تاريخ الفكر الأوروبي الحديث

١٦٠١ - ١٩٧٧م

تأليف

رونالد سترومبرج

ترجمة

أحمد الشيباني



دونالد سترومبرج



ترجمة
أحمد الشيباني

دونالد سترومبرج



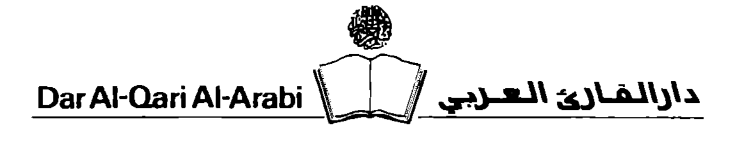
تاريخ الفكر الأوروبي الحديث

١٦٠١ - ١٩٧٧م

ترجمة

أحمد الشيباني





ⓒ دار القارئ العربي

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: ٧٨٢٨/ ٩٤
الرقم الدولي المعياري
I.S.B.N. 977- 5444- 08-X

■■ جمهورية مصر العربية
دار القارىء العربي
١٤ شارع عبد الله دراز ـ أرض الجولف ـ
مصر الجديدة ـ القاهرة
هاتف: ٢٩٠٦٧١٥ فاكس: ٢٩٠٦٧١٧

■■ المملكة العربية السعودية
الدار السعودية للنشر والتوزيع
جدة: ـ الإدارة: البغدادية ـ عمارة الجوهرة
هاتف: ٦٤٤٩١٩٢ ـ ٦٤٢٤٢٥٥ ـ ٦٤٢٤٠٤٣
فاكس: ٦٤٣٢٨٢١ ص.ب. ٢٠٤٣
جدة ٢١٤٥١/ برقيا: نشر دار
المكتبات: ١ ـ شارع الملك عبد العزيز ـ
هاتف: ٦٤٧٨٧٢٣
٢ ـ مركز الزومان ـ ش فلسطين
هاتف: ٦٦٠٨٩٦٤
فرع الدمام: ص.ب. ٨٩٩ الدمام ٣١٤٢١
هاتف: ٨٣٤٧٧٦٩
فاكس: ٨٣٣٥٥٢٠
فرع الرياض: ص.ب. ٢٩٩٩ الرياض ١١٤٦١
هاتف: ٤٦٤٧٤٤٨
فاكس ٤٦٤٧٤٤١

■■ UNITED KINGDOM
Makkah Advertising International Cornwall House
55/77 High street
Slough- Berkshire SL1 1DZ
Tel: (0753) 516969
Fax: (0753) 517001

■■ USA
NEW ERA PUBLICATIONS
P.O. BOX 130109
Ann Arbor, MI 48113- 0109
USA



الطبعة الثالثة
١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م

المحتويات

* * *

مقدمة المترجم

أولاً: في الشكل

أ ـ مدخل: في البدء كان الفكر. ومن ثم الفعل. وإن كل حضارة هي المولود الشرعي للتزاوج الموفق بين الفكر والفعل. فالحضارة تجسد الفكر من خلال الفعل. أما الفعل فهو لغة الفكر ولسان الحضارة. لذلك كان تاريخ كل حضارة هو قصة جولات الفكر وصولاته في ميدان الفعل الأمر الذي اختلط على شاعر ألمانيا الأكبر يوهان فولغانغ غوتيه القائل «في البدء كان الفعل لا الكلمة». ولا غرو في ذلك فغوتيه، بالرغم من شطحاته الصوفية، يبقى الابن البار للحضارة المادية الغربية. ولا جدال أننا لا ولن نستطيع البتة فصل الفكر عن فعله. فالفعل هو ممارسة الفكر لوجوده، وتأكيد الحضارة لفكرها. لذلك كان الفعل الحضاري الثمرة الرئيسية، لا بل الوحيدة لما يُعرف في علم النفس بالشبكة الديناميكية DYNAMIC LATTICE وأعني بهذا تشابك العلاقات بين الدوافع وبين ضروب السلوك الهادف والبناء.

وهكذا فإن هذا الكتاب حينما يتناول الفكر الأوروبي الحديث بالعرض والتحليل والنقد، فإنما يقصد بذلك حصاد الحضارة الأوروبية من حقول العلوم والآداب والفنون، بما لهذه من مرتكزات دينية ومذهبية وفلسفية ومناخات أيدلوجيات سياسية واجتماعية واقتصادية، وذلك ابتداء بالربع الثاني من القرن السابع عشر وانتهاء بالربع الثالث من القرن العشرين، أي عصرنا هذا.

ب ـ في الكتاب: والمتأمل في المدة الزمنية المحددة آنِفاً، وفيما لها من مراحل ومنجزات، ليدرك فوراً أنها ومراحلها تشكل، كما أعتقد، حقبة رئيسية، لا بل الحقبة الرئيسية من حقب الحضارة الأوروبية. إنها، كما يخيل إلي، حقبة الانعطاف، انعطاف الفكر الأوروبي الحاسم عن المادية فلسفة ومنهجاً واتجاهه نحو الإيمان بالله خالق الإنسان وبارىء الكون وناظمه وراعيه. وهكذا تراني أعتقد بأن الفكر الأوروبي، وبعد أليم معاناة على دروب التجربة والخطأ، والضرب طويلاً في صحارى المكابرة ومتاهات الغرور، قد بدأ ينتظم في مسار روحي واضح، فعلومه، ولا سيما الفيزياء منها قد تمردت على مقولات ديكارت ودواماته. وقوانين نيوتن ونظرياته، وتجريبية فرنسيس بيكون وسواهم من جهابذة العلم التقليدي، وخرجت بإنسانها من ميادين الحس والمحسوس، وانطلقت تركض لاهثة لتلحق بركب الدين، الأمر الذي يفسر لنا اليوم أسباب نشوء جيل الرفض في دول المعسكر الماركسي. كما يفسر أيضاً الصحوة الدينية التي تعيشها اليوم شعوب الأرض. ولا عجب في ذلك فالمادية كانت وما زالت أعجز من أن تحل تناقضاتها الباطنية وهي لم تستطع الإجابة عن عدد من الأسئلة الجوهرية، وأولها العلة الأولى وهكذا وجدت الحس يرسي قواعدها على المغالطة وخداع الحواس.

وعندما اخترت هذا الكتاب لنقله إلى اللغة العربية، أقدمت على ذلك مدفوعاً بقناعتي بأنه **أولاً** بمثابة النعوة للفلسفة المادية وللأنظمة المنبثقة عنها. وبشقيها الليبرالي والماركسي، وبأنه **ثانياً** سيسد جُزَيْئاً من فراغ في المكتبة العربية، وسيجد له مكاناً على رف من رفوف بعض المكتبات المنزلية

وسيوفر شيئاً من عون لطلاب العلوم الإنسانية في جامعات شتى الأقطار العربية، وسيسهم ولو قليل إسهام في توسيع دائرة الثقافة الشعبية، إذ أنه صورة ليست بالمهزوزة ولا بالظلالية لمعاقل علوم الحضارة الغربية ولمحاضن آدابها وفنونها. أضف إلى ذلك أن مؤلف هذا الكتاب ينبش عدداً لا بأس به من العلوم والفلسفات والعقائد والمناهج والنظريات والمذاهب والمقولات من مدافن حضارة الغرب، وينفض عنها تراب القرون ويخرجها من زوايا النسيان ويعود بها من جديد إلى ميدان الذاكرة، ليسلط عليها أضواء التحليل والنقد ليظهر أثرها في الحاضر وارتباطها بالمستقبل، مؤكداً على كونها لبنات رئيسية وأحياناً أحجار زاوية في صرح الحضارة الغربية، الأمر الذي ينطبق أيضاً على كل حضارة أخرى من حضارات البشر.

ولا خلاف أن الحضارة بصورة عامة، ليست بإنجاز جيل أو جيلين أو ثلاثة أو أكثر. فهي تولد بولادة أمتها وتتطور بتطورها وتندثر هيكلاً باندثارها. لكن جوهرها لا يندثر. فجوهر كل حضارة هو الإنسان حيث تتمثله، أو بالأحرى بتمثل حضارة تلي، فيغير من عاداته ونهج سلوكه ويبدل في زاوية مطله على الأمور والأشياء، ويوسع في دائرة معرفته فيهجر الكثير من القديم ويبتدع الجديد، ولكن حالما يقطع الغرور أو المكابرة صلته بربه، فإنه يهجر نفسه ويغترب عن ذاته فيجلده القلق بسياط الضياع وتقذف به الحيرة إلى مستنقع الشهوة، وتلقي به الشهوة إلى براثن العبث، وهنا يعاوده القلق من جديد، فيزيل الغشاوة عن بصيرته، فيستيقظ ضميره ليقود عقله عائداً به إلى الإيمان بالله عزَّ وجلّ، الأمر الذي يترك مؤلف هذا الكتاب للقارىء استنتاجه خلال رحلته الطويلة مع الفكر الأوروبي الحديث.

جـ ـ التاريخ والحضارة: لا جدال أن التاريخ هو حركة الزمان الحضارية من خلال الشعوب، وفعل الشعوب الحضاري خلال الزمان. وهكذا فإن لكل حضارة تاريخ ولكل تاريخ موضوع هو الحضارة، ولكل حضارة أمة هي الأمة التاريخية. ولذلك فإنك إذا اسقطت صفة التاريخية عن الأمة، فعندئذٍ لا تعود لديك أمة ولا حضارة ولا تاريخ. فالحضارة وقف فقط على الأمة التاريخية وذلك لأن وجود التاريخ مشروط بوجود موضوعه أي الحضارة، ووجود الحضارة مرهون بوجود أمتها، أي الأمة التاريخية فليس ثمة أمة ولا ثمة حضارة ما قبل التاريخ.

ويعرف الفيلسوف الألماني فريدريك هيغل التاريخ إنه تجلي حركة الروح العاقلة في الزمان. ويستطرد هيغل فيقول: «إن العقل الذي يحكم التاريخ هو عقل واع بذاته يعرف ويعي ويدرك ما يفعل». ولا شك أن القارىء الكريم يدرك الفارق بين ما ذهب إليه هيغل وبين ما ذهبت أنا إليه في مفهومي للتاريخ، إنه الفارق بين المثالية وبين الإيمان بالواقع الإلهي. ولا أكتمك أيها القارىء أنني أتفق إلى حد بعيد والمؤلف في مفهومه، للتاريخ الذي استنتجته من قراءتي لكتابه فهو بالرغم من أنه لم يخرج علينا بمفهوم واضح وصريح، غير أنه يستجرنا إلى الاستنتاج أن تاريخ الفكر هو قصة الدورة الحضارية من نشوء وارتقاء وتدهور وسقوط، وبالأحرى ضياع وغفوة فاستيقاظ فتثاؤب فتململ فنهوض فتوثب فانعطاف نحو اتجاه جديد، فانطلاق في مسارب جديدة والاندماج والذوبان في مجرى يشقه سيل أشد زخومية. وأغزر دفقاً، ألا وهو مجرى حضارة الإنسان على ظهر هذا الكوكب، حيث ستذوب الفوارق القومية في إنسانية شاملة، وستختفي المميزات الحضارية في حضارة واحدة لا بل وحيدة، حضارة الإنسان، الأمر الذي تطالعنا بشائره من كل ميدان من ميادين الإيمان والعلم والعمل.

د ـ المؤلف والتاريخ: والحق يقال أن المؤلف اعتمد في عرضه وتحليله ونقده عقلانية الباحث وضمير القاضي وطموح الإنسان، فلم يلفق بالهوى الجائر ما سطره بقلم المؤرخ. بل كان المؤرخ المنصف في تقريره القائل أن الحضارة الغربية، لا بل وكل حضارة ليست البتة بجماع منجزات فقط أولئك المشاهير المنقوشة أسماؤهم على ذاكرة الأمم وتواريخها. بل إن ثمة العدد العديد من المغمورين والمجهولين الذين لم يفسح التاريخ العام مكاناً لهم حتى في هوامش صفحاته، كانوا هم الرواد الرواد الذين شقوا الطريق أمام موكب الحضارة وأخذوا بعنان التاريخ وقادوا القافلة وتعهدوا شجرة الحضارة الإنسانية بالعرق والدمع وأحياناً بالدم. فكانوا منها العصارة والزخوم معاً وتصدوا للخرافات الأرسطوية والأساطير الكهنونية واقتلعوا جذورها من مخيلة الفرد وضمير الجماعة وانطلقوا غير هيابين يرودون مجاهل من بقاع مزروعة بألغام الجهالة ومحروسة بثعابين السعاية والنفاق. وقد استشهد البعض منهم. لكنهم لم يجبنوا ولم يتوقفوا ولم يتراجعوا بل تابعوا السير يتقدمون مسيرة الحقيقة وحملوا أخيراً من يدوي اليوم ذكرهم من المشاهير إلى ملاعب النسور فوق ذرى المعرفة في دنيا العقل وعالم الحقيقة. وهكذا نرى المؤلف يدفع بنا برفق إلى الاستنتاج إن الحضارة ككل نظام عضوي، أو كائن حي، هي عملية من نماء منهجه التطور لا الطفرة، ووسيلته الجهد المشترك الفاعل في الزمان تنفيذاً لأوامر الضرورة الباطنية وتوجيهاتها. وهنا ينبغي أن ننبه إلى أن هذه الضرورة ليست بالحتمية المادية من ماركسية وسواها، بل إنها الدافع نحو الخير المحض الواجب الوجود بذاته والمركب، كما يقول الفيلسوف عماتوتيل كنت، «من الفضيلة من جهة والسعادة بنسبة الفضيلة من جهة أخرى» والمتسامي أبداً بالإنسان نحو بارئه عزَّ وجلّ.

هـ ـ في الأسلوب: يتميز أسلوب البروفسور رونالد سترومبرغ، مؤلف هذا الكتاب، بلطف الاستهلال وبراعة الاسترسال وإشراق الفكر ووضوح المعنى. وهو بالإضافة إلى انسيابيته الهادئة وروحه الرصين، بعيد عن كل لبس أو تعثر أو غموض. وعلى الرغم من أن المؤلف أستاذ أكاديمي شهير، غير أن أسلوبه ليس بذلك الأسلوب الأكاديمي المتجهم والخالي من كل طلاوة أو طرافة وتشويق. فلقد نجح المؤلف كل النجاح في تبسيط المركب وتأنيس المعرفة وتعرية الفلسفة والعلوم من كل جلبات داكن وكئيب. فهو ليس بالمستبهم وهدفه واضح غير مُسْتَبْهَم أما نهجه فمباشر لا التواء فيه أو تعرج أو شرود. وهو ليس بالمحاضر ولا بالواعظ، بل إنما هو فقط العارض والمحلل والناقد. أما الحكم فإنما يترك إصداره للقارىء. فهو يريد للقارىء أن يكون طريقه إلى الفهم التجرع لا التجريع. وذلك لأن البروفسور سترومبرغ يريد لملكة الحكم في عقلانية القارىء أن تقوم بتحديد ما هو صالح وما هو طالح، بغية الحفاظ على حرية الإرادة وضمان حرية الفعل تجاوباً والقانون الأخلاقي الرافض لكل إرغام والمنطلق من الواجب لا وفقاً للواجب، والناظم لسلوك الإنسان إزاء أخيه الإنسان والمجتمع والدولة والإنسانية كافة.

ثانيا: في المضمون:

أ ـ مدخل: ذكرت فيما تقدم أن المادية قد انهارت فلسفة ونظاماً وعلوماً. وأن الفكر الغربي يتجه عائداً إلى الإيمان بالله. لذلك يجدر بي أن أقدم للقارىء بعض ما جاء في هذا الكتاب عن الموضوع الآنف الذكر، مضيفاً إليه من عندي شيئاً من تعليق وشرح أو إسهاب. فذلك الموضوع يستأثر اليوم باهتمام الفكر الإنساني في كل ميدان وحقل. ولا غرو في ذلك، فالبشرية تنعطف في

عصرنا هذا الانعطاف الحاسم نحو اتجاه جديد. وتتأهب للانطلاق على دروب جديدة ونحو أهداف جديدة كانت قبل قرن أو قرنين أجنة في رحم المخيلة والخيال.

ولا جدال أن جميع المذاهب الفلسفية والعلمية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية التي جاء بها الفكر الأوروبي، قد انبثقت عن النظرة المادية إلى الكون. أضف إلى ذلك أن الجدلية من مادية ومثالية وابتداءً بهرقليط ومروراً بهيغل وانتهاءً بكارل ماركس وما نشأ عنهما من مذاهب رأسمالية وليبرالية واشتراكية ديمقراطية واشتراكية برولتيارية، وما يتحدثون عنه من شيوعية، وبالرغم من التناقض السطحي بينهما، فإنهما، وبالرغم أيضاً من ضبابية الميتافيزيقية، قد انبثقتا عن النظرة المادية إلى الكون.

ب ـ **لمحة تاريخية**: نستطيع القول، وباطمئنان، أن البروتستنتية تمثل المنعطف الحاسم في تاريخ الفكر الأوروبي نحو المادية. وذلك ابتداء بجون هوس ومروراً بمارتن لوثر وكالفن وانتهاء بشتى الكنائس البروتستنتية، القائمة في كل من أوروبا والقارة الأمريكية. وقد بلغت البروتستنتية الذروة من النفوذ خلال حقبة الثورة الصناعية، ولعل أهم المبادىء التي ترتكز إليها البروتستنتية بشتى فروعها، هو المبدأ القائل بأن الإنسان كائن سليب الإرادة، وأنه ليس ثمة ما يسمى بالإرادة الحرة. ولا خلاف أن هذا المبدأ هو الأساس الذي تقوم عليه الحتميات الماركسية. وعلى الرغم من أن البروتستنتية بذلت كل جهد لاهوتي لتجعل من الحتمية جبرية.

(ولا شك أن القارىء يعرف الفارق بين الحتمية والجبرية) غير أن تطور العقل الأوروبي العملي انتهى إلى تكريس ما أرادته البروتستنتية من جبرية وتحويله إلى حتمية واضحة صريحة الأمر الذي يفسر لنا انتشار المد الإلحادي في المجتمعات الأوروبية ابتداء بعصر التنوير، ومن ثم بداية انحساره الانحسار المتسارع الذي نشهده ابتداءً بالربع الأخير من القرن التاسع عشر، وذلك بالرغم من هيمنة الماركسية الملحة على روسيا والصين. أضف إلى ذلك أن الوجودية المادية، ولا سيما وجودية مارتن هايديغر وجان بول سارتر وألبير كامو هي من حيث نظرتها إلى الإنسان، ولا سيما إلى إرادته، إبنة شرعية للبروتستنتية. وإن كانت البروتستنتية لا تعترف بأمومتها للماركسية والوجودية المادية معاً،

جـ ـ **أعمدة الحضارة المادية**: لا جدال أن كوبيرنكوس ونيوتن وسان سيمون وكنت ولابلاس وداروين وماركس ومن ثم سيجموند فرويد ومارتن هايديغر هم الأعمدة الرئيسية للحضارة الأوروبية وبشقيها الليبرالي والتوليتاري. ونحن حينما نتأمل في فلك كوبيرنكوس وفيزياء نيوتن ومقولاته وقوانينه وفي نظريات سان سيمون وداريون وماركس الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وفي التحليل النفسي الفرويدي، نجد أن جميع هؤلاء قد تجاهلوا الروح تجاهلاً كلياً وأهملوا الدين ودوره في بناء الإنسان والحضارة. علماً بأن إسحق نيوتن وحده قد حاول جاهداً أن يبدو بمظهر المؤمن، ناهيك بعمانوئيل كنت الذي حاول أيضاً أن يدحض وبأسلوب ملتو وغير مباشر، في كتابه نقد العقل العملي ما جاء في كتابه الآخر نقد العقل المجرد.

د ـ **أزمة العلم**: تفخر الحضارة الأوروبية بكونها حضارة علمية تعتمد الحواس والمحسوس، وتنبذ الميتافيزيقيا واللاهوت وقد جاءت علومها بنظريات مثيرة. ولعل أشد تلك النظريات إثارة نظرية داروين في الاصطفاء الطبيعي. ومن ثم قام العالم الروسي مانديليف فوضع ما نعرفه اليوم بلائحة العناصر. وجاء دالتون وعلماء آخرون فطوروا مفهوم بنية المادة الذرية. واكتشف قانون حفظ الطاقة المرتبط باسمي هلمهولتز وكلفن. وقد اعتبر الناس ذلك القانون تعبيراً واضحاً عن انتظام الظاهرات.

وقام العلماء فقالوا أن المادة تتشكل من وحدات غير منظورة، ولربما مفترضة وتسمى تلك الوحدات بالإلكترونات التي رفضت داخل الذرة الخضوع لقوانين نيوتن، الأمر الذي بدا تمرداً واضحاً لا سابقة له. أضف إلى ذلك أن مفهومي الزمان والمكان، كما يبدوان للخبرة البشرية قد سقطا أيضاً إذ أمسى لهما مفهومان نسبيان. كما اتضح أيضاً أن قانون الجاذبية الذي اشترعه نيوتن، وكان طوال قرنين من الزمان قانون الفيزياء الأساسي، لم يكن بالقانون الصحيح، وهكذا أمسى من المستحيل تصوير المادة صورة تتطابق وأي شيء داخل الخبرة الحسية، وسواء كان ذلك على مستوى ما دون الذرة أو مستوى الكون.

وقد لاحظ برتراند رسل أن المادة قد أصبحت صيغة لوصف ما يحدث. وكذلك غدا الزمان والمكان والمادة بمفاهيمها العلمية المادية التقليدية أوهاماً يتوهمها العقل البشري وهي غير بعيدة عن التجاريد غير الحقيقية، تجاريد المعرفة العلمية حسبما يقول هنري بيرغسون. وجاء آخرون وقالوا أن مسلمات يوقليد في الهندسة هي صحيحة فقط على كوكبنا هذا. وإن للفضاء الخارجي علومه الهندسية الخاصة به. وهي علوم تختلف عن علومنا كما أن فرضياته تختلف عن فرضياتنا وبهذا لم يعد يصح وصف الرياضيات باليقينية أو الموتوقية. وفي عام ١٨٩٧م وضع طومسون مفهومه للإلكترون أو الوحدة الكهربائية السالبة بوصفها أضأل وحدة من وحدات المادة. وهنا اضطر العلماء للإقلاع عن الاعتقاد بأن الذرات شبيهة بالأنظمة الشمسية، حيث تكون النواة بمثابة الشمس وتكون الإلكترونات بمثابة الكواكب الدائرة حولها. وجاء العالم الدانيمركي نيلزبور ليقول إن قوانين حركة الأنظمة الشمسية لا تنطبق البتة على ما هو داخل الذرة. وبهذا انهارت نظرية نيوتن التي كانت حتى خروج بور بنظريته الآنفة الذكر، تعتبر الصحيحة الصحة المطلقة بالنسبة لأضيق ميادين الفيزياء وأوسعها. وقد أشاع العالم الموجود داخل الذرة أشد الارتباك والحيرة فسلوك الإلكترونات داخلها قد جاء مخالفاً لجميع القوانين التي لم يكن يرقى إلى صحتها أي شك. ومن ثم جاء ماكس بلانك بنظريته في الكم القائلة بأن الطاقة تشع بحرارتها بصورة متقطعة. وذلك لأنها تقذف برزم صغيرة وليس بتيار متواصل وأن الحرارة تتسبب بقيام الإلكترونات بقفزات مفاجئة من مستوى طاقة إلى مستوى طاقة آخر. وقد أوجد بلانك ثابتاً يمثل العلاقة بين الطاقة وبين تردد الإشعاع ومن ثم جاء المزيد من أبحاث آينشتاين وهيسنبرغ ليكشف عن أن للإلكترون خصائص كل من الدقائق والموجات. حيث أن الإلكترون يكون مرة دقيقة وأخرى موجة وحيناً دقيقة وموجة معاً. أضف إلى ذلك أن العلم أثبت استحالة التكهن بسلوك الأجزاء الذرية إلا في نطاق الاحتمالية الأمر الذي هدم الحتمية نظرية وأقنوماً أساسياً من أقانيم الفلسفة المادية. وأخيراً جاءت نظرية هيسنبرغ في اللاحتمية بمثابة الإعلان الرسمي عن انهيار الحضارة الأوروبية العلمية فلسفة وعلوماً وأنظمة.

هـ ـ خاتمة: ذلك غيض من فيض. وسيجد القارىء المزيد مما ذكرت عن انهيار المادية العلمية التقليدية بين دفتي هذا الكتاب. وكلي أمل أن يجد القارىء العربي فيه ما يحفزه على الاستمساك بالإسلام، ديناً ونظاماً، والله الموفق.

جدة في ٢٨/ ربيع أول عام ١٤٠٤هـ

الموافق ١/ يناير عام ١٩٨٤م

أحمد الشيباني

تاريخ الفكر الأوروبي الحديث

لا يستطيع المرء أن يعيش بدون فِكَر، فكلُّ خطوةٍ يخطوها إنما توجهها فكرةٌ واعية، أو على الأخص لا واعية، أو دون عتبة الوعي.

«أرنولد هوتنجر»

إن التاريخ البشري بأكمله، هو أساساً، تاريخ الفِكَر.

«هـ ج. ولز»

إن أشد أنواع الحياة ضيقاً وهزالاً، هو أقلها فِكراً.

«فرنون لي»

ثمة شيء أشدُّ إمتاعاً من التاريخ الفكري للإنسان، إنه التاريخ الفكري للأمة.

«موسيس كويت تايل»

الفصل الأول

المنهاج العظيم - تدهوره وانحلاله

□ مدخل □ فكر القرون الوسطى وانهياره □ من القرون الوسطى إلى العصر الحديث □ عصر النهضة □ الإصلاح الديني □ بدايات الفكر السياسي الحديث □ العصر الباروكي.

«كانت القرون الوسطى بمثابة تدريب طويل للفكر الأوروبي، على الانتظام والنظام».

«الفرد نورث هوايتهد»

«شهد القرن السادس عشر انهيار التعاون بين العقل والإلهام والعادة».

«جاريت ماتينجلي»

مدخل

ثمة إجماع على أن الفكر الأوروبي دخل، وبخاصة عصره الحديث، في القرن السابع عشر، أو أنه على الأقل، شهد ذاك القرن ثورةً حضارية وفكرية على أعلى مستوى من الأهمية والمغزى، الأمر الذي سنتطرق إليه بحثاً ووصفاً في كتابنا هذا.

ولا خلاف أن ذاك القرن يرتبط أوثق ارتباط بالثورة العلمية العظمى، ولا سيما في ميداني الفيزياء والفلك، المشتملين على إنجازات غاليليو[١] ونيوتن[١٥]، هذين العالمين اللذين لا مثيل لهما في منهاج الغرب وعلومه. كما يرتبط أيضاً بالفلاسفة العلماء كـ «فرنسيس بايكون[٥] ورينيه ديكارت[٧]» وأمثالهما من الذين أناروا قرن العبقرية بجهودهم المقدامة بغية إيجاد منهاج جديد كل الجدة في ميدان الفكر.

وقد أفضت تلك الحركة إلى القرن الثامن عشر، قرن عصر التنوير[٧١]، الذي على الرغم من أنه ارتكز أساساً على خلفيات القرن السابع عشر، غير أنه مثَّل في بعض جوانبه انعطافاً واضحاً عن ذاك القرن الذي يعتبر بصورة عامة فجر العصر الحديث.

والحق أن تاريخ الفكر يحتوي من الثورة على مقدارٍ أقل مما نعتقد بالنسبة لما يحتوي عليه من الاستمرارية.

ولنبدأ الآن، ولو بإيجاز بالغ، بتقديم الاحترام والتقدير لذاك التراث الرائع الذي آل إلى أوروبا قبل القرن السابع عشر، وذلك إذا لم نقترف ذاك الخطأ الشنيع، فنعتقد بأن الفكر الجديّ قد بدأ فقط في القرن السابع عشر. فلنتأمل في العلماء والفلاسفة من أغارقة العالم القديم ابتداءً من طاليس[٧] حتى أفلاطون (٦٠٠ ـ ٣٧٠ ق.م)، ومن ثم في أرسطو والرواقيين[٧٢] والأفلاطونيين[٧٣] الجدد (٣٥٠ ق.م ـ ٣٥٠ ب.م)، وأيضاً في العلماء الهلينيين العظام كـ «يوقليد وأراتوسينيث وجالن وبطليموس» إنهم جميعاً بما لهم من منجزات، ليشكِّلون كنوزاً فكرية لا تقدَّر بثمن، وقد خلَّفوها للعالم بأكمله ولم تغب أبداً عن أنظار أوروبا، علماً بأن تلك الكنوز قد تضاءلت كمًّا بعض الشيء نتيجةً لغزوات البرابرة التي فصلت عالم البحر الأبيض المتوسط عن أوروبا، ابتداءً من القرن السادس حتى القرن الحادي عشر.

والحق أن الأغارقة بما تميزوا به من أذهان منفتحة تبحث عن الحقائق الفكرية، قد خلَّفوا وراءهم مقداراً مذهلاً ـ في كمِّه ونوعه ـ من النظريات والأفكار التي عاشت عليها أوروبا طوال قرون.

ونحن لا نستطيع إلا أن نعتبر أن تاريخ أوروبا الفكري وحتى القرن السادس عشر وعلى امتداد القرون الوسطى، لم يكن غير اقتصاص وتمثُّل لتراث الإغريق. فالقديس أوغسطين الورع الذي عاش قبيل سقوط الامبراطورية الرومانية (القرن الرابع ب.م.) مزج دينه المسيحي ببعض أفكار الأفلاطونيين الجدد وببعض مطارحات تثقيفية وضعها كتاب لاڤين.

ومن ثم نرى خلال عصر نهضة القرون الوسطى التي شهدها القرن الثاني عشر تسرَّب بعض أفكار أرسطو والمزيد من الأدب الإنساني إلى الفكر الأوروبي الحديث. كما ونشهد اكتشاف أوروبا لشيءٍ من علوم الأغارقة ولا سيما نظريات يوقليد وجالن وبطليموس. ومن ثم يطالعنا القرن الثالث عشر مُعيداً إلينا جميع مؤلفات أرسطو، هذا العقل الإغريقي الموسوعي، بكل ما لكلمة «موسوعي» من معنى. وأخيراً يُغرقنا عصر النهضة الإيطالية في القرنين الرابع عشر والخامس عشر بمنجزات العتاقة، إذ يفجِّر أمام أوروبا العطشى جميع ينابيع الحضارة الكلاسيكية. وهنا يجب ألا يغرب عن البال أن عصر النهضة كان يرى في عصور العتاقة المنبع لكل حقيقة، زد على ذلك أن إنسانيِّي عصر النهضة في تعبُّدهم المتزمِّت لكل ما هو عتيق، يُربك اليوم طلابنا الذين يريدون أن يروا في أولئك الإنسانيين روَّاداً شجعاناً في ميدان الفكر الحديث، لا حبناء خانعين ومستسلمين لسلطان العتاقة. ولكن سرعان ما يزول ارتباكاهم عندما يتذكرون ذاك الثراء

المذهل من الفِكَر والنظريات الكلاسيكية المغلفة بأغلفةٍ ذهبية من النثر والشعر.

وهكذا نرى في سلوك أولئك العبيد المتعبِّدين للعتاقة، وحتى بعد عشرة قرون من انهيار الحضارة الكلاسيكية، مقداراً كافياً من التحرر.

ولا خلاف أن فلاسفة القرون الوسطى الكبار كـ «أنسلم وتوما الأكويني» مثلاً، اللذين برَّأهما تاريخ الفكر منذ طويل زمن من السخف والغموض، وأسقط كل تحامل عليهما، قد بذَّلا كل جهد ليمكِّنا المسيحية من تمثُّل الفلسفة الإغريقية، وليبذِّرا في تربة أوروبا البربرية بذور العقلانية، وليصيغا من مؤلفات الآباء من أغارقة ورومان ومسيحيين، منهجاً عظيماً واحداً للفكر الحديث، فقد جاهدا الجهاد الحسن للتوفيق بين الأفكار والنظريات المتعارضة.

ويمتاز المنهاج العقلاني الأوروبي بديناميكية شديدة، وذلك إذا ما قسناه بمناهج الحضارات الأخرى (التي يقدِّر عددها أرنولد توينبي بما بين ٢١ و ٢٤ حضارة). إذ أن تلك الحضارات كانت فاترة الهمة بطيئة الخطى مكبَّلةً بأغلال التقاليد والعادات، بينما حضارتنا بالغة القدرة على التبدل والتفكير. وهذا الواقع قد يعود إلى ذاك المزيج من التركات التي آلت إلينا من مختلف المنابع. ففي الفجر الأول لمناهج الغرب المتمدن، ناضلت، كما قال نيتشه، الروح الديونيسية والأبولونية معاً داخل روح اليونان، وأسفر نضالهما المشترك عن صيرورة اليونان جسراً يربط بين الشرق والغرب ويؤلِّف بين الشعوب (ولا سيما الأيوني والدوري منها). وخلال عصور المسيحية الأولى التقى العنصر العبري وامتزج بالفلسفة اليونانية بسلالات حضارية أخرى صادفها خلال الحقبتين المقدونية والرومانية اللتين أسستا دولتين عالميتين. ومن ثم وخلال القرون الوسطى، تدفَّقت سيول عديدة من تراث العالم القديم ـ كالفلسفة والعلوم اليونانية والأديان الشرقية ـ فجَّرت المجتمع الجرماني الذي كان يمثِّل عالماً بربرياً ذا قوة عضلية شديدة وطاقات جسدية خارقة. وجاء ذلك الدفق بمثابة خمرة قديمة عُبِّئت بزجاجات جديدة، أو اختمار فعَّال اتخذ من أجسادٍ غَضَّة وفتيَّة قوارير لتفاعلاته. وهكذا أُرغمت أوروبا على الأخذ بمختلف المناهج وصياغة منهاج واحد متكامل منها، يشتمل على مختلف النظريات والأفكار والقيم، الأمر الذي كان يسوقها دائماً إلى إيجاد تراكيب[٧٤] (Syntheses) دائمة الجدَّة. وبذلك شاهد الكثيرون، من خلال الاستقطابية الأوروبية المبدعة للنقائض (المتقابلات)، الموضوع المتكرر لتاريخ أوروبا. ولا خلاف أن الحركة الجدلية قد تبدَّت بأوضح صورها في تاريخ الغرب. ففي الفلسفة اليونانية، ينتصب طاليس نقيضاً «لفيثاغور» وأفلاطون نقيضاً لأرسطو، ويقف الماديون

والارتيابيون أضداداً لكلاهما، وتندمج المسيحية والفلسفة اليونانية في تركيب واحد. ونرى في القرون الوسطى بطرس آبلارد يقيم من فلسفته العقلانية نقيضاً للإيمان الوجودي العميق الذي كان يدين به القديس برنار، بينما نشاهد توما الأكويني[٥] الذي وقف بين فلسفة ذاك وإيمان هذا في مركَّب واحد، يتعرض لحملات شديدة من النقد والتغليظ يشنُّها عليه أوكهام.

ومن ثم ننتقل لنشهد ثورة البروتستينية على الكاثوليكية، وانبعاث العديد من المذاهب الفلسفية القديمة في عصر النهضة، الذي قدَّم للإنسان الأوروبي وجبات فكرية خيالية في تنوُّعها ودسمها. ونحن إذا تأملنا في عالمنا الحديث لا نستطيع القول إلا ما قاله ماثيو أرنولد منذ قرابة قرن، حيث قرَّر أنه عالمنا يتحرك بين قطبين رئيسيَّين، هما العبرية والهلينية. فالهلينية ـ كما قال أرنولد ـ استهدفت في جميع نشاطاتها الفكرية أن ترى الأشياء كما هي حالها في الواقع، بينما اتجهت العبرية نحو التأكيد على السلوك والطاعة، فلقد كان يحرِّك الهلينية عطشها إلى الحقيقة ويسوقها نحوها عقل نيِّر ونظرة ثاقبة ومَلكة حكم نافذة. بينما ركَّزت العبرية على الأمور الدينية ومحاولة اشتراع قواعد أخلاقية تتفق ومعتقداتها. ولقد كانت الحرب بينهما شبيهةً بالحرب التي شنَّتها حركة التطهير (البيوريتانية)[٧٥]، في القرن السادس عشر، على الأدباء والمفكرين الإنسانيين الذين أنجبهم عصر النهضة، بالإضافة إلى مهاجمتها للجرأة الحذرة والحسية معاً.

ومع ذلك فإن نفوذ ذينك القطبين معاً بقي فعَّالاً وذا أثرٍ عميقٍ في المنهاج الفكري العظيم، وذلك ابتداءً بأوغسطين ومروراً بتوما الأكويني وانتهاءً بأراسموس وليولا.

وعلى الرغم من أن ذينك القطبين قد اتخذ الواحد منهما، في بعض الأحيان، مساراً مخالفاً لمسار الآخر، وكان أحدهما قوياً في بعض مناطق وضعيفاً في أخرى، وارتدى الواحد منهما زياً مخالفاً للآخر، مع ذلك كله فإن كلاهما كانا موجودين ومؤثِّرين معاً على الرغم من أنهما لم يعودا يتبديان بذاك الوضوح أو التخصيص.

كان لكل من الحقيقتين الإلهية والطبيعة ميداناهما الخاصان بالنسبة لفلاسفة القرون الوسطى، وكانت كل حقيقة متممة للأخرى، وعلى الرغم من اختلافهما غير أنهما لم تكونا متناقضتين. فنور المسيح وفلاسفة العتاقة أضاء كل واحد منهما الطريقة للنشاط الإنساني، ومع أن نور الأول كان أشدَّ إشراقاً وأبلغ رفعةً، غير أن نور الثاني كان يتساوى وإياه ضرورة. فالعقل والإيمان كانا يومذاك شريكين متساويين في نظر توما الأكويني. إذ أن كلاهما كانا يرتكزان إلى سلطان الكنيسة وأرسطو. وكان إذا قُدِّر لهذين النبعين الدفَّاقين من منابع الحقيقة أن يتصادما، فإنه كان لهما من القاسم المشترك

ما يكفي ليمكِّن توما الأكويني من أن يبدو ناجحاً في التوفيق بينهما، إذ كان لهما العديد من الصفات المشتركة.

وثمة ميزة عامة ورئيسية وذات أعمق مغزى تحلَّى بها ذاك المنهاج، ألا وهي العقلانية المتفائلة والمؤمنة بأن للعالم الخارجي نظاماً منطقياً قابلاً للإدراك الإنساني، وأن اللغة بمفاهيمها قادرة على التعبير عن ذاك النظام.

وعلينا هنا أن نتذكر بوصفنا ورثة لذاك التراث، أن العديد من الناس كانوا يعتقدون بأن الكون ليس سوى هيولاً لا مخطط له أو نظام. وكان من بين أولئك فلاسفة أغارقة كالأبيقوريين وهرقليط الفيلسوف الكئيب المظلم. ولكن سرعان ما أسكت أفلاطون والرواقيون بنظرياتهم القائلة بمعقولة العالم أصوات أولئك.

وعلى كل حال مهما كان واقع الكون، فإن عقلنا البشري سجين حواسنا، وهو عاجزٌ كلياً عن معرفة الحقيقة معرفة مباشرة، وغير قادر على معرفة الكون وحقيقته.

وقد اتَّخذ هذا الموقف الارتيابي بعض الأغارقة كـ «بيرو الأيلي وكراتيلوس سلف أفلاطون» الذي اتخذ له من الصمت أسلوباً فلسفياً (وكان يكتفي فقط بالإشارة بإصبعه). إذ كان يعتقد بأنه ليس ثمة كلام أو تصريح عن أي شيء يمكن أن يكون صحيحاً. لكن كراتيلوس أتاح بسكوته كل فرصة لسقراط المتدفق كلاماً وحيوية، والذي لم يهدأ لسانه إلا بعد أن أقدم أهل أثينا على إسكاته بالسم. وقد أفسح أيضاً مجالاً لأفلاطون، الذي على الرغم من إدراكه للظلال التي يعيش فيها معظم البشر، انتهى إلى التأكيد على وجود عقل أرقى من الحواس وقادر على بلوغ المعرفة الحقيقية.

والحق أنه إن كان «بيرو» والمعلمون المتأخرون زمناً من أكاديمية أفلاطون قد اتخذوا من الشك أسلوباً وفلسفةً، فإن الشكية لم تجد لها فرصةً للحياة في الغرب الذي خلُص من خلال الأفلاطونية أو الرواقية (المندمجة في المسيحية) إلى الإيمان بنظام معقول وموضوعي ينظِّم الكون، ومعروف على الأقل ببعض أجزائه. وفي أوائل عصر النهضة عادت الشكية ثانيةً إلى المسرح الفلسفي، علماً بأنها كانت متوارية طوال قرون قبل ذلك العصر.

وقد قال هنري فرانكفورت في كتابه «ما قبل الفلسفة» «أنه كون مأهول بشتَّى الآلهة والأرواح والشياطين، أو حتى محكوم بنظام ثنائي ـ كما هي الحال والدين الفارسي (الإيراني) ـ لهو كون الصدق والنزوة معاً». وهكذا لم يبقَ أمام الفلاسفة اليونان إلا أن ينتفضوا على لغة المجازات والاستعارات الشعرية، بغية البحث عن

مصطلحات أكثر دقة، كي يخترعوا مذهباً معقولاً كالمذهب الذي قدِّر للغرب أن يعرفه. وهنا يتوجب علينا القول أن المذهب العقلاني اليوناني كان مذهباً تجريدياً وميتافيزيقياً، وكانت تسيطر عليه الشكية الأفلاطونية في عالم الحس ـ هذا العالم الذي نراه ونلمسه ونحس به ـ وهو عالم هيولي مجهول. لذلك لم يكن أمام الغرب إلا أن يتجاوز بحزم العالم المحسوس ليأخذ بالعقل المحض الذي تبدَّى بأوضح صوره في الرياضيات أو المنطق الاستدلالي. ولقد علَّم إسحق نيوتن الإنسان الحديث أن المشاهدة والعقل يمكن لهما أن يعملا معاً، ولكن الناس حتى القرن السابع عشر كانوا يعتقدون بأن المشاهدة تُلوِّث العقل. وعلى كل حال فإن أفلاطون لم يهمل عالم الحس، وقد جاء تلميذه العظيم أرسطو ليصدَّ على البدء منه. ولذلك فنحن بجانب الحقيقة إذا اعتقدنا بأن فلاسفة اليونان والقرون الوسطى قد سخروا من المشاهدة الدقيقة، علماً بأنهم كانوا بلا شك يفضلون المباحث العقلانية المجردة. وهنا علينا أن ندرك أنه ينبغي للعلم أن ينطلق من المسلَّمة القائلة بالنظام المعقول السائد في الكون، الأمر الذي يمثل شرطاً أساسياً تصبح بدونه المشاهدة غير ذات جدوى، لا بل عبثاً وعقماً.

بذاك المعتقد تشبَّث التيار الرئيسي من الفكر الغربي ضد اللامعقولية والشكية، وجاء تشبثه طافحاً بحيوية سقراط والرؤى الأفلاطونية والإيمان المسيحي.

لقد بدأ أرسطو مقولته «أن الإنسان حيوان عاقل»، وذلك لأنه جزء من عالم معقول. وجاء من بعده شيشيرون ليقرر قائلاً «إن المعقولية الكاملة تكمن في أعمق أعماق طبيعتنا الخاصة». ولكننا اليوم وفي عصري داروين وسيجموند فرويد، أقل إيماناً بذاك المذهب من أسلافنا في عصور العتاقة، علماً بأن جميع علومنا ترتكز إلى المذهب العقلاني الذي تسرَّب إلى فكرنا الموروث ونظرياتنا في دور الإنسان في المجتمع.

والحق أن المنهاج الأوروبي، قد أكَّد بوضوح إمكانية وقيمة بلوغ الإنسان المعرفة الأصيلة، أي بلوغ الحكمة من خلال التفكير والحدس، أي من خلال «الفلسفة» محبة الحكمة.

ولقد اتفق أفلاطون وأوغسطين على القول، أنه على الرغم من أن الإنسان على هذه الأرض مثقل برداء طيني وسجين مكبَّل بأغلال التراب وغير كامل، غير أنه قادر فقط وبأقصى جهد من المشقة على رؤية الحقيقة بوضوح، وأنه بسبب تلك الميزة بالذات، يستطيع أيضاً أن يلمح جزءاً منها وأن يجاهد دائماً لبلوغها. فنفس الإنسان ـ

في نظر أفلاطون ـ جاءت من عالم المعرفة المحضة، وإلى ذلك العالم ستعود، الأمر الذي يمثل رابطاً لا تنفصم له عروة يربط الإنسان بذاك العالم.

زد على ذلك أن أرسطو أضاف إلى قول أستاذه، مقرِّراً أن الحياة الحدسية هي وحدها الحياة التي تتصف بأرفع القيم، وأنها أسمى من حياة العقل. ولكن بعض رجال الفكر جاؤوا فيما بعد ليعلنوا أن ذاك التحيُّز للحدس(٧٦) المحض، قد حرم المنهاج الغربي العظيم من الكثير من المعرفة العملية التي كان بالإمكان اكتسابها من منابع متواضعة. ولا خلاف أن ذاك القول كان صحيحاً بالنسبة للجامعات في القرون الوسطى، علماً بأنه كان أيضاً تأكيداً رائعاً على ما يختزنه الفكر من طاقاتٍ كامنة.

ومن البديهي أن يكون ثمة توتر بين أسلوبي الحكمة من كلاسيكي وثني ومسيحي، لكن أوغسطين قد خفَّف شيئاً من حدة ذاك التوتر، إذ كان يقول إن مثال الحكمة الذي اتخذه الفلاسفة الأغارقة هو مثال خيِّر وإيجابي، لكن هناك حكمة أسمى من تلك، وهي حكمة يتوجَّب على الإنسان الحكيم حقاً أن ينطلق نحوها بعد أن تكتمل معرفته بالحكمة الكلاسيكية الوثنية.

ومن ثم جاءت القرون الوسطى، وريث أرسطو وأوغسطين معاً، لتبرز ذاك التوتر من خلال شخصيتين متعارضتين، إنهما أولاً: آبلارد مؤسس مذهب الفكر الحدسي ـ وأعني بهذا التحليل العقلاني ـ الذي استخدم أدوات أرسطو المنطقية، وثانياً: القديس بارنار القائل بأن التصوف هو الطريق إلى معرفة الله، وأن الحدس المسيحي، لا المنطق، هو سبيلنا إلى تلك المعرفة. وهنا يجب ألا ننسى أن شخصيات مرموقة في عالم الفكر كـ «هيو سانت فيكتور وجون سلسبوري» اللذين عاشا في القرن الثاني عشر وتوما الأكويني الذي جاء بعدهما بقرن واحد، قد حاولوا التوسط بين تينك النظريتين المتعارضتين معترفين بقيم كلتاهما.

وزبدة القول أن الموضوع الرئيسي الذي شغل الفكر طوال القرون الوسطى، كان السعي الدؤوب للتوفيق بين ذينك الأسلوبين اللذين أجمعا على القول بقدرة الإنسان على فهم الحقيقة الموضوعية.

وثمة نقطة أخرى يجب ألا تغرب عن بالنا وترتبط أوثق ارتباط بما ذكرناه، ألا وهي أن المنهاج الغربي قد رفض التيارات الفكرية التي كانت تحتقر العالم المادي وترى في روح الإنسان كائناً غريباً عن ذاك العالم. وقد تبدَّت التيارات الآنفة الذكر في الفلسفة الشرقية، وكانت تطفو على السطح بين حينٍ وآخر في الغرب. وفي أوائل أيام

المسيحية أخذ المذهب العرفاني (الغنوطسي القائل بأن المادة شر وأن طريق الخلاص هو المعرفة الروحية) يتسرَّب إلى الدين المسيحي، عِلماً بأن لذاك المذهب جذوراً فارسية ثنائية حيث كان يستهوي المسيحية بعض الشيء فالمسيحية هي بدورها ثنائية أيضاً لأنها تعتمد على الروح والمادة، ولكن ثنائيتها ليست كثنائية الشرق شدة وتزمتاً، الأمر الذي انتهى، بالمسيحية إلى اعتبار القائلين بالمذهب العرفاني هراطقة.

وشهدت البقاع الفرنسية الجنوبية خلال القرون الوسطى نشوء طائفة شبيهة بطائفة الغنوسطيين وهي طائفة الكاثاريين، غير أن تلك الطائفة الأخيرة سرعان ما قمعت بقسوةٍ بالغة. وكان الغنوسطيون والكاثاريون كفقراء الهند ينادون بضرورة احتقار الجسد وإهماله إهمالاً تاماً، إذ كانوا يؤمنون بأن ومضة النور داخل الإنسان ـ وهي روحه ـ سجينة جسده وهي غريبة عنه كلياً، وعليها أن تحاول الفرار منه. وهكذا أمسوا نسَّاكاً بكل ما لكلمة «النسك» من معنى، وكانوا يبحثون عن الفرص التي تمكِّنهم من وضع نهاية لحياتهم الأرضية. وكان بعضهم يعمد إلى انتهاك جميع القوانين الأخلاقية وإغراق أجسادهم في مستنقعات الخلاعة والفجور، تعبيراً عن احتقارهم للجسد. وكانوا ينكرون على المسيحية قولها بأن المسيح تجسَّد جسداً، ويقولون أنه بدا فقط كجسد، وذلك لأن عالمي الروح والجسد كانا في نظرهم عالمين منفصلين ولن يلتقيا أبداً.

وهكذا فإن المسيحية الأرثوذكسية التي تقول بتجسُّد المسيح تولي الجسد من الاحترام أكثر من أولئك. فعالم المادة البهيمية والجسد هو في نظر المسيحية عالم خير، علماً بأن خيره دون خير العالم الثاني. وأنه ينبغي ألا نعامل الحياة الأرضية، باحتقار على الرغم من أنها ليست أكثر من محطة انطلاق إلى الحياة الأخرى الأكثر طُهراً ونقاءً. فالإنسان ليس غريباً عن هذه الأرض، بل إن الله قد أعطى الأرض للإنسان ليسيطر عليها ويعمل فيها تشكيلاً وإبداعاً.

ونحن حينما نقارن من حيث الزمن بين المذهب الإنساني الغربي والشرقي، يتبدى لنا بوضوح أن المذهب الغربي جاء مبكراً. فقد شهد القرن الثامن خلافاً عنيفاً بين الكنيستين الغربية والشرقية (روما والقسطنطينية) حول تحطيم الأيقونات والتمايل.

وقد أصدرت بيزنطة قانوناً يحرِّم رسم أية صورة أو نحت أي تمثال في الفن الديني يصور أو يمثِّل المسيح كإنسان (وهذا الأمر نشهده أيضاً في الفن الإسلامي). وكان الغرب يتعشَّق التأمل في المسيح كإنسان عاش ومات، بينما رأى الشرق أن اعتبار المسيح شخصاً فانياً أمر يحطّ من مقامه.

ولا شك في أن المذهبين ـ الطبيعي[٧٧] والعقلاني[١] ـ كانا يشكِّلان قاعدتين جبارتين ارتكز إليهما الفكر في القرون الوسطى، علماً بأن الفكر آنذاك كان يتكيَّف مع المقررات المسيحية المهيبة. وحالما انبعث الفكر المنهاجي في أوروبا في القرن الحادي عشر، نجد «أنسلم» يحاول البرهنة على وجود الله ببراهين معقولة، ونشهد «آبلارد» يمتحن تماسك الكتاب المقدس إزاء التفحص المنطقي. أضف إلى ذلك أن القرون الوسطى التي شهدت بذروتها نشوء الجامعات، كانت ترتكز إلى أرسطو، ومشبعة بفكرة القانون من حيث اعتقادها بوجود علاقات ضرورية وموضوعية تسيطر على جميع الأشياء.

فكر القرون الوسطى وانهياره

إذا كانت القرون الوسطى، على العكس مما أذيع عنها وأشيع، منبتاً للعقلانية العلمية الحديثة، فإنها كانت أيضاً مثمرةً تكنولوجياً. والحق أن لتلك القرون في بعض جوانبها ملامح مدهشة من الحداثة أو العصرية، ملامح تذكِّرنا بالاستمرارية الجوهرية للفكر الغربي. فكثيراً ما كانت تداعب الفكر الشعبي فكرة تقول بالعهد الألفي القادم لحكم المسيح، ولا شك أن الفكرة الآنفة الفكر شبيهة كل الشبه بالأيديولوجيات الثورية الحديثة. ففي ذروة القرون الوسطى استخرج أتباع يواكيم فلورسي من سفري دانيال ورؤيا يوحنا اللاهوتي اجتهادات شكَّلوا منها نظرية، تقول بانتقاص الفقراء على الأغنياء وقيام نظام طوباوي أرضي يتخذ من العدالة والمساواة والرفاه دستوره. وقالوا أيضاً إن مجرى التاريخ سيبلغ ذروته في ذاك الحدث الرؤوي المتمثِّل بثورةٍ عارمة يعقبها حلول ملكوت الله على الأرض. ولا شك أن أتباع كارل ماركس المعاصرين لم يذهبوا إلا أبعد قليلاً من أولئك. وهكذا نرى أن جميع نظريات التقدم والثورة الحديثة كانت أجِنَّة في رحم نظرية أتباع يواكيم فلوريس. ومع أن أياً من تلك الحركات لم تصادف نجاحاً، غير أنها تُرينا التنوع الثري الذي فاض به الفكر في القرون الوسطى، علماً بأن نظريات ذاك الفكر لم تندمج كلها في عقائد الكنيسة المسيحية الأرذثوكيسية.

من القرون الوسطى إلى العصر الحديث

تمثل القرون الوسطى حقبة انبعاثٍ فكري بالغ الأهمية وعميق المغزى بالنسبة لتاريخ أوروبا، إنه الانبعاث الذي شق الطريق لكل ما جاء بعده وارتكز إليه كل ما تبعه. ففي القرن الثالث عشر بلغت الجامعات سن الرشد، ونُقل ـ وبخاصة العرب في إسبانيا ـ إلى أوروبا الكثير من تراث العتاقة كالرياضيات والعلوم والفلسفة. وشهد القرن الثالث عشر المزيد من تدفُّق ثقافة القدماء على أوروبا، فقد غلَّف العرب واليهود ما نقلوه

بأغلفةٍ من التعاليق والشروح والهوامش التي تمثّل عمليةً من هضم شرقي طويل للفكر اليوناني. وخلال تلك الحقبة كان أرسطو صاحب النفوذ والأثر، ولكن الأرسطوية لم تنفرد بالميدان بل شاركتها فيه الأفلاطونية الجديدة. وكثيراً ما كان هذان التياران يندمج الواحد منهما في الآخر، وأحياناً يبادر بعض الشرّاح إلى التمييز بينهما. ونحن هنا لا نستطيع أن نحلّ ألغاز فلسفة القرون الوسطى، بل تكفينا الإشارة إلى أن الجامعات الكبرى في باريس وأوكسفورد كانت طوال القرن الثالث عشر مسارح لأنشطةٍ فكريةٍ هائلة، بلغت ذروتها في منجزات توما الأكويني الذي كان بمثابة أعلى قمة من سلسلة جبال شاهقة.

ولا شك أن فلسفة توما الأكويني هي بمثابة تقدم جريء في تاريخ الفكر الأوروبي، فتوما الأكويني هو الذي فتح الباب أمام المسيحية إلى فلسفة أرسطو الطبيعية. فأرسطو كما نعلم كان عالماً وفيلسوفاً، ولم يدخل في منهاجه الجامع المانع أي عنصر من عناصر «الإيمان»، فلقد كان يشاهد ويتعقّل ولا يقبل بأي شيء لا يصمد أمام أشدِّ التحاليل دقة وصدامة. وقد وجد العلماء فيما بعد أن خطأ أرسطو كان أحياناً أكثر من صحيحه، لكنّه خطأه لم يكن أبداً نتيجةً لرفضه الأخذ بالمباحث العلمية، كما أنّ الكنيسة كانت تسيء الظن فيه. ولذلك فإن توما الأكويني غامر بمكانته ومستقبله عندما خاض المعركة الضارية، بغية إقناع المسيحيين بأنه ليس ثمة ما يدعو إلى الخوف من أرسطو ومن العقل، وأن العقل والإيمان متناغمان كل التناغم ومتفقان كل الاتفاق.

والحق أن أرسطو هو واضع ذاك المنهاج الموسوعي الشامل للفكر الذي كما يبدو لنا أنه اشتمل على جميع جوانب حكمة القدماء. فصوته كان الصوت النبؤي المهيب في كل ميدان تقريباً. ولقد كان كما قال «كرومبي» مؤرِّخ العلوم أشبه ما يكون بشخصية مأساوية يعد الخطى في ميادين علوم القرون الوسطى مستأثراً بخشبة المسرح، حتى أطاحت به الأسلحة التي صنعها بنفسه.

لم يكن أرسطو يومذاك نجم العلوم الطبيعية فقط، بل كان أيضاً نجماً يتكبّد سماء معظم العلوم من سياسة وبيولوجيا وجمالية[٥٤] (الاستيتكا)، ناهيك بالميتافيزيقيا وبنظرية الحقيقة والمعرفة المحضتين. ولقد بقي أرسطو مسيطراً بنظرياته على الفيزياء والفلك إلى أن بدأ جاليليو وعلماء كبار آخرون في القرن السابع عشر بشن الهجوم عليه، حيث تساقطت نظرياته نظرية بعد أخرى، وذلك من حيث تركيب الأجسام السماوية ونظامها، ونظرياته في الحركة والجاذبية وتساقط الأجسام والفراغ

والهيدروليكا. وبقيت نظريته السكونية[٥٥] بجوهرها (الستاتيكية) في العلوم الطبيعية معمولاً بها حتى القرن التاسع عشر، حيث جاء داروين ليهدمها أساساً وبناءً.

وإلى نفس المصير آلت حال عناصره الأربعة التي بقيت مسلّمات في الكيمياء حتى القرن الثامن عشر، الذي شهد ثورة في ذاك العلم. زد على ذلك أن ميتافيزيقاه في الكون والقائلة بغائية مسار الأشياء المشكَّلة من صورة ومادة والمنتظمة في سلسلة من «كينونة» عظمى، سلسلة تمتد لتبلغ الله العلّة الأساسية للكون الذي لم يخلقه ولا يُشغل ذاته به. أقول إن ميتافيزيقاه تلك تسرَّبت إلى نظرة الناس إلى الكون، وبقيت ذات أثر حتى القرن السابع عشر الذي شهد أيضاً ثورةً في الفلسفة جاءت متطابقة مع الثورة العلمية. أما منطق أرسطو، فعلى الرغم من امتعاض الإنسانيين في عصر النهضة منه، وعلى الرغم من سقوط اعتباره، غير أنه لم يفقد كامل صحته، وكذلك أيضاً نظريته في العروض والجمالية. وقد شكّلت فلسفته في السياسة خلفية علم السياسة خلال القرون الوسطى، غير أن القرن السابع عشر تمخَّض أيضاً عن الثورة عليها.

ويبدو أنه من الأفضل لنا أن نؤجّل البحث في تفاصيل منهاج أرسطو، حتى يحين موعد دراستنا للثورة على منهاجه في مختلف حقول الفكر. ولكن الأمانة تستوجبنا القول تكراراً أن منهاج أرسطو كان علمياً ومعقولاً في أساسه بالرغم من أخطائه العديدة. أضف إلى ذلك أن نظرياته لم يتفق البعض منها مع بعض العقائد الأساسية المسيحية، كطبيعة الله والعناية الإلهية وطبيعة النفس وخلق العالم.

وعلى كل حال فإن منهاج أرسطو بالنسبة لعالمنا اليوم يبدو لمعظمنا غريباً وحتى غير معقول. وبغضّ النظر عن الأخطاء الواضحة التي تتخلَّل منهاجه كقوله بعدم دوران الأرض، فما الذي نستطيع أن نتدبره من شروحاته لغائية عمل الإنسان وجهاده (الغائية)؟ أو كيف نتدبر أمر إضفائه الواضح لملامح حيَّة على مواضيع ميتة؟

ومن ثم فلنتأمل في مبادىء الجوهر والصدفة والكمونية والفعل، وفي المبدأين الصوري والمادي، فتلك المبادىء جميعها تُعتبر مبادىء حاسمة في الأرسطوية، لكنها اليوم فقدت المعاني التي كانت لها فيما مضى ودخلت ميدان مصطلحات الكلاميين في القرون الوسطى. ويُلزمنا الإنصاف، بأن نتذكر أن المدرسة الكلامية[٥٦] التي تلقى اليوم الاحتقار الشديد قد علَّمت الغرب التفكير بأسلوب منتظم، ودربته على التبويب والتصنيف والنقد والمشاهدة، ولذلك نقول إنه إذا كانت الحياة لم تكتب التوفيق لتوما الأكويني بين المنهاجيين العظيميين، ذاك التوفيق الذي كان من أبرز خصائص القرن الثالث عشر، فإن إطلاقه الحري للعقل والفلسفة المحضين في ميادين واسعة من

المعرفة لهو أثرٌ باقٍ أبد الدهر. ولقد أصبح اليوم بمقدرونا أن نقوم بأبحاث موضوعية متحررة من قيود الكنيسة ومن سلطانها الروحي، وفي جميع الحقول من اقتصادية وسياسية وسواهما.

ولا خلاف أن الزواج الذي عقده توما الأكويني في القرن الثالث عشر بين اللاهوت والفلسفة وبين الإيمان والعقل، انتهى إلى الانفصال لا إلى الطلاق، وجاء انفصاله حبياً، وكانت طريقهما أحياناً تتقاطعان وأخرى تتصادمان، ولكن لم يعد أي منهما يضبط الآخر أو يسيطر عليه، فالفكر العقلاني تحرر من قيوده وانطلق في رحلته الطويلة.

ويمثِّل القرنان الرابع عشر والخامس عشر حقبةً جريئة من تاريخ الفكر الغربي، فتلك الحقبة كانت بمثابة مرحلة انتقال وتغيير عميق طرأ على المؤسسات الغربية الرئيسية، فلقد شهدت تلك الحقبة أيضاً تدهور مركز البابوية وخروج الدولة العلمانية الغربية إلى الوجود. وتتجلّى جرأة الحقبة المذكورة آنفاً في منجزات وليم أوكهام(٥) الفكرية، الذي يعتبر أعظم مفكر في ذلك العصر. فقد انهار في تلك الحقبة مركَّب العقل والإيمان الذي عرفه القرن الثالث عشر، ولم تعد حقائق الدين بدءاً بوجود الله موضوعاً للبراهين العلمية، بل أصبح الإيمان وحده هو الذي يتقبلها ويقبلها، كما قال. وقد ذهب سكوتس في ذلك مذهب أوكهام، ولكن لم يبلغ البعد الذي بلغه هذا الأخير.

وقد قال غوردن لف: «إن أوكهام، وبسبب قدرته على الهدم، قد يكون نادر المثال في تاريخ الفكر الأوروبي، ويبدو في كثير من النقاط مدهشاً في روحه العصرية». والحق أن أوكهام ومنافسه الفرنسيسكاني العظيم دنس سكوتس، يبلغان بنا نهاية المدرسة الكلامية المعروفة في القرون الوسطى، علماً بأنهما استمرا في اتِّباع أسلوبها. ولقد أغلقا بشكيتهما الجذرية وبنظراتهما أبواباً أمام العقل من حيث مفاهيمه القديمة، وفتحا أبواباً أخرى. ولقد قالا إنه من العبث أن نحاول تعقُّل الله وجواهر الأشياء أو أية مفاهيم مجردة كالمفاهيم التي كان الكلاميون يتعشّقون الخوض في بحثها. وقد اعتبر أوكهام من تلك الأبحاث تلاعباً بالألفاظ ولعباً بالكلمات. فهو يرى أن كل ما نستطيع معرفته هو ما يدخل مباشرةً في دائرة الخبرة، وأن خصائص الأشياء المُختبرة والظاهرية هي وحدها حقيقة وواقع. ولذلك نقول إن أوكهام يمثِّل انعطافاً حاسماً عن الميتافيزيقا إلى العلم، وعن المجرد والعام إلى المحسوس والخاص. وقد كان بعض أتباعه روَّاداً مرموقين في ميدان العلم الحديث، حيث أسهموا في تطوير العلم ودفعوا به أشواطاً إلى الأمام.

إن الكلاميين المتأخرين زمناً، وكما هو معروف بصورة عامة، يمثِّلون منعطفاً حاسماً في تاريخ الفكر الغربي. وقد جاءت المبالغة في صقل أساليب الكلامية لتكون بمثابة تأنيب للدكتور دنس سكوتس الحاد الذهن، كما كانت علامة تدهور ولربما نهايةً للبحث عن الحقيقة الميتافيزيقية في المذهب الشكِّي.

ولقد كتب ديفيد نولز يقول:

«بوفاة أوكهام (١٣٥٠ م) تمزَّق نسيج فكرٍ عظيم، وأخذت النظرة الفلسفية القديمة تختفي تدريجياً، وأخذت مكانها بعد قرنين من الزمن كانت خلالهما الفلسفة المجردة في حالٍ من غروب، أقول أخلت مكانها لنظرة جديدة وأساليب متنوعة وعديدة أخذ بها العالم الحديث».

«وخلال ذينك القرنين الفاصلين بين وفاة أوكهام وميلاد جاليليو، اكتسحت القارة الأوروبية حركة حقبية بكامل ميادينها، باستثناء ميدان الفلسفة المحضة. وقد تمثَّلت تلك الحركة في المذهب الإنساني لعصر النهضة، وفي التصوف وحركة الإصلاح الديني البروتستينية». ونحن هنا لا نستطيع إلا أن ندرج بين مؤسسي مذاهب الفكر الحديث أراسموس[٩] ولوثر وكالفن، علماً بأن هؤلاء كانوا في بعض جوانبهم بعيدين كل البعد عن الحداثة أو العصرية.

والحق أن الثورة التي هزَّت أركان أوروبا في السنوات الأولى من القرن السادس عشر، ثورة تنتمي إلى التاريخ بصورةٍ عامة، وليس فقط إلى التاريخ الفكري. إنها الحدث الكلاسيكي في الحضارة الغربية، وليس لها من مثيل سوى سقوط الامبراطورية الرومانية والثورة الفرنسية، ولكنها كانت بالإضافة إلى ذلك حركة أساسية من حركات الفكر.

عصر النهضة

عندما انحلت الكلامية إلى زُمَر متصارعة حول الحديث (فلسفة أوكهام) والقديم وحتى حول الرواقية، أطلَّ إنسانيو عصر النهضة متحدِّين قواعد المنطق والميتافيزيقا، ومنحازين إلى جانب الشعر والفيلولوجيا. وهكذا نشهد في ذاك العصر صراعاً مريراً بين الإنسانيين والكلاميين، وقد تجلَّى ذاك الصراع بأوضح صوره بالمناظرات والخلافات التي نشبت بين كلاميي كولونيا والإنسانيين من أتباع يعقوب رويشلين[٣] (Reuchlin)، إذ قذف كل فريق الآخر بأعدادٍ غفيرة من كتب نارية وصفها كُتَّاب خاملو الذكر.

وابتداءً بعام ١٥٠٠ م وحتى عام ١٥٢٠ م عشية انفجار حركة الإصلاح الديني، كانت تلك المناظرات بين الكلاميين والإنسانيين، بالإضافة إلى مؤلفات ماكيافيليي وأراسموس وتوماس وكتَّاب إنسانيين كبار آخرين، بمثابة أقوى مد، مثيراً بلغته الحركة الإنسانية في طول أوروبا وعرضها. ولكي نفهم عمق مغزاها، يتوجب علينا أن نرى فيها ثورةً على جدب «عصر العقل» وقحطه. فقد انعطف الإنسانيون نحو الآداب، واتَّخذوا منها ترياقاً ضد عقلانية الكلامية البالغة في تبلُّد خيالها. ولكن علينا هنا ألا ننسى المباهج التي تطالعنا من العالم الكلاسيكي القديم. ومن الجائز أن تكون نضارة هذه المباهج قد ذوت في عيوننا، لكنها بدت في عصر النهضة كنوزاً من الحكمة تتلفع بكمال الأسلوب. ففي عصرٍ كعصرنا يطوي أموراً، كانت حقائق بديهية، بنسيانٍ متزايد، علينا أن نذكر ونتذكر ما كان للكتَّاب الكلاسيكيين ولأسلوبهم العظيم من أثرٍ ونفوذٍ بالغين. ولا خلاف أن المثل الأعلى التثقيفي الذي تبنَّاه الإنسانيون، والهادف إلى إغناء الفكر الإنساني ثقافةً ونبلاً من خلال تماسِّه مع الآداب اليونانية والرومانية، بقي فعَّالاً حتى القرن التاسع عشر وطوال القرن المذكور، ولا يزال حتى في قرننا هذا ينبض بشيءٍ من حياة قد لا تمتد به طويلاً في الحضارة الغربية. والحق أن المرء يجد فقط في أولئك الكتَّاب الكلاسيكيين أسمى حكمة عبَّروا عنها في كلماتٍ مترفة الجمال، وجرى اختيارها بعنايةٍ فائقة، بل ليشعر أيضاً بأثرها البالغ في شخصية الإنسان، ذاك الأثر الذي لا يستطيع أن يخلفه سوى أعظم الكتب والمؤلفات.

لقد بقي الناس حتى نهاية القرن السابع عشر، يعتقدون بأن البشرية تبلغ أبداً المستوى الذي بلغته الثقافة الكلاسيكية في مختلف ميادينها، كما وأن تجاوز ذاك المستوى بدا لأولئك أمراً مستحيلاً، ولذلك كانوا ينظرون إلى أعظم نقَّاد الكلاسيكية نظرة سخرية ورثاء. أما السبب في ذلك فيعود إلى كمال اللغات القديمة، ولا سيَّما اليونانية، جمالاً واتساعاً ودقَّةً وتعبيراً. كما يعود أيضاً إلى وقارها الطبيعي، وبساطتها الهوميرية، الأمر الذي كان مستحيلاً تحققه في أشد العصور انحلالاً. فهنا وفي مرحلة شباب الجنس البشري، يستطيع الناس أن يجدوا كلمات يعجز البشر في المرحلتين التاليتين من عمرهم أن يجدوا مثيلاً لها بأسلوبها، الذي مع كونه ليس «بالأدبي» لكنه البسيط والطبيعي والبعيد عند كل صنعة أو تكلُّف. فهناك فترة ذهبية في حياة الحضارة، كالفترة الذهبية في حياة الإنسان، وذلك حينما تنصهر عفوية الشباب وحكمة النضوج في بوتقةٍ واحدة، فيتدفَّق حينذاك أعظم قوى الفكر وأجمل أساليب التعبير. كذلك كانت حال اليونان وروما ونظرة أوروبا إلى عصور الكلاسيكية. ومن ثم تحوَّل

الإنسانيون إلى التاريخ وإلى الفنون التشكيلية، حيث دفعوا مواكب العلوم الإنسانية أماماً بواقعيةٍ أخذت تتغلغل في النسيج الأصيل الذي نُسجت من الخبرة البشرية. وقد كانت الحرية الإنسانية في جميع جهودها المكثفة والعريضة، من تاريخية وتثقيفية، تهدف إلى تحقيق وحدة ثقافية، ووحدة الشخصية الحضارية. إنها الإنسان المالك حكمة، الإنسان الذي مدَّنته التقاليد، وفصَّلته الآداب. وهو لا يشبه أبداً الشاعر الحديث المعتزل والمنسلخ عن مجتمعه، بل يشارك ويشترك في جميع أوجه النشاط الاجتماعي، كزعيم سياسي وكرجل إداري. إنه يسهم مع الآخرين في إغناء التراث الحضاري، ويدرك الطابع المشترك للحضارة، ويعرف أن الجهد الفردي المحض غير قادر على تقديم سوى أقل القليل للتراث الإنساني. وهكذا ننتهي إلى القول بأن الإنسانيين كانوا بالنسبة لعصر النهضة كلاسيكيين بكل ما لكلمة «الكلاسيكية» من معنى.

ولقد أحسَّ مارتن لوثر[٣] بتأثير أتباع مذهب أوكهام الإنسانيين، وأيضاً بأثر مناهضيهم الدينيين القائلين بالمدخل اللامعقول أو الصوفي إلى الله. ولما كان لوثر قد رفض اللاهوت الكلامي بما له من أرضيةٍ فكريةٍ شاحبة، ووضع كنقيضة له الحياة العاطفية الباطنية، فإنه بذلك أطلق تيارات من جيشان شعبي لم تشهد له شعوب تلك البقاع مثيلاً، الأمر الذي يجعلنا نشهد ملمحاً من قيام عملاء هنري الثامن بإحراق مؤلفات سكوتس في أوكسفورد.

ويطالعنا كذلك في ذاك العصر إقدام السلطة البريطانية على فصل الكنيسة الإنكليزية عن البابوبية، وقد رافقت ذاك الفصل توجيهات ثقافية ترمي إلى تغيير منهاج التربية والتعليم، فجرى تحريم دراسة القانون الكنسي، وتشجيع دراسة الثقافات من يونانية ولاتينية وعبرية، وكذلك الرياضيات والطب. كما أسقطوا خلاصة المذهب الكنسي للقرون الوسطى وأحكام بطرس لامبارد، وشجعوا على قراءة الكتاب المقدس قراءةً مباشرة، وعلى دراسة أرسطو والمنطق بمساعدة الكتَّاب الإنسانيين، مُطرحين جانباً «القضايا التافهة والشروح الغامضة» التي وضعها الكلاميون.

ويبدو أنه من الضروري أن نطرح جانباً ما يدعوه المؤرِّخون بأسطورة عصر النهضة، حيث يزعُمون أن ذاك العصر لا يزال حياً بالرغم من النقد الشديد الذي وجِّه إليه. فهم يقولون إن القرون الوسطى كانت حقبةً من ظلام كثيف لم يتجاوز نشاطها الفكري الاستدلال العابث العظيم، وأن عصر النهضة في القرن الخامس عشر جاء بمثابة خلاص عجائبي من الهالة في جميع الميادين، حاملاً معه النور والعلم والاختراع إلى أوروبا. ولكن تلك الأسطورة بعيدة كل البعد عن الواقع والحقيقة، ولا سيما فيما

يتعلق بالعلم والتكنولوجيا. فالإنسانيون لم يسهموا بتاتاً في إنجاز أي شيءٍ في ذينك المجالين. ففي الفيزياء الحديثة، كانت جهود الكلاميين الباريسيين في أواخر القرون الوسطى كجهود جان بوريدان ونقولا أوريسم وألبرت ساكسوني أوفر ثماراً من جهود الإنسانيين في عصر النهضة. فلقد كان الكتَّاب والمفكرون الإنسانيون مدمنين على دراسة المؤلفات القديمة، ونهجوا نهج أرسطو وجالين في كل حقل، واقتفوا أثر الكلاسيكيين مستسلمين صاغرين. وهناك أمثلة مذهلة على رفضهم التعديل للأفكار الكلاسيكية على أضواء الخبرة الجديدة. أما فيما يختص بالتكنولوجيا، فإن بُناة الكاتدرائيات والساعات حافظوا على عبقرية ميكانيكية حية، تجاهلها علماء القرون الوسطى وعصر النهضة معاً، حتى قام العلم الحديث فاحتضنها ونهل من عطائها.

يبدأ العلم الحديث قرابة نهاية القرن السادس عشر، حيث قاد مواكبه نخبة من العلماء يمثِّلون نهجاً من الفكر مختلفاً عن نهج الإنسانيين. أما إذا قال أحدهم بأن أولئك العلماء هم جزء من «عصر النهضة»، فعندئذٍ نقول على الأقل، إنهم ليسوا من أبناء الحركة ذاتها التي أنجبت مايكل أنجلو ومكيافيللي وأراسموس[١٠] والقديس توما ومور.

إن الإنسانيين قد أنجزوا ما يكفي، ولا حاجة بنا إلى أن ننسب إليهم آفاقاً لم يحلموا بها أبداً. وبادىء ذي بدء نقول أن ما يُدعى بـ «عصر النهضة» قد وسَّع نطاق الأفكار الأوروبية سعة هامة وجديرةً بالاعتبار، وأن هذا العامل الكمِّي المحض، كان بالفعل أشهر المتغيرات الفكرية في عصر النهضة. فقد جرت استعادة الكثير من تراث العتاقة، وجرى نبش العديد من المنجزات الحضارية من مكامنها، حيث تُرجمت من اللغة اليونانية أو العبرية وروجعت ودقِّقت وشُرحت وعُلِّق عليها. وقد اشتمل التراث المُستعاد على عددٍ من أجزائه المكبوتة أو المنسية، بسبب عدم توافقها وأمزجة الفكر التي سادت بعض العصور، وذلك كفلاسفة اليونان الغريبي الأطوار وكالعلماء المرفوضين. وهكذا غدا لوكريتيوس والأبيقوريون والرواقيون والفلاسفة الغامضون والشكِّيون، ومختلف ثمار فكر الحضارة الهلينية وآدابها كالفلسفة النسكية والكابالا[٥٧] اليهودية، بمتناول الأيدي ومحطاً للاهتمام.

وقد استهوى الإنسانيين الإيطاليين أيضاً النبش عن الماضي، الأمر الذي أكسبهم بصيرةً تاريخية نافذة إلى العالم القديم، وذلك من خلال الأرخيولوجيا (علم الآثار القديمة) وسواها.

إن الفلسفة الشكية المعقدة والرفيعة المستوى، هي نِتاج سلسلة طويلة من

الأفكار والمعرفة، فمن العسير على الذي يأخذ بالمذهب الشكي أن يعتبر فكرةً واحدةً فقط هي الصائبة. إنها نِتاج الحس التاريخي، ومعها يصبح تصور كلمات أخرى وأساليب أخرى أمراً ممكناً. ولم يلاحق الإنسانيون الإيطاليون، كمثلٍ أعلى، مذهباً واحداً أو أيدلوجية واحدة، بل عاشوا عيشاً طابعه الأناقة والترف، إذ كانوا يقولون بالحياة (العيش) كإنجازفن. وقد حاولوا صقل الشخصية بتطوير جميع ملامح الطبيعة البشرية، وإيجاد تناسق بينها بواسطة الزي الذي كان في جوهره أدبياً ومن خلال تناغم كلاسيكي الجوهر. وهكذا جعلوا من الإنسان مركَّباً من العديد من الأفكار ومحاذراً للدغماتية، فأمسى الإنسان مجموعة مختارةً من الفكر المتماسك بواسطة المبادىء الجمالية. والحق أن التحسس بالفن والجمال ـ هذان الملمحان الشهيران من ملامح عصر النهضة ـ إنما كان نتاج حالةٍ فكرية معقَّدة حلَّت محل حالةٍ أبسط منها. وفي عصر النهضة لم تظهر أية عقيدة جديدة أو أسلوب بحثٍ جديد، بل كان إنسان ذاك العصر هانئاً بوفرة من الأفكار القديمة المانعة.

ومن جهةٍ أخرى كان إنسان عصر النهضة مخلوقاً رفيع الثقافة بالغ التعقيد. لقد كان شاكّاً، حاذقاً في اللغات، ومطَّلعاً على آراء ونظريات موفورة التنوُّع وفقاً لأساليب عديدة للتعبير عن تلك الآراء والنظريات. والحق أن ذاك الإنسان يبدو لنا الآن جذّاباً وطريفاً بصورةٍ مدهشة، وبسيطاً في فكره وتفكيره. فقد بقي متمسِّكاً بالكسمولوجيا والفيزيا وبالفيزيولوجيا والسيكولوجيا التقليدية. وهو أيضاً لم يعتقد فقط بعدم دوران الأرض، وبأن النجوم مخلوقة من لاشيئية نصف شفَّافة، بل كان يعتقد أيضاً بالعناصر الأربعة وبالأمزجة الأربعة، وبأن مركَّب تلك الأمزجة يحدِّد طبع شخصية الإنسان. كما كان يعتقد أيضاً بأن ثمة تواصلاً بين الكون الأكبر للطبيعة وبين الكون الأصغر للنفس البشرية، وأن الزمرد مثلاً يحمي التبولة، وأن قعقعة الأمعاء مرتبطة بالرئة. كما حلم بالكيمياء السحرية (الخيمي) أي بتحويل الحجارة إلى معادنَ ثمينة، كما آمن بالقوى السحرية للكابالا بحروفها وأرقامها. وهكذا نشهد السحر والشعوذة يحيطان بفلسفة عصر النهضة، كما أن الحدود بين هذه وذينك كانت غير واضحة. زد على ذلك أن الطب لم يتقدم خطوةً واحدة منذ عهود العتاقة.

وزبدة القول أن الثورة العلمية جاءت متأخرة، علماً بأن العديد من المؤرخين يذكِّروننا بأن عالم الإنسان القديم، أسلوباً ونهجاً، كان أكثر انسجاماً مع الانسان من عالمنا الحديث. ومع أن آراء وشروحات ذاك العالم، لم تكن صائبةً لسوء الحظ، لكن الطبيعة البشرية كانت ترتاح إلى الكثير من ملامحها ووجوهها. وقد قال الأستاذ لويس

يصف العالم القديم بصورته المنبوذة «إنه العالم الصغير للإنسان»، ولكنه كان عالماً أكثر اتحاداً وأوثق رباطاً بين الإنسان والطبيعة، وأشد شعوراً بأن الإنسان هو محور الكون ومركزه. لقد كان عالماً شاع في رحابه أمن وأمان انطولوجيان ووحي بالجمالية أشد مما هو شائع منها في عالمنا، لكن ذاك العالم كان مرغماً على التراجع ليفسح الطريق أمام عالم آخر، عالم كانت أخطاؤه في ميدان العلوم أقل فداحةً من أخطاء العالم القديم.

الإصلاح الديني

مهما قيل ويقال عن فضل وأثر فلاسفة الجامعات وكبار الأدباء في القرون الوسطى، فإن الدين المسيحي هو الذي تغلغل عميقاً في الحياة الشعبية طِوال تلك الحقبة. فكل وجهٍ من وجوه الحياة تشبَّع يومذاك بالمسيحية، التي حددت حتى إيقاع الزمن بأيامها المقدسة (الإجازات Holy Days- Holidays) وحددت أيضاً أشكال الهندسة المعمارية والفن، وكذلك بنية الفكر الشعبي. فلنتأمل فقط بالسيطرة المحسوسة التي مارستها الكنائس والأديرة والكاتدرائيات والمواكب الاحتفالية، وفي النواقيس التي كانت برنينها تغمر مجتمع القرون الوسطى.

ونحن لا شك نخطىء خطأً فادحاً إذا اعتقدنا بأن القرون الوسطى كانت تمثِّل «عصر الإيمان»، فذاك العصر كان مرحلةً تاريخية، أطلقت خلاله شعوب بربرية طاقاتها الوحشية التي هدَّدت بإسقاط كل نظام. فانسحب الورع لائذاً بالأديرة، حيث كان المشاق حتى في الأديرية للحفاظ على بقائه. ونشهد بذلك حاجة تلك الحقبة إلى الإصلاح الديني. فنظام إقطاع غليظ نظَّم الكنيسة، ورافق ذلك تضاؤل البابوية مركزاً وهيبة. وأخذت الطبقة الدنيا من الشعب، تلك الطبقة المتدفقة حيوية ونشاطاً، تقذف المجتمع بين حينٍ وآخر ببعض أبنائها الذين كانوا يجاهرون دون وجلٍ أو خوف بمعتقداتٍ مخالفةٍ لمعتقدات الكنيسة. وغدا رجال الدين المسيحي موضوعاً لسخرية الشعراء وواضعي الأغاني الشعبية، وأمست اللذائذ الحسية والتغني بها أمراً شائعاً ومألوفاً. وكان أبرز الكتَّاب في ذاك المضمار، ولا سيما قرابة نهاية القرن الثالث عشر، «جان دي مين». فكتابه الشهير بعنوان «الرومانس Romance والوردة» كتاب لاذع السخرية من الإكليروس، وغارق في الهيدونية (عبارة اللذة) وغير أخلاقي في نظرته إلى الحب الجنسي. وهذا الأمر لم يكن غير مألوف آنذاك، بل إنه كان الأنموذج بالنسبة للأدباء. ولكن حتى في حال الاعتراض على الكنيسة والإكليروس، كان من

المستحيل على أي مفكر أو أديب الخروج عن نطاق الدين. فالدين كان يومذاك يحتوي الثقافة بأكملها، ولم يكن يراود مخيِّلة أي إنسان الخروج من دائرته. فالمعتقد العام والولاء التام كانا مسيحيين سدنة ولحمة. ولقد كان بمستطاع المرء حينذاك أن يتلوَّن بلونٍ أو بآخر من ألوان المسيحية، وأنه يهاجم مسيحيين من غير لونه، ولكن لم يكن بتاتاً من المعقول أن يكون مناهضاً للمسيحية أو غير مسيحي.

ولا خلاف أن عصر النهضة قد مد بآفاق الفكر الأوروبي، وأوجد له مناظير كلاسيكية معينة (كالأبيقورية) وغريبة على عقائد كنيسة القرون الوسطى. ولكن تلك الآفاق والمناظير لم تؤثر سوى في القليل من مثقَّفي ذاك العصر، علماً بأنها كانت رائعة ونفيسة. زد على ذلك أن مؤلفات الإنسانيين المناهضة للمسيحية كانت من حيث الكم مبالغاً فيها، فهي في الواقع لم تكن بالعديدة. والحق أنه لم يوضع أي أساس فكري لمناهضة المسيحية قبل القرن السابع عشر. فقد كان ثمة حلم غامض بإيجاد دين شامل للإنسانية يحتوي على الحقائق الجوهرية للأديان السماوية الثلاثة، وذاك الحلم هو بمثابة إرهاصٍ بالمذهب الربوبي (Deism) القائل بالإيمان بالله فقط. ولقد شهدت فلورنسا ـ خاصة في أيام ميكيافيللي ـ عدداً من الملاحدة الجريئين الذين جرفتهم تيارات الأفكار الأبيقورية والرواقية لألوهية ذاتية ومتعالية.

وقد جاء أراسموس، كرائدٍ للمفكرين والأدباء الإنسانيين ليعرض مفهومه الخاص للمسيحية، علماً بأن مفهومه المعروف لم يكن أقل تُقىً وورعاً، بسبب ثورته على لاهوت الكلاميين العقلاني وعلى روح الأديرة الرهبانية.

وابتداءً بعام ١٥٢٠ م وحتى عام ١٥٤٠ م، غدت ألمانيا المسرح الرئيسي والوحيد الذي استأثر باهتمام أوروبا وشدها إليه. فالضربات التي سدَّدها مارتن لوثر إلى البابوية، تردَّدت أصداؤها في جميع بقاع أوروبا وصدمت نفوس شعوبها بشحنات هائلة من الإثارة والجيشان. ونود هنا ألا نُجيِّر ذاك الحدث تحليلاً ووصفاً، وذلك بغية أن نخلص إلى القول أن البروتستينية تصلَّبت، فأمست بدورها مذهباً شديد التزمُّت وبعيدةً عن كل تسامح. وهكذا ما كاد يطل عام ١٥٤٠ م، حتى أطلت معه بدايات الحروب الدينية من خلال الصراع الدامي بين الكلفينية ومناهضي الإصلاح، الأمر الذي أسفر عن خيبة آمال العديد من المفكرين الأوروبين الذين، على الرغم مما أثارته ثورة لوثر في نفوسهم من مشاعر إيجابية، سرعان ما تبيَّن لهم أنها ثورة عقيمة لم تسفر إلا عن دغمائية جديدة وملاحقة الهراطقة واضطهادهم. فتدمير البروتستينية للفن المرفوق بالانفجارات المشؤومة من الاقتتال الطائفي بين أبناء الطبقات الدنيا، دفع بالجمهرة

الغالبة من المفكرين إلى الانسلاخ عن البروتستنيتية بعد أن كانوا متعاطفين معها خلال الحرب التي شنَّتها على الفساد في الكنيسة ورياء إكليروسها.

ومع ذلك كله، فنحن لا نستطيع أبداً إنكار الأهمية الروحية لنهج الكلفينية[٢٣] واليسوعية[٥٨] وانضباطهما، حيث ارتفعتا بأتباعهما إلى ذروة الحماسة، الأمر الذي تبدت آثاره واضحة خاصة لدى الطبقات الشعبية.

ولم تقتصر منجزات حركة الإصلاح الديني على ابتداع مذهب أشد حماسة وأقل تسامحاً، فالبروتستينية بذاتها ظاهرة تشير إلى نضوج الدولة المتنامي، وتدل على تزايد قوى الروح القومية. فقد دعمت مركز الدولة المستقلة ذات السيادة بإسقاطها كل تقليد يحد من السلطة الملكية، وساندت الروح القومية بتحريرها من ازدواجية الولاء، ولا سيما الولاء للكنيسة الكاثوليكية العالمية. وهي بإشعالها للحروب الأهلية داخل أوروبا، وبإشاعتها للارتباك والفوضى نتيجةً لتلك الحروب، أرغمت الدولة على إعادة النظام وعلى تحديد قواعد العقيدة ومتطلِّباتها. وهكذا كان للإصلاح الديني أبلغ الأثر في السياسة، حيث جاءت نظريات تقول بسيادة الدولة وبحق الملوك الإلهي، لتقابل نظريات أخرى من كلفينية ويسوعية تنادي بحق الانتفاض والثورة. وقد سعت كل طائفة من الطوائف المذهبية إلى فرض سيطرتها على الدولة الزمنية، لتنفيذ قرارات البابا أو المطران. وغدت فرنسا في العقود الأخيرة من القرن السادس عشر ميداناً لحرب أهلية ضارية. ولكن على الرغم من أن أوروبا عانت الأمرَّين من طغيان سلسلة من ملوك طغاة ينتهزون الفرص ويستأثرون بالسلطة ويقيِّدون الحريات، غير أن تعاطفنا مع أولئك الملوك يبقى أشد من تعاطفنا مع رجال الإكليروس الذين لطَّخوا وجه أوروبا بتعصُّبهم الدموي. وهكذا نرى أن الدولة الحديثة نشأت عن إفلاس الكنيسة.

ولا خلاف أن انفجارات الإصلاح الديني مزَّقت الوحدة الدينية إرباً إرباً، وقذفت بأوروبا إلى متاهات الفوضى والاضطراب، وولَّدت مذهباً شكِّياً ترعرع على اشمئزاز المفكرين والأدباء من التعصب اللاهوتي، كما أُطلقت أوروبا من عقالها لتسير بخطى متعرجة نحو التسامح. لكن المذهب الشكي احتاج إلى وقت ليس بالقصير ليغدو مقبولاً كأساس للنظام السياسي، غير أن الأوروبيين توفَّقوا فوضعوا مناهج تمكِّن الأيديولوجيات السياسية المتصارعة من النشاط داخل إطار نظام سياسي واحد دون أن تنجم أية كارثة عن أنشطتها. وبذلك أوجدت الحضارة الغربية ـ وببراعة فائقة ـ أهم حجر زاوية للنظام السياسي الذي عرفه الإنسان منذ أقدم العصور.

بدايات الفكر السياسي الحديث

يُعتبر جان الذي عاش في العقود الأخيرة من القرن السادس عشر، أعظم مُنظِّر في الفكر السياسي. غير أن اعتقاده بالسحر والشعوذة، بالإضافة إلى أفكاره المشوَّشة وغير المنتظمة، تذكِّرنا بأن عصر جان بودين كان لا يزال بعيداً عن عصر التنوير. ومن المدهش أن نرى ذاك المفكر السياسي يتقدم، فيشير في أحد كراريسه إلى نظريات اقتصادية، لم يُقدَّر لها أن تتضح مذهباً ونهجاً إلا بعد وفاته بما يقارب القرنين. وقد انضم جان بودين[٤] إلى مونتين في مناظراته القائلة بأنه لها طائل من وراء بحث الدين ومناقشة أركانه ومذاهبه، وأن التسامح وحده الطريق الممكن سلوكها. والحق أن شهرة بودين تعود أساساً إلى مباحثه في سيادة الدولة. ولقد قال إنه لم يتقدمه أي مفكر كان له المفهوم الواضح والصحيح بالنسبة لمبدأ سيادة الدولة، كالمفهوم الذي وضعه هو بالذات. وشنَّ هجمات شعواء على أرسطو، الذي يعتبر منبع الفكر السياسي الكلاسيكي، غير أنه استخدم العديد من نظريات أرسطو ومقولاته. وإن من أبرز نظريات بودين، نظريته القائلة بأنه في مكان ما من النظام السياسي تكمن سلطة مطلقة سرمدية، سلطة غير قابلة للانقسام وغير محدودة ودائمة ويمارسها العاهل، وتستمر وتبقى بعد وفاته، وهي بمثابة تجريد مستعصٍ على الهدم ومعهود به إلى الدولة.

ولقد أثَّرت في بودين الاضطرابات والفوضى التي عاشتها الحكومة الفرنسية في عصره. وعلى الرغم من تشوُّشه وافتقاره إلى مسار منتظم في عالم الفكر، غير أنه توصَّل إلى نظريات أمست بالغة الأهمية بالنسبة للمستقبل.

وهكذا كُتب لدولة فرنسية جديدة أن تنبعث من فوضى القرن السادس عشر. ومع أن تلك الدولة كانت على جانب شديد من القوة وذات نظام مطلق، غير أنها كانت أرحب صدراً وتسامحاً، وتضم عدداً من المذاهب المتباينة وقادرة على تدعيم النظام وإشاعة الأمن، وعلى دفع عجلة التقدم الاقتصادي في بقاع واسعة من بلادها.

وقبل سنة واحدة من وفاة بودين، استطاع الأمير هنري النافاري أن يستعيد للملكية وحدتها في فرنسا، وأن يخمد الحروب الأهلية الدينية، وأن يصدر في عام ١٥٩٨ م المرسوم المعروف باسم مرسوم نانت الذي وضع حدّاً لتلك الحروب.

وقد تمكن ذاك الملك القوي البارع من أن يضع، قبل اغتياله عام ١٦١٤ م، الأسس لدولة المستقبل الفرنسية القوية والمرهوبة الجانب.

وهكذا ما كاد فجر القرن السابع عشر يطل حتى وجدت أوروبا تقف على عتبة

حقبة من تغيُّرات جذرية لم يشعر بإرهاصاتها سوى عقول فذَّة كعقل بودين. ولم تكن الدولة ذات السيادة وذات النظام الملكي القوي والقيادة الملكية الحازمة، أقل تلك التبدلات شأناً. فجان بودين كان يرى الترابط الوثيق بين الدولة الزمنية القوية وبين التسامح الديني، ويرى أيضاً أن ذاك الترابط هو وحده القادر على استعادة الوحدة الوطنية وعلى وضع خاتمة للحروب الأهلية الدينية.

وفي ذاك العهد طلع أيضاً الدكتور آراستوس(٩) الألماني بنظريته المعروفة الآن باسم الأراستوسية، والقائلة بسيادة الدولة الزمنية حتى في ميدان الدين.

والحق أن ذهن بودين يثير العجب والاندهاش، فلقد حاول هذا المفكر أن يضع فلسفةً للتشريع. إذ قام بجمعٍ ومقارنة وتحليل القوانين المعروفة في زمنه، وقد جاء منهجه في ذاك الميدان مماثلاً لمنهج أرسطو، إذ انطلق من ثقةٍ جديدة بالبحث العلمي الحديث وبالمؤسسات الإنسانية. وهكذا ينتصب أمامنا بودين كرائد مشوَّش الملامح من روَّاد عصر التنوير. ففي عصر بودين، وفي بودين بالذات نرى فجر حقبة جديدة، لكن ذاك الفجر كان لا يزال مشوباً بظلال قديمة. وقد جاء المذهب الإنساني في عصر النهضة يضم قواه إلى قوى البروتستينية، وليهاجم السلطة الدينية التقليدية، وليقوِّض أركان أساليب التفكير ومناهجه، على الأقل في البلدان التي تحوَّلت إلى المذهب البروتستيني. أضف إلى ذلك أن التبدل اتسع نطاقه ليشمل أموراً أخرى، الأمر الذي يبدو واضحاً من نظرية الجمعية المعروفة باسم «جمعية يسوع الجديدة»، التي جاءت بمثابة رد على حركة الإصلاح الديني. وإن ثمة ملمحاً بارزاً ومشتركاً بين ذينك العدوين اللدودين، اليسوعيين والكلفينيين، ويتمثَّل هذا الملمح في اندفاع أتباع المذهبين إلى ردم الهوة الفاصلة بين الحياة العملية والحياة التأملية. لقد وضع أفلاطون ومفكرو اليونان الآخرون حياة الحدس في مرتبةٍ تعلو حياة العمل، وكانوا يميلون إلى الفصل بينهما. وقد جاءت الرهبانية في القرون الوسطى مشدِّدة على الفصل بينهما.

وكانت هيئات التدريس في جامعات القرن الثالث عشر تضم عدداً من الأساتذة الرهبان الذين هجروا الأديرة، لكن أولئك الرهبان كانوا يعتقدون دائماً بأن الميتافيزيقا واللاهوت يسمُوان على كل موضوع عملي. ومن ثم جاءت صوفية العقود الأخيرة من القرون الوسطى لتشدِّد على هدوء النفس وطمأنينتها. وكان الإنسانيون كثيراً ما يبرزون في سلوكهم صورة مثلهم الأعلى للمتعة الجمالية، ولكن موضوعاً هاماً استأثر باهتمام عصر النهضة الإيطالي، وأعني به تبرير الحياة العملية، واحترام قيم العمل في ميداني السياسة والتجارة ومختلف مجالات الأعمال الأخرى.

إننا نجد في ثورة مذهب الفعَّالية(٥٩) قاسماً مشتركاً مع جميع الثورات التي شهدتها تلك الحقبة. إذ أن جميع ثورات ذاك العصر كانت تقول بنضوب دماء الكلامية وهرائها، وكان الكلاميون محطاً لتأنيب رجال الفكر على انسلاخهم عن الواقع والحقيقة. وهكذا أمست الأنظمة الرهبانية عرضةً للانتقاد الشديد وقد أُلغيت حتى في البلدان الكاثوليكية، وغُمر جون كالفن بالمديح بسبب ارتفاعه بالعمل الدنيوي إلى مرتبة كريمة لم يبلغها أبداً من قبل. وسرعان ما أصدر فرنسيس بايكون نداءه الداعي إلى استخراج الحيوية منه الفنون الميكانيكية، وإلى تحرير العلوم من جدل الكلامية العقيم. وبادر اليسوعيون، رجال العالم والواقع، ومستشارو الملوك وجوَّابو الكرة الأرضية بأركانها الأربعة، إلى توظيف كل حمياهم الدينية في العمل الدنيوي، وصهر النظرية والتطبيق في بوتقة واحدة، ومزج العمل بالتأمل أو الحدس.

وأخيراً جاء ميكيافيللي وأراسموس ومور، فجعلوا من السياسة علماً مستقلاً قائماً بذاته.

العصر الباروكي

وهكذا، فأينما وحيثما وجَّهنا أنظارنا، نشاهد في نهاية القرن السادس عشر علائم انحلال منهاج عظيم. ونحن لا نريد من وراء قولنا الآنف الذكر أن يُفهم أن الثوار على ذلك المنهاج قد رفضوه جملةً وتفصيلاً. فالدراسات الحديثة قد أكدت بشدة على أن جذور لوثر الفكرية تمتد إلى القديسين بولس وبرنار وصوفيِّي القرن الوسطى وأوكهام وأتباعه. أما في حالة كون كالفن أشد من غيره في مهاجمة المعتقدات التقليدية، فلأن كالفن كان عالماً كلاسيكياً بارزاً حاول أن يُرسي اللاهوت المسيحي على الكتاب المقدس. زد على ذلك أن الإنسانيين كانوا يبدون إعجاباً أعمى بما خيِّل إليهم أنه المنهج العظيم. وهنا علينا أن نلاحظ أن الثورة العلمية مدينة ببعض الشيء للماضي، علماً بأنها شقَّت لها مجالات جديدة. فمعظم روَّادها العظام كـ «كبلر وجاليليو وبايكون وديكارت» كانوا شديدي الإعجاب بأفلاطون، وذلك إذا لم نقل أرسطو. ومع ذلك نعود إلى القول، أن المنهاج العظيم كما كان مألوفاً لدى معظم الجامعات، كان يحظى بالقليل من الاحترام خلال القرن السادس عشر، الذي شهد ثورةً على ما كان مفكِّرو ذاك القرن يعتقدون بأنه أساليب أنموذجية للفلسفة الكلامية ومناهجها. كما أن فلسفة أرسطو التي بقيت مسيطرة على الفكر الأوروبي منذ بدء القرون الوسطى لم تكن تقابل بارتياح، إذ أن المفكرين كانوا يبحثون عن نظريات ومركَّبات جديدة.

وفي نهاية القرن السادس عشر، برز مفكر فرنسي عظيم الشأن هو مونتين[١٩] الشاك والمحلل، والذي اقتسم مع شكسبير المتأثر به، آفاقاً هائلة الاتساع من الفضول والاهتمامات بالطبيعة البشرية من أجل الطبيعة البشرية. وكان مونتين ينادي بالتحرر من ضيق الأفق ومن الدغماتية، ويجد سعادته في التناقض، ويأنف من الفذلكة لا بل يكرهها، فقد كان حقاً ثمرة المذهب الإنساني في موسم نضج عصر النهضة. ومع أنه كان منغمساً في الكلاسيكيات، غير أنه لم يكن عبداً لها، إذ استخدمها فقط وفقاً لأساليبه الخاصة. وقد أخذ بالشكية في ميدان الفلسفة واقترب في نظرته الفلسفية من فلاسفة قدماء كـ «بيرو». وقد استهوته في إحدى مراحل تطوره الفلسفة القديمة التي أعيد اكتشافها ولا سيما الدين الرواقي، كما تبدَّى في مؤلفات سينيكا ودراماته. لكنه لم يتوقف طويلاً في موقع واحد من مواقع الفكر. ففي أعماق ذاك الكاتب العظيم ـ الذي سحر بأبحاثه العميقة العديد العديد من القراء ـ كان يكمن قدر ضخم من الفلسفة الكلبية[٦٠] (Cynicism) في الطبيعة البشرية والأوضاع الإنسانية. ونحن مع اعتقادنا بأن الهجمات العنيفة التي شنها مونتين على حماقات الجنس البشري وانحرافاته، والتي ويمكن أن تكون على أعمق درجة من الحكمة، لكننا مع ذلك لا نستطيع إلا أن نلمس فيه نزعة شديدة إلى التشاؤم. وعلى الرغم من أنه تحصَّن بالإيمان الرواقي، القائل بأن طريق الخلاص بالنسبة للفيلسوف إنما يتمثَّل في الفهم والاستقلال في الرأي موضوعيةً وتجرداً، غير أن فلسفته لا تبعث على الكثير من الأمل في النفس البشرية. ولذلك فليس ثمة إنسان يمكن أن يعتبره رسولاً للتفاؤل والتقدم. فنفس مونتين كانت تطفح اشمئزازاً من سلوك البشر، الذين كانوا يقتتلون بسبب آراءٍ لا يؤمنون بها، ويقترفون الجرائم لا تجاوباً فقط مع قسوة فطرة أو وحشية سلوك، بل أيضاً بسبب الرياء والنفاق. وهكذا نسمعه يتساءل بمرارة قائلاً: «هل نستطيع إمكاناً، أن نتصوّر أي كائن يثير في نفوسنا مثل ذاك الشعور من السخرية، كذاك المخلوق التعيس البائس المعروف بالإنسان»؟

ولا خلاف أن منبع تشاؤم مونتين هو الفلسفة الشكية التي سيطرت على نظرته إلى الوجود.

لقد كان مونتين يعتقد بأن الإنسان المسترشد بحواسه العاجزة عجزاً تاماً، قد قطع كل تواصل له مع الكينونة. وأن البشر إذا اعتقدوا بأنهم كائنات عقلانية، فاعتقادهم ذاك ليس بأكثر من كونه أحد معتقداتهم الباطلة، والنابعة من انخداعهم النفساني وأوهامهم الذاتية، وأن الحكيم الحكيم هو ذاك الذي يعلم حق العلم بأن كل

ما قد يتعلمه إنما يكشف فقط عن جهله. فإذا كان ثمة من يعتقد بأن المنهاج الغربي العظيم، هو منهاج معقول ومتفائل بالعقلانية، فإنه من العسير علينا ألا نعتقد بأن المنهاج المذكور آنفاً لم يفقد مع مونتين وقتياً تلك النظرة إليه.

وإذا كان مونتين على الرغم من اعترافه بأنه كاثوليكي المذهب يخنق الدين بحبلٍ من حرير، وبأنه كان أيضاً رواقياً أكثر من كونه مسيحياً، وعمل على تأقلم الأخلاقيةَ الوثنية في فرنسا، فإنه مع ذلك كله لربما كان يمثِّل إرهاصاً هاماً من إرهاصات عصر التنوير. فمونتين بآرائه ونظرياته كان عاملاً أساسياً في إشاعة «الفجور» الذي انتشر سراً في فرنسا خلال القرن السابع عشر، وأفضى إلى القول بالربوبية (Deism) والإلحاد اللذين عرفهما القرن الثامن عشر. ولكن شكِّيته وهجماته على العقل، واسترخاصه للطبيعة البشرية، قيمة وفاعلية، كل ذلك لم يكن ليتفق والعصر الذي أعقبه، عصر العقل. فاكتشاف النظام في الطبيعة أنقذ العقود الأخيرة من القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر من مذهبي الربوبية والإلحاد معاً وأعاد لها الإيمان، ولكنه لم يكن تماماً الإيمان التقليدي القديم. وهكذا فإننا نعتبر جيل مونتين، بمثابة جسرٍ يربط بين عصر يحتضر وآخر يكافح ليرى النور.

لقد عاصر مونتين الحروب الدينية وشهد مجازرها الوحشية، فانعطف يطلب الخلاص لدى الرواقية ولدى الكلاسيكيين. وكانت شكِّيته المهذبة والمصقولة تخفي وراءها روحاً حساسة، يمزقها الألم لما تشهده من عنف معاصريها وحماقاتهم. وكان يتساءل في قرارة نفسه عن الأدلة التي توفَّرت لدى أولئك المحاربين على صحة معتقداتهم. ولقد سخر من البروتستنت الذين زعموا بأن الوفاق بينهم وبين الكاثوليك أمر يسير المنال إذا احتكموا إلى الكتاب المقدس. فمونتين كان قانعاً بأن ذاك النوع الجاهل والمشاكس من البشر، يختصم حول كل سطر لا بل كل حرف من حروف العهدين القديم والجديد. وقد اتخذ المطران الورع بوسيه فيما بعد، مما قاله مونتين، حُجَّة على البروتستينية. وأخيراً انحاز مونتين إلى جانب أولئك الكاثوليك الذين كانوا ساسة أو واقعيين، والذين كانوا مستعدين للذهاب إلى أقصى حدود التسامح الممكنة. واتخذ جانب العامل البروتستيني هنري النافاري الذي أبدى استعداده للتخلي عن بروتستينيته، إذا كان في ذلك السبيل وضع نهايةٍ للحروب الدينية الأهلية. ومن الثابت أن مونتين زار هنري الرابع، ولربما كان له شيء من تأثير في غرض العامل المذكور لاستعداده للعودة إلى الكاثوليكية.

ويعتبر مونتين كاتباً أنموذجاً للعصر الباروكي. ويُطلق المصطلح «باروكي» على

أسلوب من الفنون كالتصوير الزيتي والهندسة المعمارية والنحت والموسيقى أيضاً. لكنهم وسَّعوا معناه ليشمل أيضاً الآداب وكامل نتاج الفكر البشري الأوروبي في ذاك العصر، عصر ما بعد عصر النهضة، أو بمفهوم آخر عصر ما بعد حركة الإصلاح الديني، والذي يبدأ قرابة العام ١٥٧٠ م ويمتد حتى عام ١٦٥٠ م. علماً بأن العلماء يختلفون على بضع سنوات في تحديد مدة العصر الباروكي، الأمر الذي لا يثير الدهشة، نظراً لما يشتمل عليه العصر المذكور من ظاهرات فكرية وأدبية وفنية بالغة التعقيد، وبسبب ما يغطِّيه من أقطار مختلفة ومجالات حضارية شتى. ولكن ثمة اتفاقاً شبه إجماعي على مفهوم المصطلح الباروكي ومعناه، فالمصطلح الباروكي يمثِّل على الأقل أفضل مدخل لنا لفهم فكر تلك الحقبة وأساليبها. ولا خلاف أن كانت ثورةً شاملةً على الكلاسيكية المحضة، ولها بعض ملامح جامحة لا بل وحشية ومتمردة، تشكِّل بعضاً من إرهاصات رومانسية القرن التاسع عشر. لكنه كان على كل حال حركة إبداع مدهش في ميادين الفن، وقوة دافعة وبالغة الأثر في الخيال الجمالي، علماً بأن رفضه المغرض للكلاسيكية وأساليب ثورته، تمثِّل مظهراً من مظاهر الأزمة الفكرية التي تعيشها أوروبا اليوم. ولا شك أن انتصار العلوم وتوطُّد المذهب العقلاني سينتهيان إلى العودة إلى الكلاسيكية، تلك العودة التي بدأت قرابة منتصف القرن السابع عشر.

لقد كان العصر الباروكي بمثابة أسلوب مشوَّش لعصرٍ مشوَّش، أشاع فيه التعصُّب الديني والحروب الأهلية والشكية وعُقد عصر النهضة وزخوم علم الفلك الأولية القلق والاضطراب.

ويجدر بنا قبل أن ننتهي من بحثنا في مونتين أن نشير إلى الخصائص الباروكية التي تتميز بها مؤلفاته. فأسلوبه مشوَّش أو على الأقل يبدو لنا مشوَّشاً، وفاقداً للتناسق الكلاسيكي الرائع ولكل قاعدة، فهو يشدِّد فقط على التبدُّل وإبراز الحركة. فمونتين، لا في حياته ولا في كتاباته، يقف أو يتوقف عند محط مما يستهويه، إنما هو يتابع سير العملية. وهو يجاهر بذلك قائلاً: «أنا لا أصوِّر الكينونة بل أعرض التحوُّل، وليس ثمة حقيقة توجد فعلاً ما عدا عقلي الذي هو في حال من تبدُّلٍ وصيرورةٍ دائمين».

ولا خلاف أن قوله هذا ناشىء عن شكِّيته. وأن شكية مونتين ما قبل الحديثة توازي التصورات العصرية للغاية في الفكر الغربي، وأن حالها في ذلك حال الأشكال الفنية المعاصرة التي تلتقي مع الفن الباروكي في وجوه عديدة. وكان مونتين يعتقد بأن للجنس البشري بأكمله طبيعةً واحدة، وأن الإنسان بطبيعته لا يختلف عن أي إنسان آخر

مهما كان جنسه أو لونه، وأنه، أي مونتين، بإدراكه لعقله بالذات يدرك الجنس البشري كافة فِطرةً وعقلاً.

ويبدو أن المذهب الوجودي(٦١) الحديث المبالَغ في شكيته في كل شيء، يتفق مع مونتين فيما ذهب إليه.

ويتميز أيضاً مونتين بأسلوبه العصبي القلق، الذي يصدم النفس البشرية ويهزُّها هزاً عنيفاً. وأسلوبه لا يخلو من التعارض والمفارقات. وأخيراً نشهد في مونتين، وعلى الرغم من اشمئزازه الصادق من الجرائم الوحشية التي تقترفها البشرية، افتتاناً معيناً بكل ما هو شاذ وغريب ووحشي، ونشعر بحبه للإسهاب في وصف التفاصيل التاريخية الدامية والتوسع في سردها، فقد كان جندياً واستهوته الجندية حِرفةً وعملاً.

كان العصر الباروكي صليب الرأي، جريء الخطى واقعي المزاج، وذلك حين مقارنته مع رومانسية القرن التاسع عشر. وابتداء بعام ١٥٦٠ م تقريباً، سيطرت الهندسة المعمارية الباروكية على البقاع الجنوبية الأوروبية، ومن ثم امتدت لتهيمن على بعض الأقطار الشمالية. وكان برنيني النابولولي، أعظم عبقرية في المضمار الهندسي الباروكي. فبرنيني، بطاقاته الجبارة، شيَّد قرابة منعطف القرن السابع عشر الكثير من مباني روما الجديدة، ولا سيما الميادين والساحات المقنطرة ذات الينابيع، حيث يقف اليوم السوَّاح أمامها فاغري الأفواه إعجاباً ودهشة. وإن هذا الترابط بين الهندسة المعمارية الباروكية وبين روما، وبخاصة بينها وبين مباني الكنائس الكاثوليكية في ذاك العصر، ولا سيما ارتباطها باليسوعيين الذين يمثلون أشد الأنظمة الرهبانية ديناميكية، كل ذلك قد أسفر عن ارتباط روحي مكين بين العصر الباروكي وبين الثورة الكاثوليكية المضادة للإصلاح الديني. ونحن عندما نتأمل في فن آل غريكو الأخّاذ، تطالعنا الرغبة العارمة في التحريف والتشويه، الأمر الذي يجوز لنا أن نشبِّهه بتدين متوتر يجاهد عند حدود الواقعية، وبأسلوبٍ يكاد يتفق مع أسلوب رومانسية القرن التاسع عشر ويناضل بغية التحريف والتشويه. إنه لا شك جنون إلهي بعيد كل البعد عن المعقولية الباردة التي يتميز بها الأسلوب الكلاسيكي.

وكثيراً ما نرى أن الصفة الباروكية تُطلق على الرسامين العظام في ما بعد عصر النهضة، كـ «روبينز وتنتوروتو ورمبراندت وفلاسكيز». ومن أولئك الرسامين يبدو روبينز وتنتوروتو أشدهم أنموذجية في الباروكية. والحق أنه أينما وحيثما نشهد المنجزات الباروكية، يطالعنا الأسلوب الباروكي بفخامته وجموحه وتطلعه إلى إثارة الانطباعات والآثار العظمى في نفوسنا، وتفضيله اللاتناسق على التناسق واللامحدود

على المحدود. كما نشعر أيضاً بالروح الباروكية متجلِّية في أخيلة ومفارقات الشعراء «الميتافيزقيين»، وأيضاً في الملامح الأشد جموحاً للدراما اليعقوبية، بما لها من مواضيع تدور حول جرائم القتل وسِفاح القربى والسحر الأسود، وبأبطالها المريدين المرعدين غزاة العالم. ولا تختلف حال المسرح الفرنسي عما ذكرت آنفاً، فالمسرح الفرنسي في ذاك العصر كان يتعشق أيضاً العنف والتوهُّج. ويجدر بنا أن نذكر أن المنجزات الفنية لعصر ما بعد النهضة والأشد تطرفاً، تتميز بعظمة جامحة وإسراف مفرط وترف في التفاصيل، الأمر الذي لم يكن ليتفق وذوق مايكل أنجلو.

إن الفكرة الرئيسية للعصر الباروكي تتمثَّل في الحركة والتغير فليس ثمة شيء ثابتاً على حال، فكل شيء يتحول ويتبدل كأنه المشكال. وقد اختار جان روسيه، مؤلف الدراسة المنظورية للآداب الفرنسية الباروكية، عنواناً لكتابه «الإلهة سيرك والطاووس» إذ وجد في الإلهة الإغريقية الآنفة الذكر رمزاً للتبدل والسحر، ورأى في الطاووس رمزاً للتباهي وعنصراً للتزيين (الديكور)، وكلاهما كانا موضوعين للتمجيد لدى الفنانين والكتّاب الباروكيين. وكان المركَّب لا البسيط والتبدُّل لا الثبات والتعددية لا الوحدة، هي المواضيع الدائمة التي تناولها العصر الباروكي، الأمر الذي يمثِّل النقيض كل النقيض للكلاسيكية. فالصور الزيتية النيوكلاسيكية التي رسمها «بوسان» مثلاً، والتي جاءت كردة فعل للعقود الأخيرة من القرن السابع عشر، تُجمِّد مواضيعها جموداً معدوم الزمان، وتتطلع جاهدةً لبلوغ وحدةٍ وتناسقٍ كاملين. زد على ذلك أن الرسامين الكلاسيكيين يكرهون الأقواس والمتقوسات. بينما يرى الصور الزيتية الباروكية تُبرز الخطوط المدوَّمة والتلافيف، التي نشهدها في الفسقيات والنوافير العظمى من منجزات برنيني. فالعصر الباروكي يتجنَّب الخط المستقيم تجنُّب المرء للخطيئة المميتة. وهكذا فإننا نرى في رسوم روبينز وتنتوروتو الزيتية أبرز الأساليب الباروكية، وذلك لأن رسومها تكاد تكون جميعاً دوائر وخيوطاً مدوَّمة، كما أن إبداعات برنيني الهندسية، ولا سيما الفسقيات منها، تكاد تتشكَّل من خطوط ملتوية ومن تلافيف حلزونية. أضف إلى ذلك أن الفنانين الباروكيين كانوا يفضلون اختيار الشخصيات من الطبقات الدنيا مواضيع لفنونهم، على الأبطال الأجلاء الذين استقطبوا الفن الكلاسيكي واستأثروا به مجالات ومواضيع.

وكثيراً ما يصفون الحجم والكتلة العملاقين بالباروكيِّي الأسلوب. ولكن لا يُشترط في كل ما هو ضخم أن يكون باروكياً، ولا يُشترط أيضاً أن يعتمد الأسلوب الباروكي الضخامة نهجاً له. لكن المجاهرة لإثارة أشد الانطباعات فاعلية في النفوس

ومحاولة خلق الانطباعات الخادعة للبصر، يمكن أن يفضيا إلى العملاقية حجماً وكتلة. وهناك إجماع على أن الرواقات المقنطرة الهائلة في ساحة القديس بطرس، والفسقيات الضخمة التي أنشأها برنيني، هي أصيلة في باروكيتها. علماً بأننا نشهد بعض العناصر الباروكية في قصر ڤرساي قصر لويس الرابع عشر، على الرغم من أن الأسلوب الكلاسيكي في ذاك البناء هو الغالب على الباروكي. فتذوُّق الضخامة في الفن ظهر في العصر الهليني من عصور العالم القديم، وجاء ارتكاساً (ردة فعل) للأسلوب الكلاسيكي المتزمت الذي عرفته بلاد اليونان كدول مُدن. ولا خلاف أن تحرير الفن من الكوابح ودفعه إلى بلوغ الحدود القصوى قد يؤدي إلى عملقة منجزاته.

ويتوجب على المرء ألا يخطىء فيستخف بالفنون الباروكية أو يحط من قدرها، فتلك الفنون كانت «موضة» العصر. كما أن القرن العشرين، نظراً لأوجه شبه حضارية معينة بينه وبين العصر الباروكي، يولي الفن الباروكي من الاعتبار والتقدير أكثر بكثير مما كان القرن التاسع عشر يوليه منهما. فالقصد الباروكي كان يمثِّل، كما يقول البروفسور وتكوور، جيلاً ذا طاقات خيالية في شدة زخومها. وكان برتيني[١٠] وبوروميني وفلاسكيز ورمبراندت وروبينز وهالس عمالقة في فنون ذاك العصر. ويجوز لنا أن نضيف إلى أولئك تنتوروتو وبوسان. ونحن إذا ما مددنا بالمصطلح الباروكي إلى ميدان الأدب، يجوز لنا أيضاً أن نعتبر شكسبير والمسرحيين الدراميين من اليعاقبة باروكيين أيضاً. أما الهندسة المعمارية الباروكية فهي ذات أسلوب صادق الآصالة في أوروبيته وبالغ القوة، ولقد بقيت حاله على ما ذكرت حتى القرن العشرين. وكان الأسلوب الاصطفائي الذي اعتمده القرنان الثامن عشر والتاسع عشر، يعود حيناً بعد حين إلى الاقتباس من الباروكية، وكذلك فعلت أيضاً الأساليب الأوروبية العظمى الأخرى من غوطية وعصر نهضة ونيوكلاسيكية.

إن العصر الباروكي هو عصر متعدِّد الملامح، وهذا الواقع يستوجبنا ألا نخطىء فنسحر إلى وضع التعاريف الدقيقة له (كما هي الحال والرومانسية فيما بعد). لكن ذاك العصر تميَّز بالمغامرة والقلق والتشوُّش، الأمر الذي يظهره على أنه عصر انتقال سريع الخطى وغير واثق من توازنه، وهو يرفع مراسيه القديمة ليبحر بسفينته في بحارٍ لا تزال غريبة عليه وميمِّماً شطر جهاتٍ مجهولة. لقد كانت الحركة والاإستقرار على حال هما جوهر العصر الباروكي. وهكذا نسمع برنيني يقول إن الإنسان يتبدَّى على حقيقته عندما يكون في حالٍ من حركة. وكان نجوم العصر الباروكي يرددون مع هرقليط قول «التغير أو الدوران هو الملك». فالعصر الباروكي كان عصر الاضطراب السياسي (حيث

الحروب الدينية التي نجمت عنها حروب داخلية وخارجية)، والقلق الفكري. فانطلاقاً من حركة الإصلاح الديني والحركة المضادة للإصلاح الديني، ومن تصادم هاتين الحركتين الدموي والعنيف، اتجهت أوروبا وروما نحو عصر كبلر(٧) وجاليليو اللذين جعلا الكون بأكمله موضوعاً للتساؤل، وإعادة النظر في جميع المفاهيم التي كانت قد تشكّلت عنه، حيث أنهما كانا يتجهان بالموكب نحو علوم طبيعية جديدة، بلغت الذروة في انتظام مناهجها بإسحق نيوتن قرابة نهاية القرن. ولا غرو إذا شاهدنا الناس في تلك الحقبة لا يطيقون احتمال هدوء المناهج الكلاسيكية وسكينتها، فتلك الأجيال لم ترَ في أي شيء توازناً أو استقراراً. فهم الذين اكتشفوا وعثروا على قضايا أسطورية مرعبة، والعالم القديم البالغ من العمر الألفي عام بدا شظايا لأعينهم، وأخذ العالم الحديث بمحيطه الكفافي يرسل بومضات واهية، ويتراقص أمام بصر إنسان القرن السابع عشر فيلهمه حيناً ويرعبه أحياناً.

لقد كان ذاك العصر عصر الشعوذة والسحر، لكنه كان أيضاً العصر الذي شهد ولادة العلوم والفلسفة الحديثة، كما كان عصر الفن والهندسة المعمارية العظمى. لكنه كان يفتقر إلى الثبات ورباطة الجأش، وهكذا سرعان ما استحال إلى شظايا. لقد كان عصر الحروب والثورات والمجاعات والآلام، لكن كانت تتخلّق في رحمه الدولة والاقتصاد الحديثان وهما يمران بالدور الجنيني. تلك كانت أحوال العصر الباروكي الباعث على أشد الدهشة والإعجاب. فالأعوام الممتدة من عام ١٥٨٠ م حتى عام ١٦٣٠ م، وذات الرباط الدائم بشكسبير ومونتين وروبينز، هي أيضاً أعوام كبلر وبراها وجاليليو. فتلك السنوات هي حقبة الثورة العلمية التي حدَّدت شكلاً واتجاهاً جديدين للقرن.

الفصل الثاني

الثورة العلمية والفكرية في القرن السابع عشر

□ علوم القرون الوسطى □ الثورة الكوبيرنيكية □ كبلر وجاليليو □ الثورة العلمية المستمرة □ نظرة العالم الجديد □ فرنسيس بايكون □ رينيه ديكارت □ فلاسفة آخرون من فلاسفة القرن السابع عشر □ الثورة النيوتنيَّة .

«إن تاريخ الفكر مليء بالحقائق العقيمة والأخطاء الخصيبة».

«آرثر كوستلر»

«إن المثل الأعلى الهليني، بوصفه بحثاً عقلانياً في الطبيعة، يبدو على أنه الأساس للملامح الفكرية التي تتميز بها الحضارة الغربية».

«موريس كوهين»

علوم القرون الوسطى

لا خلاف أن جذور الثورة العلمية تضرب في تربة الماضي، فالعلوم في القرون الوسطى لا تستحق أبداً الاحتقار الذي يقابلها به البعض، أو الازدراء الذي لا تزال تلقاه من آخرين يؤكدون على أنها غير جديرة بالاعتبار أو التقدير، فموت الأساطير أمر شاق للغاية.

في القرن الثاني عشر استروق الفكر الأوروبي الرياضيات من إغريقية وعربية وكذلك منطق أرسطو، ولا سيما أسلوبه في منهاجيته العلمية. الحق أن بعضاً من رياضيِّي القرون الوسطى كـ «ليوناردو وجوردانوس»[١٤] . . . قد أسهموا في تحقيق منجزات لا يُستهان بها في ميدان الرياضيات. ولم يزدهر في تلك القرون فقط المنهاج الرياضي الاستدلالي في التحليل العلمي، بل ازدهر أيضاً وإلى حد معين المدخل التجريبي للمشاهدة والتجارب المختبرية. ومع تسليمنا بأن جامعات القرون الوسطى نادراً ما توفَّرت على التقنيات المختبرية، وأعني بها الأرسطوية، لكنها كانت بالفعل في أحد وجوهها ذات نهجٍ بالغ الشدة في تجريبيته. فعلماء عظام من علماء القرون

الوسطى كـ «ألبرتوس ماجنوس وروجر بايكون»(٥) كانت لديهم اهتمامات علمية شديدة، علماً بأن أعظم أولئك توما الأكويني، الذي كان اهتمامه بالعلوم الطبيعية والفرزيقية أقل بكثير من اهتمامه بالمواضيع الأخلاقية والسياسية والميتافيزيقية. ولا جدال أن القرنين الثاني عشر والثالث عشر قد أرسيا الأسس الراسخة للتفكير المنطقي، وعلى تلك الأسس تمكنت القرون التالية من إقامة بناء العلم. ولذلك فمن التجنِّي أن نسخر من أرسطو ومن كلاميِّي القرون الوسطى بسبب أخطائهم، وننسى الحقائق الجوهرية التي أثبتوها حُجَّةً وبرهاناً. ومع هذا نعود فنقول إن أولئك عجزوا عن بعث العلوم والدفع بمواكبها على الفور، فلقد كانوا أسرى الأخطاء القديمة ولم يستطيعوا التحرر من أغلالها.

ويبدو لنا أن القرن الرابع عشر كاد يحطِّم تلك الأغلال، ولكن التحرر منها لم يتم قبل نهاية القرن السادس عشر. وكان نيقولا أوروسم وجان بوريدان وألبرت السكسوني من أواخر الكلاميين عهداً، الذين تلمَّسوا بعض قوانين الحركة ومفاهيمها. وقد أحاطت بهما هالة من شهرة شبيهة بتلك التي أحاطت ـ بعدهما بمائتي عام ـ بـ «كبلر وجاليليو» نتيجة الاعتماد على قواعد علم الفلك القديم.

وعلى كل حال فالثورة العلمية التي تبدَّت طلائعها في أواخر عهد الكلاميين من أهل الشمال كانت ثورةً جهيضة. فلقد أجمع المؤرخون على أن تباشير تلك الثورة قد اختفت قرابة نهاية القرن الرابع عشر، حيث انتهت أيضاً المرحلة التي بلغت خلالها الكلامية أرفع درجاتها إشراقاً وأصالةً، وخبت طاقات باريس وأوكسفورد الإبداعية في ميادين العلوم. والحق أن المرحلة الممتدة من عام ١٥٣٠ م حتى عام ١٦٦٠ م، كانت متكافئة الأضداد في كل مجال من مجالاتها بصورة تبعث على الاستغراب. ولا غرو في ذلك، فإن تلك المدة الزمنية عانت التمزق العام الذي رافق حرب المائة العام المتبوعة بالصراعات الدينية الناجمة عن حركة الإصلاح الديني. وقد عانى الشمال الأوروبي من التمزق أكثر مما عانته الأقطار الأوروبية الجنوبية، الأمر الذي يوضح لنا بسبب تصدُّر إيطاليا أوروبا خلال حقبة عصر النهضة. ولقد أصبحت جامعة مدينة بادوا الواقعة في الشمال الإيطالي المركز الرئيسي للعلوم طوال العقود الأخيرة من القرون الوسطى، وقد احتلَّت مكاناً مرموقاً في الثورة العلمية. ففيها درس كوبيرنيكوس، وفي قاعاتها ألقى جاليليو محاضراته فيما بعد، كما أن بادوا هي أيضاً موطن عالم التشريح فيساليوس، أستاذ العالم الإنكليزي وليم هارفي الذي يُعتبر جاليليو الفيزولوجيا الحديثة. وقد حافظت بادوا على شيء من ترابط مستمر مع القرون الوسطى.

كانت التقاليد الفلسفية التي عملت بها بادوا تمثِّل الجناح اليساري من الأرسطوية، أي إنها كانت متأثرة بالفيلسوف العربي إبن رشد، الذي حافظ على الاهتمامات الأرسطوية بالعلوم، ولم يأخذ بالدغماتية التي كثيراً ما تمسَّك بها أتباع أرسطو من المسيحيين. وقد أسهمت بادوا الإسهام الملموس في تنمية الاهتمامات العلمية بصورة عامة. ولقد أصاب كرومبي كبد الحقيقة حينما قال إن جهابذة علماء القرنين السادس عشر والسابع عشر قد اطلعوا واقتبسوا وانتفعوا بأسلافهم من علماء القرون الوسطى، الأمر الذي يجعلنا نقرر وبحق أن كل إنجاز فكري عظيم إنما يستند أساساً إلى الماضي. فتجاهل التاريخ والتحيز الأحمق ضد القرون الوسطى، قد وطَّدا في أذهان العامة من الناس القناعة بأن القرون الوسطى لم تسهم أي إسهام في العلوم الحديثة، ولا شك أن تلك القناعة مغلوطة وخاطئة. وعلى كل حال فخَلال القرن السادس عشر، لم يبقَ سوى القليل من مراكز العلم والقلة من العلماء الذين أبقوا على المنهاج العلمي حياً، وأن تلك المراكز وهؤلاء العلماء سيبقون خالدين في تاريخ منجزات الفكر البشري.

انعطف الإيطاليون من أبناء عصر النهضة، ولا سيما مجموعة الإنسانيين منهم الذين سيطروا على ذلك العصر، عن العلوم إلى الآداب. وكانت للبعض من أولئك الإنسانيين، كالفنان والعالم الخالد ليوناردو دافنشي، اهتمامات بالعلوم، ولكن النزعة الجمالية لا النزعة العلمية هي التي استأثرت باهتمامهم. (ولايسعنا هنا إلا الإشارة إلى أن ما جاء عن براعة دافنشي كعالم في ميدان العلوم فيه الكثير من المبالغة والتهويل).

وقد كان لتعبُّد الإنسانيين للكلاسيكيين تأثير رجعي في العلوم، وذلك لأن احترامهم الشديد لسلطان الكلاسيكية ومؤلفاتها كان بمثابة العقبة في طريق العلم. ومع ذلك فإن الإنسانيين هم الذين دفعوا بالأفلاطونية إلى النور، وبهذا دفعوا بنظريات أخرى منافسة لنظريات أرسطو إلى ميدان المعرفة، الأمر الذي أنعش وبصورة غير مباشرة الأبحاث العلمية. ومع أن أفلاطون كان دون أرسطو كعالم، غير أنه كان رياضياً. وإن القلة فقط تعرف بأن أفلاطون قد وضع الرياضيات في المرتبة الأولى من سلَّم التعليم، نظراً لإيمانه بأن الرياضيات توفر المبادىء والمنطلقات الأساسية للفكر المتقدم. وهكذا فإن الأفلاطونية (والفيثاغورية التي ترتبط بها ارتباطاً وثيقاً) قد استحدثت وطوَّرت نظريات تختلف مع نظريات أرسطو في مواضيع هامة، كالمكان والجاذبية وطبيعة المادة والأجرام السماوية، وأن إعادة اكتشاف نظريات تلك المدرسة القديمة، كخلفيات لإنجاز كوبيرنيكوس الحقبي، لأمر بالغ الأهمية.

الثورة الكوبيرنيكية

في عام ١٥٤٣ م نشر العالم الفلكي البولندي الألماني نقولا كوبيرنيكوس كتابه المعروف باسم «دورات الأجرام السماوية»، مفترضاً فيه المركزية الشمسية وقائلاً إن الأرض والكواكب الأخرى هي في حال من حركة ودوران حول الشمس، ناقضاً بذلك النظرية المسلَّم بها والمقررة أن الأرض ثابتة لا تتحرك، وأن جميع الأجرام السماوية تدور حولها في سلسلة من كواكب سيَّارة (وقد تداول بعض العلماء مخطوطة كتابه قبل نشرها ببضع سنين). وهناك عدد من الأساطير تحيط بالإنجاز الحقبي الذي حققه كوبيرنيكوس ونحن سنكتفي هنا بذكر أسطورتين من تلك الأساطير. وتقول أولاها إن كوبيرنيكوس لم يكن أول عالم فلكي افترض المركزية الشمسية، إذ أن ثمة عدداً من العلماء المشهورين في عصورِ العتاقة قد سبقوه إليها. وإن أبرز أولئك جميعاً هو آرستارخوس الإغريقي الإسكندري الذي عاش في القرن الثالث قبل الميلاد، والذي يعتبر «كوبيرنيكوس العصور القديمة». زد على ذلك أن جدلاً حاداً دار بين أتباع أفلاطون وأتباع أرسطو حول هذا الموضوع بالذات. كما أن انبعاث الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة في عصر النهضة كان له أعمق الأثر في تفكير علماء فلك كبار ك «كوبيرنيكوس وكبلر وجاليليو»، وحتى فرنسيس بايكون نفسه انعطف عن أرسطو إلى أفلاطون. زد على ذلك أن رجل الكنيسة الألماني نيقولا كوسا الذي عاش في القرن الخامس عشر كان، قبل كوبيرنيكوس، يحدس بدوران الأرض في كون لامتناه. وقد استمد نظريته تلك من الأفلاطونية ومزجها بصوفيته الدينية.

أضف إلى ذلك أن النظرية القائلة بمركزية الأرض والتي كانت النظرية السائدة طوال قرون، لم تكن ترتكز إلى الخرافة المحضة ولا إلى التحيز اللاهوتي، بل ارتكزت إلى ما بدا أسطع دليل وأقوى برهان. فنظرية نشأة الكون التي اعتقد بها علماء القرون الوسطى، نظرية اشتقَّت عن أرسطو وعن بطليموس العالم الفلكي المصري في العصر الهليني، الذي مع أنه اختلف مع أرسطو على أمور شكلية، لكنه كان متفقاً معه على القواعد الأساسية. فالأرض كما بدا لهم، تقف ثابتة ودون حراك في مركز الكون. إذ خُيِّل إليهم أن جرماً له وزن الأرض وثقلها، لا يمكن أن يكون في حال من حركة دون أن يوجد محرِّك له. فالقدماء لم يستطيعوا إدراك قانون القصور الذاتي (العطالة)، الأمر الذي نستطيع فهمه بيسر. وذلك لأن أجراماً ضخمة تدور في الفضاء (الفراغ) وتحافظ على مساراتها دون أن يحركها محرِّك ويرشدها مرشد، لفكرة استثنائية وتثير على الأقل شيئاً من الاستغراب. وهكذا كان من المتوجب على العباقرة في ميادين العلم أن يبذلوا

من الجهود أشقها، كي يبلغوا بالبشرية مرتبة الاقتناع بمركزية الشمس ودوران الأرض، الأمر الذي لم يكن من السهل تقبُّله استناداً إلى والرصد فقط. ولذلك أكثر جاليليو المديح لكوبيرنيكوس، لأن هذا الأخير كان يتمتع بمخيِّلة تدرك جميع ما تقرره الحواس الخمس أنه مستحيل. فالخبرة تُظهر كما يبدو لنا، أننا عندما نقذف بجسم، فالجسم لا يستمر أبداً على حالٍ من حركة بل سرعان ما يسقط على الأرض. وقد فسَّر أرسطو لك قائلاً إن السبب في هذا يعود إلى أن قوة دفع الهواء تسارع إلى ملء الفراغ خلف الجسم المقذوف. فالفيزياء الأرسطوية اعتقدت بأن الجاذبية هي القوة التي ترغم جميع الأجسام المادية على طلب مقرها الطبيعي في مركز الأرض. فنظرية أرسطو في الحركة تفترض أن الحال الطبيعية لجميع الأجسام هي حال من سكون، وأنه ما عدا الأشياء الحسية التي تمتلك حركة «طبيعية» والأشياء التي يُقذف بها من مكانٍ عالٍ، فإنها في حاجة إلى محرّك يحقنها بالحركة.

إن الأجسام التي تسقط من مكان عالٍ، تسقط بسرعة تتناسب مع كتلها ومقسومة على قوة مقاومة الهواء لها. ولذلك فإن سرعة الأجسام الساقطة في فراغ (من الهواء) تكون سرعة غير محدودة، غير أن النظرية الأرسطوية تصرُّ على استحالة وجود فراغ.

وتقول الأرسطوية إنه يقع مباشرة ما وراء الأرض الماء والهواء والنار، ويلي تلك العناصر الأثير والأجسام السماوية الدائرة حول الأرض في سلاسل من كواكب، أولها القمر ومن ثم عطارد فالزهرة فالشمس فالمريخ فالمشتري فزحل وأخيراً النجوم. وأن القمر هو الخط الفاصل، فكل ما فوقه طاهر وغير قابل للفساد، وثابت لا يتغير وإلهي، بينما أن كل ما تحت ذاك الخط (القمر) ناقص متبدِّل ودنس. وإن «المحرك الأول» هو الكرة التي تدير الكرات السماوية الأخرى مستخدمةً في ذلك نوعاً من دولاب الموازنة (حذافة). وإن ما وراء الكرات يقع مقر الله والمصطفين في أعلى عليِّين، وذلك كما كان يبدو على الخرائط الفلكية التي اعتادها الناس في تلك العصور، لكن ليس ثمة علاقة مباشرة بين ذاك القول والمنهاج الأرسطوي.

وكان لنشوب تلك الصورة شوائب شتى، وبخاصة أن أرسطو وبطليموس لم يتفقا تماماً. كما أن نتائج رصد الأجرام السماوية قد أُدخلت إكراهاً على المنهاج البطلمي، الصورة غير المتناسبة للدوائر الصغيرة التي ترسمها الكواكب في منازلها وكذلك الدوائر المنحرفة، الأمر الذي يعني أن الأرض لا تقع تماماً في مركز شتى المدارات. وعندما غدا بالإمكان القيام برصدٍ أكثر دقة، تزايد عدد تلك الصور التي توخَّت إنقاذ المظاهر. ومع ذلك فليس بصحيح القول الذي كان شائعاً آنذاك، وهو أن

الفرضية الكوبيرنكية قد بسَّطت الصورة. وقد يكون من المفيد التكرار أن الاعتراضات الرئيسية على أية فرضية تقول بدوران الأرض، إنما هي اعتراضات فيزيائية. فالبراهين على عدم دوران الأرض كانت براهين بالغة الأثر وبخاصة في ميدان الديناميكا. فكيف يمكن لجسم له ثقل الأرض ووزنها أن يكون في حال من حركة دون أن يكون له محرِّك؟ وكيف يكون بالإمكان الحيلولة بينها وبين السقوط؟ فالمرء يجب أن يكون قد بلغ في علومه مرحلة الاطلاع على نظريتي الجاذبية والحركة العطالية الحديثتين، قبل تشكل قناعته بوجود كرة أرضية تدور في الفضاء. فالحس السليم والاختبار العلمي، يُريان أن الأجرام لا تبقى في حال من حركة دون دفع من قوة محرِّكة فيزيائية. فالكرة المقذوفة سرعان ما تسقط لتستقر على الأرض بعد أن تنطلق من اليد، علماً بأنها تتلقى شيئاً من حركة وقتية فسَّرتها الفيزياء الأرسطورية بأحوال التيارات الهوائية. كما أنها لاقت إسناداً من الفرضية القائلة بأنه لما كانت جميع الأجسام تسقط باتجاه مركز الأرض، لذلك يستلزم أن تجذب الجاذبية كل شيء في الكون في ذلك الاتجاه. ولقد كان كوبيرنكوس مدركاً للعقبات العديدة التي تعترض فرضيته، ولم يراوده أي خاطر في أنه قد قدَّم البرهان القاطع عليها، بل اكتفى بتقديمه كاقتراح آملاً بأن يتناوله البحث العلمي مستقبلاً.

وأخيراً فإن هناك خطأً شائعاً يقول بأن الحقيقة الكوبيرنيكية استهدفت لمؤامرة توخَّت طمسها. فالفرضية الكوبيرنيكية عندما طُرحت لم تكن تبدو على أنها صحيحة الصحة القاطعة، بل على العكس من ذلك، بدت في أنظار معظم المثقفين سخيفة ومنافية للعقل، كما أنها لم تكن بالجديدة الجدة الباعثة على الاندهاش كما يزعم البعض أحياناً. وعلى الرغم من أن علم الكونيات كان جزءاً متمِّماً للاهوت المسيحي، وكان التخلي عنه أو طرحه جانباً بمثابة الانحراف عن الإيمان المسيحي، غير أن الكنيسة لم تعترض على فرضية كوبيرنيكوس. ولقد نعت لوثر كوبيرنيكوس بالأحمق، ولكن العديد من العلماء في ذاك العصر اتفقوا مع رأي لوثر فيه. أما كالفن فإنه لم يكن مطّلعاً على فرضية كوبيرنيكوس. واعتقد ـ ويعتقد بعض الباحثين معي ـ بأن كالفن لو كان عالماً بتلك الفرضية لما ناهضها، إذ أنه كان سيجد في نظريات الفلك الكوبيرنيكي عجائب تشهد بمجد الله. لقد غدا من المسلَّم به أن التردد في قبول فرضية كوبيرنيكوس يعود إلى عوامل أخرى وليس إلى مؤامرة الرجعية. إنه يعود أولاً إلى افتقارها إلى الدليل المقنع، زد على ذلك أن معظم العقول الأوروبية يومذاك، كانت لا تزال تتجه نحو ميادين أخرى غير ميدان الفلك. وكانت مشغولةً بالمباحث اللاهوتية

والإنسانية، نظراً لأن حركة الإصلاح الديني وعصر النهضة كانا لا يزالان مسيطرين على كل اهتمام. أما القول بأن كوبيرنيكوس أبدى استعداده للرد على الاعتراضات الفيزيائية على دوران الأرض فضعيف للغاية وكلامي، لأنه يذهب مذهب الكلاميين في طبيعة الأشياء وغاياتها، حيث يقول بأنه من الجائز اعتبار التحرك أكثر نُبلاً وألوهية من اللاتحرك، «بينما أن الجاذبية هي نزوع طبيعي أنعم به الخالق على أجزاء الجسد كي يؤلف بينها في صورة جسد، وبذلك يُسهم في وحدتها وكليتها».

والحق أن تردد كوبيرنيكوس في نشر نظريته (حيث أنه لم ينشرها إلا قبل وفاته وبعد إلحاح شديد من تلميذه الألماني الشاب والبروتستيني المذهب ريتيكوس) لا يعود إلى خشيته من غضب الإكليروس، إذ أن البابا بالذات كان يحث كوبيرنيكوس على نشر نظريته الجديدة، بل يعود تأكيداً إلى خشيته من أن يصبح محطاً للسخرية، لأنه لم يكن يملك الأجوبة على الاعتراضات عليها. ويجوز أيضاً أن يكون تكتُّم كوبيرنيكوس على نظريته، ناجماً عن اعتقاده بأن نشر نظريته التي كانت ستقابَل حينذاك بالرفض والسخرية، سيكون سبباً في انتكاس الثورة العلمية بأكملها. فالنشر السابق لأوانه لنظرية أو مبحث مبتدع حتى الإذهال، أمر قد لا يتفق مع الحصافة السياسية. فالمرء يجب أن لا يعلن عن مثل تلك البدعة قبل أن تتوفر لديه الأدلة على صحتها. لذلك نقول بأن جبن كوبيرنيكوس قد يكون ناشئاً عن حكمةٍ وتعقُّل.

وزبدة القول أن فشل كوبيرنيكوس في استقطاب قناعة معاصريه بصحة نظريته أمر فوق كل شك أو جدل. ونحن لا نستطيع أن نلوم جيل كوبيرنيكوس على استقبالهم للنظرية الكوبيرنيكية في الكسمولوجيا (علم الكونيات) بالشك والحذر.

كبلر وجاليليو

أخذت العلوم ترفض تدريجياً نظريات أرسطو العلمية وتسفِّهها. وفي عام ١٥٧٢م شاهد الناس نجماً مستعراً (نوفا) جديداً، وشاهدوا أيضاً في سنة ١٥٧٧ م شهاباً، وكان لمشاهداتهم تلك الأثر الهام في الفكر العلمي، وذلك لأن تينك الظاهرتين لم تجدا لهما مكاناً في إطار المنهاج البطلمي. فالشهاب تساقط شظايا في الأجواء البلورية. وانطلق جاليليو يشن هجماته العنيفة على الكلاميين والكلامية مركزاً بعد مركز، متَّهماً أتباع أرسطو بالغباء. فالأرسطويون لم يكونوا فقط على خطأ في علم الفلك، بل كانوا أيضاً كذلك في نظرياتهم في الديناميكا وفي ميادين أخرى من العلوم. ففي الهيدروليكا مثلاً، شق اعتقاد الأرسطويين بأن الأجسام تغرق أو تطفو بسبب شيء

ما يتعلق بأشكالها الطريق أمام نظرية جاليليو في الجاذبية. وهكذا نرى أن ذاك المنهاج العلمي الذي كان فيما مضى يحظى بالقناعة والتقدير، انهار فوراً في مطلع القرن السابع عشر. ولكن حتى خروج جاليليو بنظرياته، بقيت الديناميكا أمراً يبعث على أشد الحيرة والذهول. ولم تجد تلك المعضلة حلاً واضحاً ومقنعاً لها إلا على يدي نيوتن.

ومع أن مدينة بادوا كانت أول من تصدَّى لحل الأحجية الكوبيرنيكية، غير أن أقطار ألمانيا الجنوبية لعبت دوراً بارزاً خلال السنوات الأولى من الثورة في علم الكونيات (الكوسمولوجيا). والحق أن حشداً من عباقرة أوروبا تعاونوا على دفع مواكب العلوم الحديثة قُدماً إلى الأمام. فـ «يوهانس كبلر» الشغابي وذو المولد الوضيع، والذي اطلع على نظرية كوبيرنيكوس في جامعة توبينجن القريبة من المدينة الألمانية الجنوبية «وشتوتجارت» قصد براغ ليعمل تحت إشراف العالم الفلكي الدانمركي النشيط تايخو براها. ومن ثم أصبح كبلر العالم الفلكي الرسمي للأمبراطور الهابسبورغي. أما براها الذي لم يتلق في وطنه الدانمارك سوى السخرية والازدراء، فلقد قابلته المدينة الألمانية «أوجسبرج» بأذرع مفتوحة وغمرته بكل رعاية وعناية. ولقد استطاع براها بعمله الدؤوب أن يجمع تدريجياً الأدلة والبراهين على بطلان العلوم الفلكية القديمة. وبالرغم من جميع أنواع العقبات التي اعترضت سبيل كبلر، وبرغم الأجواء المضطربة، أجواء حرب الثلاثين عاماً (١٦١٨ م - ١٦٤٨ م)، تمكَّن كبلر من كسر طوق العلوم الفلكية القديمة وتحطيم طغيانها، ومن اكتشاف القوانين الصحيحة لحركة الكواكب. كما وأنه سبر أغوار نظرية العطالة (القصور الذاتي) التي قدَّم لها جاليليو البرهان الرائع. ومع أن عبقرية كبلر كانت على أعلى مستوى، غير أنه بقي شديد التأثر بالقرون الوسطى، فلقد كان يسعى دائماً إلى العثور على هارموني (تناغم) الكواكب، مازجاً الصوفية بالعلم. وكان راسخ الإيمان بالأسس الهندسية للكون، إذ قال إن الهندسة موجودة قبل خلق الكون، وإنها مشاركة في أزلية عقل الله، وإنها الله بالذات.

وحينما نتمعَّن في تأملات كبلر نعثر على القوانين الثلاثة لحركة الكواكب، وعلى توليفه العميق بينها، الأمر الذي كان من الجائز أن يقود كبلر إلى اكتشاف قانون الجاذبية قبل نيوتن بقرنٍ من الزمن. والحق أن المرء ليشعر بأن الجهود الجبارة التي بذلها كبلر، بالإضافة إلى قواه الإبداعية الاستثنائية، كانت بمثابة الاختراق الحاسم للفيزياء وعلوم الفلك الجديدة. ولكننا نلمس أيضاً أن مركَّب المعرفة الجديدة كان لا يزال ما وراء إدراك ذاك الألماني الوضيع المولد. وهذا ليس بمستغرب إذا ما أخذنا عصره بعين

الاعتبار فقد كان كبلر كما وصفه آرثر كوستلر، «مركَّباً فيثاغورياً من الصوفية والعلم»، وكان رجلاً راسخ الإيمان وخارقاً في نشاطه وحيويته، وقد جاهد جهاد الأبطال عقلاً وجسداً، واكتسح العقبات التي اعترضت سبيله إلى عتبة العلوم الحديثة، علماً بأنه لم يستطع تخطي تلك العتبة.

عاش كبلر حياة بؤسٍ وشقاء. فالامبراطور الألماني ذو الموارد المحدودة، والذي كان ينفق بسخاء على الحروب، لم يكن يدفع لكبلر سوى مرتَّب ضئيل لا يغني ولا يسمن من جوع، الأمر الذي اضطر كبلر لتدبير أمور عيشه كقارىء طوالع للرجال البارزين. ففي ذاك العصر كان المنجِّمون أوسع رزقاً من علماء الفلك. وهكذا توفي كبلر وهو جوَّال خالي الوفاض.

ونظراً لافتقاره إلى الأدوات الرياضية، اضطر كبلر للقيام بحسابات مجهدة غاية الإجهاد. فهو لم يتوقف أبداً عن البحث عما كان يؤمن به من تناغم (هارموني) وقوانين تنظيم الكون. وتمثَّلت آخر محنة نزلت به في أنه لم يصادف إنساناً واحداً يتقبَّل ويقتنع بأهم اكتشاف له، وذلك لأن الناس في عصره لم يستطيعوا التخلي عن اعتقادهم بأن الحركة الدائرة هي أبلغ الأشكال كمالاً. وقد تراجعت تلك النظرية بخطى بطيئة غاية البطء. فإهليليجيات كبلر بدت كإنسان عصره شاذة وسخيفة، وقد توفي كبلر فقيراً مغموراً. لكن سرعان ما أدركت الأجيال قيمته ووعت أهمية منجزاته، وازدادت مكانته سموّاً، وأصبح من أعظم شخصيات التاريخ.

ويطل علينا من بريطانيا وليم جلبرت، طبيب بلاط الملكة إليزابيث، الذي كانت له المباحث المثمرة في المغناطيس (عام ١٦٠٠ م)، وكانت تلك الأبحاث قد بدأت في القرون الوسطى. ويطالعنا أيضاً جون نابير، الذي أدخل أداةً جديدة على الرياضيات. زد على ذلك أن إنكلترا سبق لها أيضاً قبل ذلك أن ساندت كوبيرنكوس من خلال علمائها ليونارد وتوماس ديجيز وجون دي. كما وأنجبت فرنسا قبل ديكارت الرياضي العظيم بيار فرما. أما مدينة «نورمبرغ» الألمانية، فشهدت أكبر الأرصاد الفلكية الهامة، وبقيت المدينة البارزة في الثورة العلمية. ومع ذلك كله فإن إيطاليا هي التي استأثرت بمركز الصدارة طوال حياة غاليليو العظيم.

فالأرصاد التي أجراها غاليليو عام ١٦١٠ م بواسطة التلسكوب (الذي لم يخترعه بل أدخل عليه تحسيناً كبيراً)، والتقرير الشهير والمثير الذي وضعه عن أرصاده، أيقظ أوروبا وفتح عيونها على تهافت المنهاج البطلمي وتهاويه، وأثار فيها اهتماماً عميقاً لم يألفه العالم من قبل. ومن هذا المنطلق تسلَّمت عبقرية غاليليو أزمة قيادة الثورة

العلمية. ولكن هذا الإيطالي العظيم لم يكن دائماً على صواب، فهو لم يسلِّم أبداً بصحة قوانين كبلر لحركة الكواكب. كما كان موقفه من ذاك الألماني العظيم موقفاً غير كريم وظاهر الحسد. ومع ذلك فإن أسلوبه ونثره الرائعين، بالإضافة إلى مخيِّلته العلمية الجبارة، مكَّنته من التدليل على صحة نظرية كوبيرنكوس والبرهنة عليها ببراهين لا تقبل الشك لدى المثقفين الأوروبيين. وهو لم ينجح فقط من خلال رصده وأرصاده التي أظهرت بطلان علم الكونيات القديم، بل توقف أيضاً في دحض العديد من البراهين على عدم دوران الأرض، فالقول مثلاً بأن القوة الطاردة ستلف الأرض لفاً ينثرها شظايا، أو كالقول بأن جسماً يُقذف به في الهواء فإنه يسقط في مكان مغاير. ولقد أوجد أيضاً قانون تسارع الجاذبية للأجسام الساقطة، مستخدماً عبقريته الرائعة في بحث موضوع تناوله الماضي بأعمق نقاش وجدل. ولكن أخطر مكانة تمثَّل في اكتشافه لقانون القصور الذاتي (Inertia)، هذا القانون القائل بعكس النظرية القديمة التي كانت تحظى بالموافقة، بأنه ليس من الضروري أن يكون هناك محرِّك دائم للأجسام كي تستمر في حركتها، بل إنها ستتابع حركتها بزخومها الخاصة حالما يُدفع بها إلى الحركة.

وإن قصة صدام غاليليو بالسلطة الإكليريكية قصة معروفة لا بل شهيرة، فلقد أسفرت محاكمته عن تراجعه لا بل إنكاره لفرضيته، وفرضت عليه الإقامة الجبرية في مزرعته، لكن عزله لم يوقفه عن أبحاثه العلمية. ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أن الناس أساءوا أحياناً فهم موقف الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، فالكنيسة الكاثوليكية كانت مستعدة للتسامح مع نظرية غاليليو لو أن غاليليو عرضها كفرضية لا كقيقة وواقع، وبالفعل كان ذاك موقف الكنيسة. ولكن غاليليو، على الرغم من أنه كان رجلاً متديِّناً عميق الورع، لم يكن يقصد أبداً مس السلطان الديني للكنيسة أو أن يثبت بطلان الإيمان، لكنه اتَّبع في نقاشه أسلوباً شديداً في لهجته لا بل ونبوياً أيضاً، قائلاً بأن الكتاب المقدس ليس بكتاب فيزيائي مدرسي. وإنه لَمِمَّا يُضعف الإيمان أن تصرَّ الكنيسة على اعتباره كتاباً مدرسياً. فالكنيسة التي كانت خاضعةً لروحية مقررات مجمع ترانت[٦٢] الكنسي، لم تكن لتسلِّم بنظريات كوبيرنكوس وغاليليو في الكون، إذ أن عدداً لا يستهان به من المقاطع الواردة في الكتاب المقدس كانت تتناقض مع تلك النظريات. زد على ذلك أن ردود أفعال الكنيسة البروتستينية كانت متشابهة مع ردود أفعال تلك. ومع أننا نرثي لا بل نشجب التعتيم الإكليريكي على تلك النظريات، لكن ذاك التعتيم لم يكن بذي أثر، وذلك لأن الثورة العلمية تابعت مسيرتها في كل من

البلدان الكاثوليكية والأقطار البروتستينية. أما دليلنا الواضح على صحة ما ذهبنا إليه فهو ماثل في العالمين الإيطاليين بوريللي وتوريشللي، والفيلسوفين العالمين الفرنسيين ديكارت وباسكال. فأولئك وافقوا على تقديم بعض نظرياتهم كفرضيات لا كحقائق. أضف إلى ذلك أن ديكارت قد أمسك عن نشر بعض مؤلفاته أثناء حياته.

وهكذا نقول بأن تأخير، لا دحر الثورة العلمية، كان النتيجة لاضطهاد العلماء. ولذلك ترانا نقول بأن ما يشاع ويذاع اليوم عن عنف التعصب الديني والتعتيم على العلم والعلماء، فيه الكثير من المبالغة. ولا خلاف أنه كان ثمة شيء من تعصب وتعتيم، ولكنه لا يستوي مقداراً بما هو شائع لدى العامة من الناس. والحق أنه لجدير بنا أن نطرح جانباً «الكثير من الأساطير العقلانية». فكبلر، على الرغم من كونه بروتستيني المذهب، قد أمضى معظم سنوات عمره باحثاً وعاملاً في أقطار كاثوليكية، حيث وجد الطمأنينة والتكريم. أما الصدام الدرامي الذي حدث بين غاليليو وبين الكنيسة فهو صدام كان بالإمكان تفاديه، لو أن جاليليو عرض نظرية كوبيرنكوس ونظرياته كفرضيات وليس كحقائق. فالكنيسة لم تكن أبداً لتعترض على نظرية كوبيرنكوس لو أنها قُدمت ـ كما سبق لنا القول ـ كفرضية، وقد تكون أكثر من كونها حقيقة مطلقة. ولكن غاليليو كان يبدو أحياناً إنساناً مشاكساً وصعب المراس، فالغطرسة كثيراً ما ترافق العبقرية.

ولقد سارع اليسوعيون إلى القبول والإسهام في تطوير علم الفلك الجديد، وكان العالم اليسوعي شاينر، أول من اكتشف البقع الشمسية أثناء عمله في مدينة «انجلشتادت». لكن اليسوعيين في أبحاثهم الفلكية، كانوا يأملون بمساندة نظرية تايخو لا نظرية كوبيرنكوس. فلقد قال تايخو بأن جميع الكواكب تدور حول الشمس، لكنها جميعاً تدور أيضاً حول الأرض اللامتحركة. وهذا القول كما نرى يهدف إلى الحفاظ على روح علم الفلك القديم، ويأخذ بعين الاعتبار الأرصاد الجديدة، ولا خلاف أن معارضة ناشئة عن روح محافظة وضيقة الأفق قد جابهت النظريات الجديدة، ولكن تلك المعارضة انطلقت من الجامعات والأكاديميات. وكان المعارضون كما وصفهم آرثر كوستلر، رجالاً محترفين وذوي مصلحة في الحفاظ على المنهج القديم، ويريدون احتكار العلم في أنفسهم. فقد كانوا رجالاً عاديين في مواهبهم وعاديين في طموحاتهم.

ونحن نشهد في يومنا هذا معارضة متقاربة لنظريات فرويد والرسم الحديث ولروايات جويس ولورنس. ولذلك نقول إن معارضة الثورة العلمية لم تكن معارضة دينية محضة، كما وأنها لم تخلُ كلياً من لمحات عبقرية أو ذكاء. فلقد اجتمع تحت

لواء تلك المعارضة محافظون من جميع الألوان، بالإضافة إلى تلك العناصر من البشر الذين لا يستطيعون أن يتكيَّفوا مع الرؤى الجديدة، بينما أن بعض رجال الإكليروس كانوا من طلائع الثورة العلمية الجديدة. فالمحافظون ليسوا تماماً بالإكليريكيين، والروح المحافظة نادراً ما يصح وصفها بالإكليريكية.

ومما لا شك فيه أن الكنيسة في عصر غاليليو، كانت أشد قوة وسلطاناً مما هي عليه اليوم، ولكنها كانت دائماً تتحاشى استخدام قوتها للحد من حرية البحث العلمي. ولقد كان الكبار من رجال الإكليروس أوسع صدراً وأكثر تحرراً من صغارهم الذين كان معظمهم من الريفيين في عقليَّتهم. وزبدة القول، علينا ألا نعتبر أن ما اتخذته الكنيسة من إجراءات ضد غاليليو كانت بمثابة رفض للعلوم من الكنيسة ككل.

لقد كرَّس غاليليو حياته لدحض وإزالة الاعتراضات العديدة على النظرية القائلة بدوران الأرض. وكثيراً ما وصفوا غاليليو بأنه كان أعظم العلماء التجريبيين. لكن ذاك الإيطالي العظيم امتاز بمخيِّلته العلمية، وذلك من حيث استيعابه للفرضيات، ومن حيث معرفته بالتجارب التي ينبغي القيام بها. ونحن لا يسعنا هنا إلا أن نشير إلى أن ذاك القول بالتجربة التي قام بها حينما ألقى بجسمين مختلفين وزناً من قمة برج بيزا، هو قول محاط بالكثير من الشك، إذ أن تلك الرواية بأكملها تبدو لنا محرَّفة إن لم نقل مشوَّهة. لقد كان طابع أسلوبه العلمي طابعاً رياضياً أكثر منه تجريبياً، ولقد أشار أحد المؤرخين البارزين للثورة العلمية قائلاً: «إن قانون القصور الذاتي الحديث هو قانون من العسير على العقل البشري أن يبلغه بواسطة الأسلوب التجريبي». لقد كان لأفلاطونية غاليليو أثر حاسم في تفكيره وفكره. وكانت مقولة أفلاطون القائلة بأن الكون هو كتاب مكتوب بلغةٍ رياضية، هي بمثابة الفكرة المركزية لا بل الإيمان بالنسبة إليه. وهنا نعود إلى ذاك المعتقد المركزي والقديم الذي اعتمده المنهج الغربي، والبادي بوضوح في سفر أيوب وفي كتابات أفلاطون، والقائل بانتظام الكون في نظام ينتهي بالأشياء إلى التساوي. ولا خلاف أن غاليليو كان يذهب إلى أبعد من ذلك المعتقد بكثير في فكره ونهجه، فأسلوب غاليلو كان أسلوباً بالغ التعقيد، ويشتمل على فرضيات وعلى فحص تلك الفرضيات وفقاً لشروط صارمة، ومن ثم استخدام النتائج التي يبلغها لينطلق أخيراً إلى فرضيات أخرى، وهكذا دواليك. ولكن وراء أسلوبه وفكره كان يكمن إيمانه الأفلاطوني بأن المعادلات الرياضية قادرة على الكشف عن تركيب الطبيعة المعقول. وقد مكَّنته مقدرته على تحويل القضايا الفيزيائية إلى قضايا رياضية، أي مقدرته على إيجاد انتظام رياضي للقضايا أكثر من لجوئه إلى المصطلحات

الحسية أو الديناميكية، أقول مكنَّت غاليليو من تحقيق اكتشافات جوهرية، كحركة القصور الذاتي. لقد جاءت اكتشافات غاليليو خروجاً فعلياً على المنهاج التجريبي الذي كان جاليليو يعتبره أرسطوياً، وتلك كانت الوسيلة المثمرة التي أفضت بنا إلى نيوتن.

الثورة العلمية المستمرة

وعلى كل حال فإن التجارب التي أجراها غاليليو ألهبت خيال أوروبا. وقد جعله نثره ذو الأسلوب الدفَّاق، والصدام الذي وقع بينه وبين البابا عام ١٦٣٣ م، رائداً للحقبة الجديدة في أذهان الناس. والحق أن قلةً من العباقرة تمكنوا من مزج طاقات العقل بالخيال الجريء. ولقد لاقت قضية العلم شهيدها في جيوردانو برونو(٣٠) الذي أعدم حرقاً في عام ١٦٠٠ م، لكن برونو هذا الصوفي والهرطيق لم يكن بالعالم. ولكن ثمة عدداً من الشخصيات القيادية في حقبة الشغف الواقعة ما بين القرون الوسطى والعصر الحديث، كـ «نقولا كوسا والطبيب باراسلوس» الذين جمعوا بين العبقرية العلمية الأصيلة وبين الفلسفات الرؤوية الصوفية، أو الممتنعة على الفهم، وكذلك هي حال براها وكبلر. ومع أن عقل برونو كان يعجُّ بالعديد من النظريات والآراء الخارجة عن قواعد الدين، ولكن أشد نظرياته إزعاجاً كانت نظريته القائلة بوجود عوالم متعددة. فعندما لا تعود الأرض شيئاً فريداً في نوعه، والشيء الوحيد ذا المثقل ـ كما كانت الحال فيما مضى آنذاك ـ يمسي القول بوجود عدد غفير من الكرات الأرضية، وعدد غفير من الأنواع البشرية، وكذلك عدد غفير أيضاً من المسحاء (جمع مسيح)، يمسي افتراضاً مقبولاً عقلياً. وهكذا فإن المسيحيين المعاصرين كـ «أليس جاينل» مثلاً، لن يجدوا من العسير عليهم إدراك القول القائل بأن تلك النجوم تكشف عن أن لله ملايين الصور، ولكن معظم مسيحيي القرن السابع عشر كانوا، تأكيداً، سيجدون من الصعب عليهم فهم ذاك القول الآنف الذكر.

وحتى باسكال، بما له من عبقرية مذهلة، اعترف بأن فراغات الكون الجديد ترعبه. وهو لم يكن يعني بقوله هذا فقط أن الكون قد ازداد سعةً وضخامة إلى حد كبير، بل أيضاً بسبب أن النظرة القديمة إلى الكون لم تكن تعرف الفراغات المفرغة، نظراً لاعتقادها بأن الكون حيِّز لا توجد فيه أية نظرة أو فراغ مفرغ. وهكذا أدخلت الثورة الكوسمولوجية تباديل ضخمة على نظرة الإنسان بأكملها، الأمر الذي يثير اهتمام المؤرخين الفكريين أكثر مما تثيره القضايا العلمية البحتة المتروك أمرها للعلماء. وهناك من يقول كـ «برتراند رسل» بأن العالم الحديث من حيث تاريخه الفكري يبدأ بالقرن السابع عشر، وأن ذاك التغيير الذي أدخله العلم في القرن السابع عشر على نظرة

الإنسان إلى العالم، يكسف بنوره كل حدث وقع منذ نشوء المسيحية. وإن رؤية الحقيقة التي كان يسندها الوعي العقلاني طوال ألف عام مضت قد ضعفت، وأخذت تنسحب أمام رؤية جديدة

ونحن كي نصف هذا التغيير الضخم يتوجب علينا أن نعبر من العالم إلى الفيلسوف، أو بالأحرى الفيلسوف العلمي في القرن السابع عشر، كـ «فرنسيس بايكون ورينيه ديكارت وبيار جاسندي وتوماس هوبس. إذ أننا بذلك نقوم بالتحدث عن المسار المستمر للثورة العلمية بعد غاليليو خلال العقود الوسطى من القرن السابع عشر. فلقد كانت ثمة ضرورة رئيسية لتطوير الرياضيات، كي تتمكن من أداء الرسالة التي حدَّدها لها غاليليو، أي أن تغدو لغة الطبيعة. لقد كان غاليليو مقتصراً على المناهج الهندسية، ولذلك كانت الخطوة التالية له تتمثَّل في تطبيق الجبر على الفيزياء. وقد أسهم كافاليري، تلميذ غاليليو، بعض الإسهام في هذا الميدان، لكن فيرما الفرنسي هو الذي خطا الخطوات الرئيسية على تلك الطريق، ومن ثم تبعه ديكارت العظيم. والحق أن يتمكن الإنسان من التعبير عن العلائق الهندسية برموز جبرية، ليمثِّل مكسباً ضخماً بالنسبة للمنهاج العلمي. ومن هنا انطلق الدرب ليفضي إلى باسكال ونيوتن ولينبتز، مبدعي حساب التفاضل.

وفي عام ١٦٤٣ م أجرى تلميذ آخر من تلامذة غاليليو تجربة على الضغط الجوي أثارت اهتمام جميع العلماء الأوروبيين من الشباب. وقد أشاعت تلك التجربة في قرن الراهب مارسين الذي جعل من ديره مركزاً للحركة العلمية. وقام العالم اللامع باسكال بتطويرها من خلال سلسلة من تجارب كلاسيكية. فقد تسلَّق باسكال جبلاً كي يتحقق مما إذا كان مستوى الزئبق سيهبط في حال تناقض ثقل الهواء. وقد جاءت النتيجة بمثابة انتصار للمنهاج التجريبي وهزيمة للمنهاج الأرسطوي. وذلك لأننا كما نعلم أن من أهم عقائد (دوغما) المدرسة القديمة وأشدها إلحاحاً، تلك القائلة باستحالة وجود فراغ. وهكذا أثبت باسكال إمكانية وجود فراغ، وأصبح للتجارب المستخدِمة المضخة الهوائية من الأهمية بالنسبة للقرن السابع عشر ما كان للكهرباء في القرن الثامن عشر من الأهمية، حيث عمد إليها الهواة من العلماء لتقديم براهينهم المثيرة، أو لعرضها على العامة من الناس الذين كانوا يشاهدونها بدهشةٍ وذهول.

لقد استنبط روبرت بويل قوانين تمدُّد الغازات بواسطة الحرارة والضغط. زد على ذلك أن التجارب التي أُجريت في ميدان البصريات، والتي بدأت في القرون الوسطى، قد سحرت علماء بارزين من علماء القرن السابع عشر، كـ «ديكارت العظيم

ونيوتن الجبار» الذي بلغ الكمال في تحليله للضوء وانكساره إلى أضواء الموشور. وقد أصبحت كيفية تفسير ظاهرة الضوء القضية العلمية الرئيسية المثيرة للجدل.

وقد أخضع تطور الميكرسكوب ووسائل المشاهدة الأخرى الكائنات الحية للمزيد من المراقبة الدقيقة، وبرزت اكتشافات هامة لكنها قليلة في ميدان العلم. لكن علم الأحياء كان يومذاك لا يزالان بعيداً. ومن أبرز الاكتشافات، كان ذاك الذي أنجزه وليم هارفي تلميذ عالم التشريع الإيطالي العظيم فيساليوس.

إن كل ما أنجزه وليم هارفي يتمثَّل في وصفه الصحيح لعمل القلب ولنظام الدورة الدموية، الأمر الذي كان كافياً لإثارة الإعجاب العام به والاهتمام الشديد بعلم التشريع. وسارع ديكارت بسلطانه العظيم إلى مساندة المدخل الميكانيكي، واعتبر أن أجساد الحيوانات والبشر لا تزيد عن كونها آلات، الأمر الذي جاء بمثابة استمرار للظاهرات العضوية وإدخالها في منهاج الفيزياء. وقد لاقى هذا العمل نجاحاً جزئياً فقط، لأن العالم العضوي يختلف عن العالم اللاعضوي. ومع ذلك فإن المدخل الميكانيكي أنعش الأبحاث ووفَّر البصائر الجديدة، وأذهل العالم من جديد عندما شاهد عالم هولندي كائناتٍ حية مكروسكوبية. وهكذا من خلال الميكروسكوب تجمعت للبشرية معلومات كانت لا تزال مجهولة عن كائنات حية غفيرة العدد.

وشهد عام ١٦٦٠ م ولادة الجمعيات العلمية العظمى. فنشأت الجمعية الملكية في بريطانيا وأكاديمية العلوم في فرنسا حيث كانت تشمل العلماء برعايتهم. فملك الدانمرك مثلاً كان يرعى تايخو، وكان الامبراطور الألماني يعطف على كبلر، كما كان هناك بعضاً من أفراد المجتمع المرموقين كالأب فرنسين وهنري أولدنبورغ البريطاني يوفرون العناية لنشاطات باحثين معينين. وقد لاقت مسيرة العلم مزيداً من الانتظام، وبذلك توفرت منابع غزيرة من المعرفة. وعندما خرج إسحق نيوتن إلى ميدان العلم، كان ذاك الميدان يشتمل على ما يكفي من المعطيات العلمية والتقنيات الرياضية التي مكَّنته من وضع أعظم منهاج عرفه ذاك العصر. وكان المنهج النيوتني بحاجة إلى مثل عبقرية نيوتن المذهلة كي يرى النور، ومع ذلك فإن أعظم عبقرية ـ وحتى نيوتن نفسه ـ لم يكن باستطاعتها إنجاز مثل المنهج النيوتني قبل عام ١٦٨٧ م.

ويمكننا القول بصورة عامة، أنه حتى ساعة بروز نيوتن إلى ميدان العلوم كان للعديد من الحدود العلمية المثيرة تأثير مزعج لكنه منعش أيضاً. فالمرء يومذاك بدأ يثق بأن النظرة القديمة إلى الكون، التي بقيت منذ عهود غارقة في القدم نظرة لا يأتيها الباطل من خلفٍ أو قدَّام لم تعد تحظى بالقبول أو الموافقة عليها. وقد عبَّر جون دون

عن روحية ذاك العصر، فيما قال: «لقد فُقدت الشمس والأرض معاً، ولم يعد أي ذكاء بشري قادراً على توجيه أنظار الإنسان للبحث عنهما حيثما يُراد له».

نظرة العالم الجديد

إن العلماء الذين بحثنا لتوّنا في منجزاتهم كـ «كوبيرنكوس وكبلر وغاليليو» لم يكونوا فلاسفة، ولكن كانت لآرائهم ونظرياتهم نتائج فلسفية هامة، فلقد نسفوا قواعد علم الكونيات في القرون الوسطى، والكثير من مبادىء أرسطو في الفيزياء. زد على ذلك أنهم كانوا في الوقت نفسه، ينزعون إلى الانتقاص من صحة تفسير أرسطو لمبدأ الغائية. فالغائية، أمست في القرن السابع عشر هدفاً للهجوم. وقد شبَّه فرنسيس بيكون الغائية بأنها عذراء مكرَّسة لخدمة الله، وهي عذراء ملهمة لكنها عقيم. وفي إحدى مسرحيات موليير، يستثير أحد الأرسطويين سخرية المشاهدين، وذلك حينما يقول إن الأفيون يتسبَّب في النوم، نظراً لأنه يتمتَّع بفضائل تنويميَّة، الأمر الذي استعصى يومذاك على فهم أهل العصر، كما هو مستعصٍ على فهمنا حتى هذا اليوم.

إن أساليب التفسير تتبدل بين حقبة وأخرى، فلقد كانت أساليب أرسطو تتمتع، وطوال قرون، بقبول معظم البشر واقتناعهم بها، لكن أتباع بايكون وتلامذة غاليليو من أبناء الثورة العلمية رفضوا تفاسير أرسطو وأساليبه. فما لم يتوقف المرء عن بذل كل جهة بغية إيجاد العلل الغائية، فإنه لن يخطو أية خطة إلى الأمام. فإن يعمد الإنسان إلى تبويب الخصائص المنظورة وقياسها، أمر لا يتساوى في طموحه مع طموح البحث عن العلل الغائية، لكنه بالتأكيد أكثر من هذا الطموح جدوى وأعم فائدة. وذلك لأن العلل الغائية ستبقى مستعصية على المعرفة، لكن العلل الفعَّالة (Efficient) قادرة على تزويدنا بالقوة للسيطرة على الطبيعة.

لقد غدا مفهوم أرسطو لوحدة الكينونة هدفاً للهجوم. فاندفاع غاليليو وراء إخضاع الطبيعة الفيزيائية لمعالجة رياضيّة وكمية، إنما كان يعني أساساً تقسيم خصائص الأشياء إلى خصائص أولية وأخرى ثانوية. وينبغي اعتبار الأولى خصائص واقعية فقط، أو على كل حال ذات معنى ومفهوم بالنسبة للعلم، بينما يمكن اختزال كل ما عداها من خصائص ثانوية. أما الخصائص الأولية، فهي الحجم والشكل والحركة والكتلة والعدد. فالطبيعة الفيزيائية يجب أن يصار إلى اختزالها إلى قضية ميكانيكية قابلة للحساب حساباً صحيحاً ودقيقاً، وينبغي تطهيرها من جميع مظاهر الحياة، أي تلك المظاهر التي تشير إلى أن لها نفساً وحياة وإرادة واعية. أما نحن إذ نرى اليوم أن

الطبيعة الفيزيائية ميتة ولا تنبض أبداً بأية حياة، ونرى في مقولتنا هذه مقولة لا تقبل نقاشاً أو جدلاً، نشعر بما للقرن السابع عشر من سيطرة ونفوذ على عالم الغرب. فالأمر يبدو لنا غريباً إذا حاول أحدهم أن يعزو للماء أو للصخرة حياة (علماً بأن نظرية معاصرة تزعم بوجود نفس كلية للكينونة، لكن تلك النظرية لم تلق قبولاً). ولكن أرسطو يقول قولاً مخالفاً لقول القرن السابع عشر ومخالفاً لعالمنا الغربي، يقول: «إن جميع الأشياء تمثِّل مركَّباً يتألف من صورة ومادة، وهي بمثابة حلقات من السلسلة الواحدة العظمى، سلسلة الكينونة الممتدة من المادة الساكنة والثاوية في القرار حتى أطهر جوهر ملائكي متربِّع على القمة». (وكان على الأقل بعض الأفلاطونيين الجدد يشاركون القرون الوسطى في المعتقد الأرسطوي الآنف الذكر).

والحق أن الثنائية بين المادة (الجوهر الممدود)، وبين العقل أو النفس (الجوهر المفكر) التي أقام عليها ديكارت فلسفته، قد أفضت بديكارت إلى التصادم مع الأرسطويين الذين اعتبروا النفس صورة للجسد وغير قابلة للانفصال عنه، إذ قالوا إن النفس والجسد هما مظهرا الشيء الواحد ذاته. أما النظرة الجديدة فكانت ترى الأمر خلافاً لذلك، وكانت متجانسة التجانس الكامل مع المذهب القائل بالخصائص الأولية والخصائص الثانوية وبثنائية ديكارت، ثنائية العقل والمادة. ويجدر بنا أن نشير أيضاً هنا إلى أن نظرية أرسطو «سلسلة الكينونة» في الكون، أخلت الطريق للنظرية القائلة بأن جميع الأشياء متشابهة من حيث النوعية، وخاضعة للقوانين ذاتها، وتختلف بعضها عن بعض فقط من حيث الأحوال الكمية.

وهكذا حلَّت صورة ميكانيكية محل صورة العالم العضوية. فلقد كتب أحد الفلورنسيين الأفلاطونيين في عصر النهضة قائلاً: «إن جسم العالم هو كل كامل، حيث أن جميع أجسام الحيوانات هي أجزاء منه... إن جسم العالم بأكمله ينبض بالحياة». وهذا القول إنما يمثِّل نظرة أنموذجية للفلاسفة الإغريق، سواء كانوا أفلاطونيين أو أرسطويين أو رواقيين. لقد تعلمنا أن نرى العالم «كآلة» وذلك طوال قرنين على الأقل، ولكن بعد نيوتن كان ثمة قلة من المثقفين يعارضون تلك النظرة، ويرون العالم نظاماً ديناميكياً للأجسام الفيزيائية في حال من حركة. ولربما جاءت نظرتهم الآنفة الذكر نتيجة لقلة خبرة في الآلات. أما قدماء الفلاسفة فكانوا ينزعون إلى تصور العالم قياساً مع الأنظمة العضوية الحية، وكان من نتائج ذاك التصور الذي يبدو غريباً على الإنسان الحديث، الفكرة القائلة بالتماثل بين الإنسان وبين العالم، بين الكون الأصغر وبين الكون الأكبر. وهكذا نرى في عصر شكسبير كما تظهر أخيلة مسرحياته، أن غيمةً أو

هزيم رعد كان يمثّل في نظر الناس نذير شؤم. ولم تكن نظرة الناس تلك بمثابة التطيُّر المثالي، بل كانت استدلالاً مقبولاً من الفلسفات المشدِّدة على الترابط القائم بين جميع الأشياء. ولقد كان العلماء في عصر النهضة يبحثون جدِّياً عن حجر الفلاسفة، ويمارسون جميع أنواع السحر الأسود، لأنهم كانوا يعتقدون بأن الطبيعة تتفجَّر بكمونيات لم تتحقق بعد ويمكن أن يُستخلص منها بعض الأشياء.

ولكن القرن السابع عشر جاء بعلومه وفلسفاته، فسلخ الإنسان عن الطبيعة الفيزيائية، جاعلاً منها آلة وجاعلاً من الإنسان شيئاً آخر مختلفاً عنها. وكان فصل الطبيعة عن العقل جديداً كل الجدة وثورياً بالنسبة للفكر الغربي. ولقد كتب ألفرد نورث هوايتهيد يقول: «إن الطبيعة أصبحت قضية بليدة غبية... إنها محض اندفاع المادة انتفاعاً لا متناه، وفاقداً لكل معنى... إنها (الطبيعة) صلبة باردة لا لون لها صامته بكماء فاقدة لكل مظهر من مظاهر الحياة».

وهكذا لم يعد الإنسان يحاول فهم النجوم والحجارة أو أقواس القزح من حيث كونها معبِّرة عن غاية، أو يربط بين نفوسها الفارقة وبين النفس البشرية كما كان يفعل فيما مضى، فلقد أصبح للعالم الفيزيائي روابط قابلة للقياس وللاكتشاف، وأصبح الإنسان في حال إدراكه لقوانينها قادراً على تسخيرها لخدمته. لكن بعض جهابذة النقد أصرُّوا على القول بأن النظرة القديمة إلى الكون كانت أكثر إقناعاً من الوجهة النفسية، وأن النظرة الجديدة إليه إنما هي انفصال بين الإنسان والطبيعة، الأمر الذي قد تنشأ عنه آثار مشؤومة. وإن ذاك القول هو الذي أثار الرعب في فؤاد باسكال وأعاده إلى أحضان الدين، علماً بأنه ينبغي أن نعرف أن ردود أفعال الكثيرين لم تكن مشابهة لردَّة فعل باسكال. فبعد غاليليو لم يعد بإمكان أي إنسان أن يعيد للنظرة القديمة اعتبارها، حيث بدأ الفلاسفة كـ «يكارت العظيم» بالاستدلال من النظرة الجديدة. فصورة العالم التي تعوَّد الناس على مظهرها طرأ عليها تغيُّر حاد. وقد علَّق البروفسور تليارد على عالم شكسبير وأفكار ذاك العالم قائلاً: «كم تبدو غريبة لنا وعنا الفكرة القائلة بأن الله وضع عنصر الهواء الذي كان حاراً ورطباً، بين عنصر النار التي كانت حارة وجافة وبين الماء الذي كان بارداً ورطباً وذلك كي يوقف القتال بينها، وأن الملائكة تتخذ صورها الجسدية من الأثير، بينما تتخذ الشياطين أجسامها من الهواء الواقع تحت القمر...» وهنا تطالعنا نظرية أرسطو في الكيمياء والمتعلقة بالعناصر الأربعة، والتي لم تندثر قبل نهاية القرن الثامن عشر. ولكن المظهر الغائي، أي تفسير الأشياء بغاياتها، لم يعد يثير اهتمام العلم، شأنه في ذلك شأن مقولة

أجساد الملائكة والشياطين. (علماً بأن نيوتن كرَّس الكثير من وقته للكيمياء السحرية، كما وأن عدداً من علماء القرن السابع عشر استمسكوا بالسحر والعرافة. فتواري العقلية القديمة استغرق زمناً ليس بالقصير لتحل محلها عقلية أخرى، لكن ذاك الإنجاز تحقَّق في القرن السابع عشر).

ويجدر بنا هنا أن نلخِّص ما أوردناه آنفاً:

لقد تعلَّم الناس أن العالم الطبيعي يتكوَّن من مادة ساكنة ذات روابط ميكانيكية، وليس نظاماً عضوياً عظيماً مشابهاً للكائن الحي، وتعلَّموا أن يفصلوا فصلاً حاداً بين عالم العقل وعالم المادة، الأمر الذي يمثِّل ثنائية تتعارض مع أحدية أرسطو الذي قال أن لجميع الكائنات المظاهر النفسية الفيزيائية الجوهرية ذاتها، حتى ولو اختلفت درجة. كما وتخلَّى الناس عن البحث عن «الجوهر» غير المحسوس للموضوع، وركَّزوا بدلاً عن ذلك على خصائصه المنظورة. زد على ذلك، أن الناس قد مدُّوا بحدود العالم المغلق عالم القرون الوسطى، وجعلوا منه الكون اللامتناهي، حيث كان العالم الأول يبدو للقدماء حيِّزاً لا توجد فيه أية ثغرة، بينما أمسى الكون اللانهائي مليئاً بالفراغات المفرغة الهائلة الاتساع. ولكن أهم ما أسفرت عنه الثورة العلمية من نتائج تتمثَّل في التغيير الجذري لمفهوم العالم، من عالم متناهٍ مغلق وككل كامل ومنتظم في تسلسل من مراتب، إلى كونٍ غير محدود وحتى لا نهائي، ومترابط بأجزائه المكوَّنة الجوهرية وبقوانينه... ولربما لم يعد الناس يشعرون بالقربى الوثيقة من الطبيعة، حيث كان الإنسان يُعتبر جزءاً متكاملاً معها، لكن المعرفة الجديدة عادت على الناس بالقوة والسلطان.

ومن العسير علينا أن نزعم الزعم المطلق بأن النظرة الجديدة، نظرة غاليليو وديكارت ونيوتن، هي النظرة الصحيحة والصائبة، وبأن النظرة القديمة نظرة خاطئة. فنحن نعرف الآن أن الكون ليس بالآلة، وأن الصورة التي انطبعت عنه في أذهان الناس خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر والتي استمرت حتى أيامنا هذه، وأصبحت أمراً مسلَّماً به بالنسبة لمعظم البشر (وليس بالنسبة لعصر آينشتاين وبلانك ولأفضل مثقَّفينا) إنما هي صورة تعسُّفية، وهي منظومة من تراكيب ذهنية لا تنطبق بالضرورة على أية حقيقة واقعية موضوعية، علماً بأنها قد تدل على أنها مفيدة كأداة أو وسيلة. ولا خلاف أنها برهنت على غزارة نفعها وفوائدها العميمة، ولقد قال أحدهم إنها قد تكون أوفر الأخطاء ثمراً لا بل أوسع أخطاء التاريخ فائدة.

فرنسيس بايكون

انطلق فرنسيس بايكون من مركزه الممتاز بوصفه عضواً من النخبة الذين تصدَّروا مركز القوة والسلطان في العهد الأليصاباتي، انطلق يهاجم بشجاعة مدارس الفكر التقليدية، ويطالب بمنهاج جديد للمعرفة وبمصطلحات وشروط جديدة ومذاهب ومؤسسات جديدة، لا بل بتربية وتعليم وثقافة جديدة. وكان لـ «بيكون» قلم حاد، وكان الناس يقتبسون ويستشهدون بالكثير من أقواله وكتاباته. والحق أن «أورغانمه» الجديد يكاد يكون بأكمله سلسلة من الأقوال المأثورة. وكانت رسالة بيكون تتمثَّل في إلحاحه على ضرورة طرح الأفكار السائدة جانباً واستبدالها بالتعرف على الأشياء، وضرورة الاتجاه إلى الميكانيكا بغية الحصول على معرفة طازجة. ولقد كان يبشِّر قائلاً بأن نضع جانباً الآراء الموروثة، ولنعِد فحص المصطلحات والشروط، ولنراعي قبل وفوق كل ذلك التجربة. وقد جاء هجومه على كل قديم هجوماً قاسياً لا بل ضارياً كل الضراوة، ولقد قال إن الأغارقة لم يعطونا ولا حتى تجربة واحدة مفيدة. ولكن هذا الإنكليزي العنيد المشاكس الذي كثيراً ما نكتشف فيه العديد من صفات «الرجل العملي»، والذي لم يكن يقبل بأي تهاون مع القدماء، اقترف خطأً فاحشاً إذ سخر من غاليليو أيضاً. والحق أن أحكام بيكون على القضايا العلمية كانت بعيدة كل البعد عن المعصومية والصواب. فـ «بيكون» على الرغم من أنه لم يكن عالماً كبيراً، ومع أنه كان مخلصاً في تكريس نفسه للمعرفة المنظورة، فإنه لم يستطع فهم أهمية التحليل الرياضي، فعاطفته الجامحة إلى التجربة جعلته لا يرى غير التجربة جديرة بالاهتمام. لكن ما كتبه بايكون كان دائماً منعشاً ومراراً عميقاً وينم عن بصيرة تامة، كما كان له التأثير الكاسح. فبيكون الذي استقبله جيله ناعتاً إياه بـ «أرسطو العصر الحديث» وبـ «أمين سر الطبيعة» (وقد شاركه في هذا اللقب معاصره الفرنسي ديكارت) كان المنبع الرئيسي لاستشهادات بريطانيا في القرن السابع عشر، وكان أيضاً واسع الشهرة خارج بلاده. والحق أن الفضل الأكبر في تأسيس الجمعية الملكية وفي عصر النهضة الإنكليزية العلمية ـ ذاك العصر الذي أنجب بويل ونيوتن ـ إنما يعود إلى روحه الملهمة.

وقد أطلق الإنكليز فيما بعد على اللورد بايكون لقب القائد القومي للنهضة العلمية والصناعية، ولقَّبوه أيضاً بـ «أب العلم الاستقرائي».

وعلى الرغم من أخطاء بيكون وتناقضاته الذاتية، فإن شكَّه الدائم (من حيث رفضه التسليم بأي شيء متفق عليه، ومن حيث فحصه لكل الآراء الموروثة) كان ظاهرة صحة وعلامة عافية، وكان بمثابة نسيم يهب على أوراق الشجرة الأرسطوية الميتة.

ولم يهاجم بايكون فقط اللاهوتيين والكلاميين الذين حذَّرهم بلهجة فظَّة من التطفل على القضايا العلمية، بل وجَّه ضرباته العنيفة إلى الإنسانيين أيضاً حيث كان انشغالهم بالأسلوب فقط يستثير غضبه. كما لم يكن ليطيق الخزعبلات والسحر والتنجيم الذي بقي وجوده ملحوظاً حتى القرن السابع عشر وفي الدوائر العلمية. ونحن مع بايكون نشعر بأننا دخلنا حقبة جديدة وعصراً جديداً. ولكن بايكون لم ينجح في الوقت ذاته في تحديد المنهاج القادم مستقبلاً. فإغراق بايكون للنظريين بالسخرية، قد نجمت عنه في إنكلترا فوضى فشت في تجريبية لا قيادة لها ولا زمام. وهكذا كنت ترى، كما يقول هوبس، الصيادلة والبساتنة والسبَّاكين والمهووسين يجرون التجارب في الجمعية الملكية. ولا خلاف أن بايكون كان أقل منهاجيةً في تفكيره من ديكارت الذي ينبغي دائماً أن يغمر بايكون بظلاله، وكان أيضاً دون ديكارت كعالم. وإن فشل بايكون النسبي في أخذ الرياضيات بعين الاعتبار، قد أضاع عليه الموضوع الذي استأثر باهتمام عصره. ومع أنه كان مدركاً لبعض مخاطر التجريبية الفجَّة، لكن ذلك لا يعفيه من انتقادنا لتغاضيه عن كوننا لا نستطيع أن نكتفي بتكديس الحقائق الواقعية، وننتظر أن نخطو بعيداً حين تنضيذها في لوائح بحتة. فعلينا أولاً أن نحدِّد القضية الفرضية وأن نتفحَّصها تحت مجهر الوقائع. ومن جهة أخرى نقول إنه ليس بضار أن نغرق، ولفترة زمنية، في محيط يعج بالحقائق بعد أن وقفنا طويلاً في صحاري من النظر المجرَّد، ولذلك فإن آراء بايكون في تلك المرحلة من مراحل تطورنا قد تكون سديدة من الوجهة الاستراتيجية.

ولا خلاف أن أشهر المقاطع التي كتبها بايكون هي تلك الواردة في «الأورغانوم الجديد»، حيث يطَّوَّف بنا على الأوثان، أو الأخطاء التي ينزع البشر إلى عبادتها، مع أن ذاك الطواف هو محاولة لتبويب أفكار الخاطئة. ونادراً ما ينجح بايكون في تحديدها لكنها محاولة منعشة أشد الانعاش.

ويُسمِّي بايكون الأوثان الأربعة فهي: القبيلة، الكهف، المسرح، وساحة السوق. ويرى أخطاء القبيلة هي تلك التي اعتادها الإنسان كنوع، حيث أن بايكون يجد الإنسان قبل كل شيء نزَّاعاً إلى تعشُّق العقائد (Dogma)، ويجوز لنا أن نسمِّي تلك الأخطاء بالأخطاء الشائعة والناجمة عن استحسان المرء بما ورث من عقائد، والناتجة عن تردده في الانفتاح الذهني. أما أخطاء الكهف، فتنشأ عن البلاهة الفردية التي تدفع بالناس إلى تعليق أهمية مفرطة على المنظور الشخصي أو التجربة الشخصية، فمن المتوجَّب مع الإنسان أن يرتفع فوق كل هوى أو تحيُّز. والطريف لدى بايكون هو

حديثه عن ساحة السوق، إذ هو يتحدث هنا عن الموضوع الأهم لديه، موضوع المفردات أو الكلمات. فالبشر كما يرى بايكون، هم ضحايا ما يُسمى حديثاً بالشعارات. فهم يربطون الكلمات بأشياء، ومن ثم تضلِّلهم مقولاتهم الخاصة. إنها الأخطاء الناجمة عن الشعارات أو بالأحرى المفردات التي لم يقم البشر بتدقيق معانيها. أما أخطاء المسرح، فإنها تجتمع في الخطأ الشائع، ألا وهو خطأ وضع المذاهب. فالمنظِّرون قد نسجوا شباكاً ضخمة من جوهر صغير، وأوقفوا أتباعهم في شِباك مذاهبهم المحبوبة الخرافية.

والحق أن التوسع في الحديث عن أوثان بايكون، قد يجنِّبنا معظم أخطاء الفكر التي قد يقترفها الإنسان عادة، وقد يوفِّر علينا الوقوع في حبائل الصحافيين البارعين، وينقذنا من الأيديولوجيين المتزِّمتين ومن المفكِّرين السطحيين. ولذلك فإن ما أورده بايكون يصلح لأن يكون مرشداً ابتدائياً للتفكير الصافي في الحياة اليومية أو في السياسة، أكثر من صلاحه ليكون منهاجاً أو مذهباً. وهكذا فإن ما أورده بايكون عن الموضوع الآنف الذكر يكشف عن نزوعه الارتيابي، وإلى الإلحاح علينا بأن نطرح جانباً أوثان الماضي، وأن نقوم بمراجعةٍ وفحصٍ دقيقين لكل شيء، من كلمات وعقائد ومناهج ومذاهب. وليست ثمة من نصيحة كانت أفضل من نصيحة بايكون تلك، ولا سيما في تلك المرحلة من مراحل تطور الفكر الأوروبي الحديث.

والحق أن ثورة القرن السابع عشر العلمية كانت بأكملها بمثابة نقاش دار بين التجريبيِّين وبين الرياضيِّين، حيث حقَّق كل فريق منهما بعض الانتصارات على الآخر. وقد استمر الجدل بين أولئك وهؤلاء حتى جاء إسحاق نيوتن الذي برهن أن المزج بين التجريبية وبين الرياضيات هو أفضل السبل، لا بل أعمها فائدة. فالتجريبية غير الهادفة يمكن أن تكون عقيمة. ولعل أقوى الأدلة على ذلك يطالعنا في العلوم الطبيعية وفي الكيمياء. فنحن لن نجد بين علماء الكيمياء أي عالم كان أشد حماسة من عالم الكيمياء القديمة (Alchemist) للعمل المختبري. ولذلك نقول إن هوبس لم يتجنَّ على الحقيقة حينما صبَّ سخريَّته اللاَّذعة على ما كان يدور في قاعات الجمعية الملكية ومختبراتها بإرشاد بايكون وتوجهيه. ولكن من ذاك التخبُّط المهووس، خرج روبرت بويل بقوانينه الخاصة بتمدد الغازات، الأمر الذي لم يكن بالإمكان اكتشافه إلا من خلال التجربة المختبرية. كما أن الاكتشافات المثيرة التي حققها توريشللي وباسكال، ولا سيما اكتشاف الضغط البارومتري، كان انتصاراً آخراً للتجربة المختبرية، انتصاراً أطاح بالمبدأ الأرسطوي الأثير رأساً على عقب، والقائل بأن الطبيعة ترفض الرفض التام كل فراغ.

أما في ميدان الرياضيات، ولا سيما في منهاج الاستدلال الرياضي المحض الذي نهجه ديكارت (وكذلك غاليليو إلى حدٍ بعيد)، فلقد شهد عدداً من الاختراقات المثيرة، ولكن سرعان ما سقط ذاك المنهاج حينما اكتشف الناس أن أخطاء ذاك العالم الفرنسي العظيم كانت تتساوى مع انتصاراته في وفرة عددها. ونحن سننتقل فيما يلي إلى الحديث عن ديكارت المذهل، الذي كانت سيطرته في ميدان العلم خلال القرن السابع عشر أشد من سيطرة بايكون. ويتضح لنا حين المقارنة بين ديكارت وبايكون التقابل بين الاستدلال والاستقراء، علماً بأن كل مدرسة منهما لم تحصر، حين الممارسة، جميع نشاطاتها في الميدان الذي اختارته، وأعني بذلك أن مدرسة بايكون لم تهجر كلياً الميدان النظري، كما أن مدرسة ديكارت لم تهمل تماماً ميدان المشاهدة والتجربة. غير أن بايكون الذي لم يكن بالعالم الرياضي، كان ينادي بأننا من خلال البحث العميق في الوقائع وإجراء التجارب عليها، واتِّباع ذلك بإدراجها في لوائح تشير إلى أوجه الشبه والخلاف فيما بينها، نستطيع من خلال الاستقراء أن نعرف ونفهم الفهم الصحيح لخصائص الطبيعة. وكان بايكون يعلم بأن الفرضية التي تقوم على النتائج الاختبارية، تمثِّل أداةً نافعة لمتابعة التجربة والاختبار. كما كان بايكون يشترك مع ديكارت في السخرية من العلل الغائية، الأمر الذي يمثِّل الحافز إلى اختزال الظواهر الفيزيائية إلى ظواهر كمية وميكانيكية (المادة والحركة)، أي اختزالها إلى نتائج عملية توفر السيطرة على الطبيعة، بدلاً من الحكمة النظرية. فـ «بايكون» كـ «ديكارت» كان يرغب في الفصل بين العلم وبين الميتافيزيقا. ولا خلاف أن ثمة أوجه شبه عديدة وكذلك اختلافات عديدة بين بايكون وديكارت، العالمين العظيمين وأميني سر الطبيعة في القرن السابع عشر.

رينيه ديكارت

ولد ديكارت في تورين، ودرس في المدرسة اليسوعية الشهيرة مدرسة لافليش. ومع أنه كان دائم الاحترام لأساتذته المتفقين، غير أنه كان يشعر بأن المعرفة التقليدية غير مقنعة، شأنه في ذلك شأن بايكون وعدد آخر من أبناء جيله. ولم يكن يجد سروره إلا في الرياضيات لأنها تسير بالاقتناع العقلي إلى اليقين، وهذا مما تفتقر إليه العلوم الأخرى. وخلال خدمته العسكرية في حرب الثلاثين عاماً، روى ديكارت أنه في ليل العاشر من شهر نوفمبر عام ١٦١٩، رأى فيما يراه النائم أن رجلاً جاءه وأمره بأن يسلك الطريق إلى إعادة بناء العلوم. ولكن ديكارت لم يتمكَّن من إنجاز مؤلفه ونشره قبل عام ١٦٣٠م، غير أنه ما كاد ينشره حتى أثار ضجة تردَّدت أصداؤها في أقطار أوروبا.

ولقد دفعت به إدانته لغاليليو إلى تأجيل نشر كتابه «نظام العالم». ولكنه نشر في عام ١٦٣٧ م مؤلفه الشهير «مقالة في نهج توجيه العقل توجيهاً صحيحاً وفي طلب الحقيقة في العلوم». وأعقب ذاك المؤلَّف بكتابات تحمل العناوين التالية: «تأملات في الفلسفة الأولى» (١٦٤١ م) و«مبادىء الفلسفة» (١٦٤٤ م). وتوفي ديكارت في عام ١٦٥٠ م، وهو في الرابعة والخمسين من عمره بعد زيارة قام بها إلى السويد. وبعد وفاته نُشر مذهبه كاملاً في الميكانيكا السماوية، وقد لاقى رواجاً وترحاباً شديدين طوال نصف قرن على الأقل، وقد بقيت تلك حاله حتى جاء نيوتن وسدد إليه ضربات قاتلة.

ولا خلاف أن ديكارت كان عالماً رياضياً عظيماً. وهو أول من نَشر الاكتشاف العظيم اكتشاف الهندسة الإحداثية أو التحليلية، كما وأنه أسهم الإسهام الفعلي في تطور علم البصريات (ولا سيما قوانين إنكسار الضوء). ولكن مما أثار ويثير الانتباه هو منهاجيته وفلسفته، فالديكارتية لم تكن فقط منهجاً، بل كانت أيضاً فلسفةً وعلماً فيزيائياً. ولذلك أثَّرت الديكارتية في المجالات الثلاثة الآنفة الذكر التأثير البالغ في عقل القرن السابع عشر، لا بل وفي الحقبة الحديثة بأكملها.

أصبحت الفلسفة الديكارتية هي الفلسفة المسيطرة على أوروبا في منتصف القرن السابع عشر، فلقد بدا ديكارت آنذاك بمثابة الفيلسوف العليم بكل العلوم الجديدة. فديكارت لم يكن كـ «غاليليو» إذ أنه كان فيلسوفاً منهاجياً، ولم يكن كـ «بايكون» الذي كان هاوياً أكثر منه عالماً. زد على ذلك أن أسلوبه في الكتابة كان على أعلى مستوى من الأدب، وكان ينافس - إن لم نقل يتساوى - في بلاغته وأسلوبه غاليليو وبايكون. ويشكِّل أسلوب أولئك الثلاثة النقيض للأسلوب المتفذلك، الذي تميَّز به الكلاميون. وبينما نرى بايكون في مؤلفاته وكتاباته يضرب هائماً دونما هدف، يطالعنا ديكارت بذاك الصفاء الذهني الذي يتميَّز به العقل الفرنسي. علماً بأن البعض يقول بأن ديكارت هو أول من أوجد ذاك الأسلوب الرائع والمنتظم والناظم (وذلك لأننا لا نرى لدى أسلاف ديكارت المباشرين كـ «ربالييه وبودين ومونتين» ما نراه من صفاء لدى ديكارت). ومن الجائز أن أسلوب ديكارت يعود في أصوله إلى الكلاميين الباريسيين. وقد تلقى ديكارت ثقافة واسعة على أيدي اليسوعيين، ولا شك أنه قرأ بإمعان المؤلفات الكلاسيكية.

والحق أن ديكارت لم يكن دون بايكون طموحاً في الانسلاخ عن الماضي، وفي اعتماد منهاج جديد. لكن شيئاً من بطلان لطَّخ سمعة ديكارت كعالم. فنظريته في الجاذبية الأرضية وفي الحركة الكونية من خلال الدوامات، سرعان ما أخلت مكانها

لنظرية نيوتن، علماً بأننا لا نستطيع إلا الاعتراف بعدد من أمجاده العلمية. زد على ذلك أن باسكال اكتشف ـ وديكارت لا يزال على قيد الحياة ـ ضعف ديكارت في التجربة والمشاهدة. كما وأن عصر التنوير في القرن الثامن عشر أشاح نظره عن ديكارت كفيلسوف واتجه ببصره إلى جون لوك، لكنه مع ذلك كله ظل يعتبره رائداً عظيماً من روّاد الفكر. فمكانة ديكارت في التاريخ وطيدة وراسخة، إذ أنه أحد المفكرين الثلاثة أو الأربعة الذين كان لهم أعظم الأثر في العصور الحديثة.

لقد كان الحلم الذي حلمه ديكارت عام ١٦١٩ م، لا بل كانت أحلامه الثلاثة التي احتواها ذاك الحلم ـ أحلامه كواضع منهاج وفيلسوف وعالم فيزيائي ـ أن يوجِد علماً جامعاً شاملاً يكون بمثابة علم العلوم، أي أن يكون منهاجيةً تابعة للتطبيق على كل شيء. فعلم العلوم أو المنهاجية التي كان يحلم بها ديكارت والمنطلقة من منطلق جديد كل الجدة، والمستندة إلى مبادىء أولى غنية عن كل برهان، والمشيِّدة علومها على مثل تلك المبادىء التي لا تقبل الدحض، قد تصبح المنهاجية المعصومة عن الزلل، الأمر الذي يعني أنه ينبغي لتلك المنهاجية أن تكون منهاجاً رياضياً بحتاً، وذلك لأن ديكارت يؤمن بأن الرياضيات وحدها هي التي تملك قوة اليقين. وقد سحرت الهندسة ديكارت، وهكذا نسمعه يقول: «إن تلك السلاسل الطويلة من الاستنتاجات بما هي عليها من بساطة ويسر، والتي يستخدمها المهندسون كي يبلغوا أشد البراهين مشقة وتعقيداً، قد دفعت بي إلى التصور أن كل شيء يدخل في نطاق معرفة الإنسان يجب أن يكون مترابطاً وفقاً للأسلوب الهندسي ذاته». إذن تأكَّد أولاً من صحة منطلقك، ثم افعل الأمور خطوة خطوة، ثم فكِّك القضايا إلى أبسط أجزائها المكوِّنة (الأساسية)، وعندئذٍ فأي أمر لن يكون مستحيلاً بالنسبة إليك فالانتظام السديد للتعقل هو كل شيء. وهنا تلتقي بصيرة ديكارت مع بصيرة بايكون القائل بأنه لا يجوز للتعقل أن يقفز قفزاً، بل عليه أن يصعد سلَّم الحقيقة درجة درجة. ويتمثَّل الفارق بين بايكون وديكارت في النهج الرياضي الذي نهجه ديكارت، وفي إهماله النسبي للتجريبية وفي منهاجيته العظمى. إن ديكارت يقول بأن كل ما تحتاج إليه إنما هو نقطة انطلاق سديدة، وعندئذٍ تحملنا الهندسة وتقطع بنا الطريق بأكملها.

لقد اتفق ديكارت وندّه الإنكليزي بايكون على ضرورة البدء بالشك المنهجي، وعلى عدم التسليم بصحة أي شيء ما لم يدل ذاك الشيء على أن صحته فوق كل شك. كما اشترك مع غاليليو وكبلر في الإيمان بأن الرياضيات هي لغة العالم. ومع أن إيمان ديكارت هذا كان أقل صوفية أفلاطونية من صوفية ندّيه، غير أن إيمانه

بالرياضيات كان أشد تصميماً وتعصباً من إيمان غاليليو وكبلر. لقد كان ديكارت يؤمن بأن المنطق، ولا سيما التعقل وفقاً للمنهاج الهندسي، هو وسيلة معصومة عن الخطأ. وعندما يجري استخدامها استخداماً سديداً، حينئذٍ يمكن تطبيقها على الطبيعة بغية الاستدلال على القوانين الفيزيائية في القضايا الغنية عن البرهان. ولقد ذهل ديكارت حينما اكتشف الهندسة التحليلية أو الإحداثية التي أظهرت بدقة ووضوح الترابط القائم بين الجبر والهندسة، أي بين العدد والمكان (الفراغ).

وقد أثار اكتشافه الآنف الذكر دهشة شبيهة بدهشة فيثاغوروس حينما اكتشف أن النوتا الموسيقية تكشف عن التناسق الرياضي الذي منه انطلق تيار الفكر الأفلاطوني. وهناك فكرة أخرى بالغة الأهمية أوردها ديكارت، وأعني بها التحليل، أي أننا كي نختزل أية قضية إلى أجزائها المكوَّنة التي نستطيع التعامل معها عقلانياً، ينبغي لنا أن نفكِّكها. ولا شك أن علم البصريات الذي اختص به هو الذي قاده إلى ذاك النهج. وعندما نقوم بحل كل جزء من أجزاء تلك القضية على حدة، حينئذ نستطيع أن نعيد تجميع تلك الأجزاء بغية الحصول على الجواب الكامل عن تلك القضية.

وقد اختزل ديكارت جميع الجواهر إلى الشيء الممتد (Resextensa) وإلى الشيء المعروف (Rescogitans). وذلك أن المادة الفيزيائية معرَّفة بالامتداد. فالطبيعة الأساسية للجسم عند ديكارت لا تأنف من حيث كونها صلبة أو ثقيلة أو ملوَّنة الخ.. بل من حيث أن لها طولاً وعرضاً وعمقاً وهذا ما يُعنى بالامتداد. أما الأولى فهي «الخصائص الثانوية» على حد قول غاليليو، أما الثانية فهي التي حددها جون لوك وهي ذاتية. أما الخصائص الأولية فهي القابلة للقياس. وقد اشتهر ديكارت بتلك الثنائية المذكورة آنفاً، وأن ثنائية ديكارت تقع ما بين العالم الفيزيائي والعالم الروحي، أي أن هناك الجوهر المدود والجوهر المفكر. ولكي يعالج ديكارت العالم الفيزيائي، جعل منه عالماً ميكانيكياً خاضعاً تماماً للقوانين، وطهَّره تطهيراً كلياً من بقايا المذهب الحيوي الأرسطوي. فكل شيء فيزيائي، بما في ذلك أجسام الأشياء الحية، ويجب أن يكون خاضعاً للقوانين الفيزيائية. ويقابل الشيء الفيزيائي عقل الإنسان العارف الذي ينشط ويعمل في ميدانه، أو بالأحرى ميدان الروح. ولكي يطبع ديكارت العالَم بالطابع العلمي، وجد لزاماً عليه أن يجرِّد العالَم الطبيعي من كل حياة. وقد ذهب إلى حد القول بأنه لما كانت الحيوانات لا تملك روحاً ولا شعوراً، لذلك فإنها لا تتعدَّى كونها آلات. والحق أن ثنائيته قد أوجدت قضايا معقدة وحادة. فعلينا إذا سلمنا بصحة ما أورده ديكارت، أن نعتبر عدم وجود أية علاقة ما عدا علاقة صدفة بين أجسام البشر

وبين عقولهم. وأن صورته «للشبح في الآلة» قد صادفت الكثير من النقد الحديث، علماً بأن العلاقة الصحيحة بين الجسد والعقل ما زالت سراً من الأسرار. ومهما تكن الحال، فإن ديكارت قد جعل من العالَم المادي آلة تبلغ الكمال، آلة تسير سيراً حتميَّاً في حتميته، ويمكننا اختزالها إلى قوانين دقيقة.

وليس لدينا من سبب يحملنا على الاعتقاد بأن ديكارت كان سيوافق على المذهب المادي الذي استخلصه البعض من أتباعه. فإذا كانت المادة المحدودة توجد في عالم مستقل وقائم بذاته، فكذلك هي أيضاً حال الجوهر المفكر الذي يعتبر أمراً لا يُستغنى عنه بالنسبة لمذهب ديكارت. ولا خلاف أن منطلق يقينه الشهير «أنا أفكر لذلك أنا موجود»، كان معرفتنا الحدسية بذاتنا المفكِّرة، التي يستحيل علينا الشك فيها. ومن يقينه بوجوده استدل ديكارت على وجود الله، مستخدماً في ذلك براهين تذكِّرنا ببراهين القرون الوسطى على وجود الله، وأعني بها الأدلة التي قدَّمها أنسلم وتوما الأكويني والتي رفضها أوكهام، ومن ثم جاء «كنت» فيما بعد فردَّها أيضاً. فقد كان من الضروري جداً في نظر ديكارت الإقرار البرهاني بوجود الله، كدليل على النظام المعقول الذي ينظِّم العالم. وهكذا نسمع ديكارت يقول «حتى ولو أنني موجود ولدي تصورات واضحة، فإن تلك التصورات قد تكون خاطئة، فالمنهج المفرط في شكه يسمح لنا بالزعم بأنه من الجائز أن يكون الإله الشرير قد وهبني طبيعة كتلك التي يمكن لها أن تخدعني. ولذلك فمن الضروري أن نُظهر أن إلهاً كاملاً خيِّراً وكريماً هو قائم وموجود، وأنا لا أستطيع أن أستدل على ذلك من الأشياء الخارجية (فمنهج الشك يمنع استدلالي، وتلك الأشياء قد تكون أوهاماً)، ولكنني قادر على الاستدلال على وجود الله فقط من وجودي الشخصي الخاص». ويسترسل ديكارت في جدله فيقول: «إن لدي تصورات واضحة ومميزة عن الكمال واللانهائية، الأمر الذي لا يمكن أن يكون ناشئاً عن خبرتي الخاصة. ولذلك يجب أن تكون تلك التصورات منبعثة عن الله، وأنا لا أستطيع أن أستمد وجودي من ذاتي، وذلك لأنني لو كنت قادراً على ذلك لكنت كاملاً».

والحق أن مقولته «أنا أفكر لذلك أنا موجود» المتبوعة ببرهانه على وجود الله، ذاك البرهان المستمد من وجوده ومن فكره، والعائد إلى اليقين بوجود عالم الطبيعة الموضوعي، أقول أن تلك المقولة لم تنجح في إقناع الكثيرين، ويبدو أنها تدور في حلقةٍ مفرغة. ويستطرد ديكارت فيقول: «أنه حتى التصور الواضح لا يشكل دليلاً، فمن الجائز أن يكون أحد الأبالسة قد أوحى به إلي، وهو لذلك خِدعة ووهم. ولكن

التصور الواضح للكمال هو دليل على وجود الله. وأن السبب الوحيد الذي يجعلني أؤمن بوجود الله، كوني أملك تصوراً واضحاً ومميزاً له ولكن السبب الوحيد لوجود تلك التصورات الواضحة والمميزة في ذهني إنما يعود إلى كون الله موجوداً». وما يبدو هنا على جانب من الأهمية بالنسبة للمؤرخ، أن ديكارت كان شديد الرغبة في إقامة علومه على أسس ثابتة. فهو كـ «كبرنيكوس وغاليليو» كان يتوخّى اليقين لا الإمكانية أو الاحتمال، فلقد كان يشعر بأنه من الضروري جداً أن يكون ثمة إله، كضامن للنظام والمبدأ الذي يضمن لعلومنا ألا تكون فقط مجموعة متعسِّفة من رموز نصطفُّها بل تكون حقيقة وواقعاً، لغة الطبيعة التي نستطيع بواسطتها أن نلمح أسرارها.

وكان ديكارت يرى وجود الله أمراً ضرورياً، بوصفه أيضاً المحرك الأول للكون. ولكن وضع الله ـ في نظر ديكارت ـ لا يزيد عن كونه المحرّك الأول، وذلك لأن آلة الكون هي التي تحرّك نفسها بعد أن حركها الله. فكل جزء من التيار الدائري يدفع أماماً بالجزء الآخر وذلك بعد الدفعة الأولى من الله، وذلك لأن الطبيعة تكره الفراغ. وهكذا فإن الفراغ مجموعة منتظمة من تلك الدوامات المشتّتة في الفراغ بأكمله، وهي السبب في كل حركة، أما الله فضرورته تتمثّل فقط في كونه المحرّك الأول. والحق أن ديكارت انساق وراء رغبته الجامحة في تجنُّب الفراغات الخاوية، وعدائه الشديد للخواءات الكونية والفراغات المفرغة، وكان أقرب إلى الفيزياء القديمة منه إلى الجديدة. ولكن مذهبه ـ البارع ظاهراً ـ قدَّم تفسيراً ميكانيكياً لحركات الأجسام السماوية. وهنا كان يخطو على درب مغلوطة، فالدرب الصحيحة كانت تلك التي سار عليها نيوتن حينما كان يلاحق قانون قوة الجاذبية الأرضية. فسرعان ما دلَّل ذاك العبقري الإنكليزي على أنه حتى لو أخذنا دوامات ديكارت بعين الاعتبار، فإن تلك الدوامات لن تكون السبب وراء الحركات المنظورة. ولكن مذهب ديكارت حشد حوله، ولفترةٍ من الزمن، جمهرة كبيرة من الأتباع. ومع أنه كان بمثابة «رومانسية جميلة»، غير أن مذهب نيوتن كان بحاجة إلى بعض الزمن ليحل محله حتى في إنكلترا ناهيك بفرنسا، حيث بقيت الديكارتية مسيطرة طويلاً حتى ما بعد عام ١٦٨٧ م.

ولم يكن خطأ ديكارت الوحيد ماثلاً في إنكاره الحس على الحيوانات، بل ربما كان أشهر أخطائه هو تحديده الواثق لمكان النفس (أو بتعبير أدق نقطة الاتصال بين العقل والجسد)، حيث قرَّر ديكارت أن الغدة الصنوبرية هي ذاك المكان. وكان ديكارت يعتقد بأننا نستطيع أن نستدل من المبادىء الأولى على دواء يشفي تماماً.

وذلك لأن المنهاج الاستدلالي ـ كما خيِّل إليه ـ لا يمكن أن ينحرف أو يخطىء. والحق أن ذاك المنهاج قد حقق أروع النتائج بالنسبة لنظرية «القصور الذاتي» حيث بلغ بها مرتبة الكمال، وأيضاً بالنسبة للموضوع الأثير لديه ألا وهو علم البصريات. غير أننا نستطيع القول، ونحن واثقون، بأن منهاجه العلمي الشامل للكون لم يكن أكثر من وهم. فليس ثمة مفتاح سحري يستطيع أن يفتح جميع أبواب العلوم المغلقة. ومع ذلك ينبغي أن نعترف بأن ديكارت كـ «بايكون»، قد أنعش كل فكر إنعاشاً مثيراً. فالجرعات المنشِّطة التي قدمها ديكارت من معقوليته الواثقة قد أيقظت أوروبا، وكان لها الفضل الكبير في جعل القرن السابع عشر عصر العقل. فالمقالات والكراريس الرائعة في أسلوبها وبلاغتها، التي خطَّها ذاك الفيلسوف غير الأكاديمي ديكارت كان لها الأثر البالغ في ميدان الدعاية والإعلام.

والحق أن ديكارت كان يتوجه بكتاباته إلى العامة من الناس، ولذلك يرى البعض أن فلسفته تكاد تكون فلسفة شعبية، وأنه ينبغي لنا أن ندرسها وفقاً لذاك المفهوم. ومما يلفت النظر، أن القرنين السابع عشر والثامن عشر قد سيطر عليهما مفكرون لم يتخرجوا من الجامعات، ابتداء بـ «بايكون وديكارت» ومروراً بـ «جون لوك ومونتسكيو وفولتير وروسو».

لقد جعل ديكارت الطبيعة الفيزيائية آلة، وجعل من الإنسان العقل المتعقل القادر على إدراك مبادىء الطبعية. ولقد وجد القرن السابع عشر في ديكارت النبي الأولي. فديكارت كان واثقاً من أن لجميع البشر قدرة فطرية وطبيعية على إدراك أشياء معينة، كالقضية القائلة «بأن الأشياء المساوية للشيء الواحد ذاته هي أشياء مساوية لبعضها البعض». وهنا نستذكر سقراط والعبد الشاب، حيث أنه حتى العقل الأُمِّي يستطيع فهم قضية منطقية. فنحن، كما يقول ديكارت، إذا توفَّر لنا تصور واضح ومميز، فعندئذٍ يكون مثل ذات التصور أحد التصورات الأولية للحقائق، ولا سيما الحقائق التي لا نتعلمها من الخبرة. ولذلك فنحن نستطيع أن نعيد التفكير بالفلسفة منذ بداية الفلسفة إذا استخدمنا فقط المنهاج الصحيح، فعقولنا قادرة على ذلك. وفي نهاية القرن السابع عشر هاجم مذهب جون لوك التجريبي «التصورات الفطرية»، لكنه احتفظ بالكثير من المذهب العقلاني الديكارتي. لقد اختار ديكارت الكون المعقول، حيث بقيت تلك النظرة إلى الكون مسيطرة على القرنين اللذين أعقبا القرن السابع عشر. ولا خلاف أن ديكارت هو المؤسس الحقيقي لعصر العقل.

فلاسفة آخرون من فلاسفة القرن السابع عشر

لا شك أن ديكارت كان أقوى قوة فردية عملت وأثَّرت في فكر القرن السابع عشر. وقد خلَّف وراءه العديد من التموجات والأمواج التي أثارت وتثير النقاش والجدل. كما كان له تلامذته وأعداؤه ومحرِّفون لآرائه وفلسفته. وفي عام ١٦٦٣ م أدرجت الكنيسة مؤلفاته في لائحة الكتب المحرَّمة. وكان اليسوعيون أشد مناهضيه، ولكن بعض الأنظمة الرهبانية كانت تتعاطف معه ولا سيما النظامان الرهبانيان الأوروتوري واليانسي، إذ أن اليانسيين ـ خاصة ـ وجدوا أن لفلسفته إذا ما أُدخل عليها شيئاً من تلطيف أو تعديل قيمة ووزناً. وذلك لأن في الديكارتية شيئاً من تماثل مع الموروث الأوغسطيني ـ الأفلاطوني في تقابله مع الأرسوطية. ويبرز ذاك التماثل في الثنائية من التصورات والمادة. ولقد كان الراهب الأروتوري من أشهر المنادين لا بل المؤيدين للديكارتية المعدَّلة. والحق أن فلسفة ملابرانش[١٢] هي مركَّبٌ أصلي من العناصر الديكارتية والأوغسطينية، وهي كلامية جديدة تؤلِف بين المسيحية والديكارتية، كما سبق لفلسفة أرسطو أن تناغمت ذات يوم مع المسيحية. لقد كان الراهب ملابرانش يرغب في إيجاد فلسفة علمية تتفق مع المسيحية التقليدية. ولم يكن ملابرانش الفيلسوف الوحيد الذي جرفته تلك الرغبة. ففي إنكلترا كانت ثمة مجموعة من المفكرين الذين عُرفوا باسم مجموعة كمبريدج الأفلاطونية، وكان هؤلاء يسعون إلى التوسُّط بين الدين والعلم. وقد ضمَّت تلك المجموعة هنري مور ورالف كادورث وبنيامين هويتشكوت وكانت الطبيعة بالنسبة إليهم روحية تماماً، فلقد قال هؤلاء بأن الله قد زوَّد العقل البشري بمصباح العقل المقدس. وهكذا فإن الإنسان عندما يقوم بسبر أغوار الطبيعة، إنما يعبِّر بذلك عن تقاه وورعه. وقد عبَّر جون لاي في كتابه المعروف باسم «حكمة الله في أعمال الخلق» عن نظرتهم. وقد عملت مجموعة كمبريدج على إيجاد مناخ خاص في بريطانيا، يجعل من الدين والعلم رفيقين يسيران جنباً إلى جنب. وقد تجاوزت شهرة تلك المجموعة إنكلترا إلى أوروبا، وكان ليبتنز وهو من أبرز المفكرين الأوروبيين، يكنُّ لأفراد المجموعة الآنفة الذكر الاحترام العميق. ولقد كتب العالم الإنكليزي العظيم روبرت بويل[٣] سلسلة مشهورة من المقالات والمحاضرات ضد الإلحاد، وقد ألقى بنفسه المحاضرة الأولى. وإلى هذا الإيمان العلمي بوجود الله انضم أيضاً إسحق نيوتن.

ونحن نستطيع القول أن بريطانيا شهدت في ذلك العصر اتحاداً بين الكنيسة والمكتبة. ومع ذلك فقد انطلق من بريطانيا أشد التيارات الفلسفية العلمية المناهضة

للعقيدة المسيحية التقليدية (الأرثوذكسية). وقد تمثَّل ذاك التيار بشخص توماس هوبس الشجاع، وكان سبينوزا ندَّاً لهوبس جرأةً وإقداماً. وهذا الفيلسوف يهودي المولد هولندي الجنسية، وكان يعمل صاقلاً للعدسات في مدينة أمستردام.

أعلن توماس هوبس أنه يدين بالمادية مذهباً. وطرح جانباً الثنائية الديكارتية الشاذَّة مختزِلاً العقل إلى «حركة في الرأس». ومع ذلك فقد كان لديكارت التأثير البالغ في تفكيره، ولا سيما منهاج ديكارت الهندسي في التعقل. غير أنه يدين بالفضل الكبير لصديقه الراهب الفرنسي بيار جاسندي، الذي أحيا المذهب الذري الأبيقوري القديم. أما ديكارت فلم يكن يعتقد بالمذهب الذري، وقد أنكر الفراغ أو الخواء. ففي عالم ديكارت لم يكن ثمة فراغ (خواء)، بل كانت كل جسيمة تصطدم بالجسيمة الأخرى. أما جاسندي فكان يعتقد بأن كل ما هو موجود يتكوَّن من «ذرَّات ومن خواء». وأن الذرَّات تجتمع وفقاً لأساليب مختلفة لتشكِّل الأجسام التي نعرفها. ولا شك أن نظرية جاسندي هذه تبدو لنا أكثر حداثة من نظرية ديكارت القائلة بوجود تهيل **(Plenum)** مليء بجسيمات مترابطة.

كان هوبس، الذي سنأتي فيما بعد على ذكره، حينما نبحث في السياسة كعلم، فيلسوفاً طبيعياً شديد التطرُّف وهجومي الأسلوب. وكان الناس يعتبرونه ملحداً، ولربما كان كذلك، علماً بأنه كان ينفي تهمة الإلحاد عنه ولقد تحدَّث ذات مرة عن الله بوصفه روحاً متجسِّدة. فهوبس كان يعتقد بأنه ينبغي لله أن يوجد وجوداً مادياً إذا كان ثمة وجود له، الأمر الذي يتفق مع الأبيقورية القديمة. ولقد أنكر هوبس وجود الإرادة الحرة، وبهذا دفع إلى المقدمة بعنصر الحتمية من الفلسفة الجديدة.

أما كعالِم، فإن هوبس لم يخلف أي أثر يذكر، وقد لاقى هزيمة منكرة أمام البروفسور جون واليس، أحد أعضاء مجموعة كمبريدج، وذلك عندما زعم هوبس لنفسه البراعة الفائقة في الرياضيات. فشهرة هوبس تقوم أساساً على كونه مُنظِّراً سياسياً. زد على ذلك أن فلسفته المادية الملحدة جاءت بمثابة فضيحة في نظر كل واحد من معاصريه، وذلك بالنسبة للمذهب التقليدي.

وهكذا نرى أن الجناح اليساري من الديكارتية، يمكن أن تنجم عنه تيارات بالغة الشدة في هدمها. فعندما بذل ملابرانش الجهود الشاقة ليجعل من الديكارتية فلسفة محترمة سرعان ما أحاطت به الشكوك، إذ أن سبينوزا الذي نبذ الديكارتية جعلها تبدو فلسفة ملحدة.

لقد كان هذا الفيلسوف اليهودي العظيم سبينوزا خارجاً على العقيدة التقليدية (الأرذثوكسية) خروجاً جعل الكنيس اليهودي في أمستردام يلقي عليه بالحرم، الأمر الذي جعله يتخلَّى عن اسمه اليهودي باروخ. وقد توفي سبينوزا في عام ١٦٧٧ م وهو لما يزل في أوج شبابه. ولا خلاف أن سبينوزا كان «ديكارتياً» في صلابة معتقده بأن التصورات الواضحة والمميزة معصومة عن الخطأ، وذلك لأن الكون كون معقول وأن الإنسان جزء منه، وكذلك أيضاً كان معتقده بالعلة الكافية، لا العلة الغائية، وكذلك في سعيه الجاد لإيجاد منهاج علمي واحد لا بل وحيد. ولكنه بالرغم مما ورد، فإنه كـ «هوبس» تخلَّى عن الثنائية الديكارتية واتخذ التوحيد مذهباً له. ولقد أعلن أن كل شيء يتألف من الجوهر الواحد ذاته. وقد أدرك دائرية حجة ديكارت، وأشار إلى أن ديكارت قد بدأ فعلاً بوجود الله وليس بوجوده الخاص. من هنا انطلق سبينوزا وإلى هنا انتهى. لقد دعا سبينوزا الجوهر الفرد الموجود في جميع الأشياء «بالله»، وعرَّف هويَّته بالطبيعة، وبأسلوب مذهل ببساطته تساءل سبينوزا قائلاً: «إذا كان الله لا متناهياً، فإنه يمكن له أن يكون متعالياً أي منفصلاً عن الكون».

والحق أن «الحلولية» تشبه الرواقية القديمة، وقد عاد عدد من مذاهب الحلولية إلى الظهور في عصر النهضة الإيطالية. وكان برونو أحد شهداء تلك المذاهب، إذ أنه اتُّهم بأنه يؤمن بالحلولية. وهكذا نرى الحلولية تعود من جديد في أعقاب ديكارت، وقد زاوج سبينوزا بينها وبين المذهب الميكانيكي العلمي الجديد. إذ قال بأن العقول والأجسام هي مجرَّد صور للجوهر الإلهي الواحد الأحد. وقد دفعت به النظرة الحلولية إلى التأكيد على أن الكون محكوم بالحتمية. فزعم أن الإرادة الحرة هي وهم بحت وناشيء عن منظورنا المحدود. فأصبع القدم يمكن لها أن تتصور أن لها إرادة حرة عندما تتلوَّى، ولكننا نعلم أن الدفاع ـ أو بكلمة أدق نظامنا العضوي بأكمله ـ أراد لها أن تتحرك أو تتلوَّى، وكذلك أيضاً هي الحال فيما يتعلق بجميع أفعالنا التي تصدر فعلاً عن أفكار الله والتي هي جزء من النظام العضوي العظيم الشامل لكل شيء. ولذلك فإذا كانت الأشياء جميعاً هي واحدة، فإن الصور أو الأجزاء لا يمكن أن تكون لها حرية خاصة بها. فالحتمية كانت نقطة مركز تفكير سبينوزا وجوهر فلسفته، الأمر الذي جاء متفقاً لا بل متطابقاً مع العلوم الجديدة التي لم تترك مكاناً للعلل الغائية. ولذلك لمَّا كانت جميع الأشياء كائنة كما يجب أن تكون، فليس ثمة موجب للمزيد من التفسير ما عدا وصف عملياتها وصفاً دقيقاً.

ولكن اهتمام سبينوزا بالأخلاق كان أشد من اهتمامه بالفيزياء، وقد كانت

مضامين مذهبه الأخلاقي محطاً للكثير من الجدل. ويعتقد سبينوزا بأنه حينما نفهم ضرورة كل شيء، فعندئذٍ نتقبل كل شيء بوصفه محتوماً وعادلاً مهما بدا شديداً في شروره. والحق أن مكانة سبينوزا في القرن الثامن عشر تستند إلى حد ما إلى كونه قد أعطى ـ على الأقل ـ جواباً خالياً من التناقض الذاتي، عن القضية التي استبدَّت بعصر التنوير ألا وهي قضية الشر. فقد قال سبينوزا إن ما نسمِّيه شراً هو فقط ذاك الشيء الذي لا نستطيع مشاهدة قصده النهائي في المخطَّط الكوني للأشياء. فلو أنه أصبح للأظافر القدرة على التفكير، لاعتقدت أن من الظلم أن يقدم المرء على تقليمها. وبالمثل فإن محاباتنا البشرية هي التي تجعلنا نسمي بعض الأشياء بالشرور.

إن سبينوزا بتجرده الفلسفي الهادىء الذي اتخذه مثله الأخلاقي الأعلى، أصبح أشبه ما يكون بالرواقيين، ومما لا شك فيه بتاتاً أنه كان للرواقية تأثير مباشر وشديد في فلسفته.

ولقد قام سبينوزا بالإضافة إلى ذلك بتحليل أحكامنا المضلِّلة على ما هو صالح وما هو طالح، رادّاً تلك الأحكام إلى انفعالاتنا. فهو يقول: «إننا ننعت الأشياء بالصالحة لأننا نشتهيها ونرغب فيها، وليس العكس بالعكس. فانفعالاتنا المربوطة بحواسنا تخدعنا، لكن العقل يستطيع أن يكشف عن الفلسفة الحقيقية وأن يسيطر على الانفعالات». (ونحن هنا لا نعرف لماذا يستثني سبينوزا العواطف في عالمه الضروري).

والحق أن سبينوزا كان في أسلوبه وخلقه عقلانياً بالغ التجرد في عقلانيته. ونحن إذ نرى أن من الضروري الإشارة إلى ما ورد آنفاً، فإننا نقوم بذلك لأن الحلوليين الرومانسيين فيما بعد كانوا يميلون إلى الاعتقاد بأن سبينوزا كان يعبد الطبيعة عبادةً صوفية، الأمر الذي نادراً ما عرفه. كما ولا يزال البعض يقدمون سبينوزا إلينا بوصفه «الثمل بالله»، إذ أن الثمالة من أي نوع كانت غريبة عن سبينوزا. فسبينوزا كان دوماً يردِّد شعاره الكلاسيكي: «علينا ألا نضحك وألا نبكي، بل علينا أن نفهم». وكان يقول بإيمان متزمت: «أنا لا أزعم بأنني وجدت أفضل فلسفة، فأنا أعرف بأنني أفهم الفلسفة الحقيقية». والحق أن أسلوبه وسلوكه كانا ينمَّان عن يقين هادىء ورباطة جأش.

ولربما لم يكن سبينوزا أعظم الفلاسفة، لكنه قد أعطى الكثير من النكهة للاختمار الفلسفي الذي شهده ذاك القرن العتيد لا بل المتهور القرن السابع عشر. فتلك كانت العقلانية الكلاسيكية، ولربما لم يقرِّر بقناعة ـ غير الرواقيين فيما مضى وهيغل فيما بعد ـ أن كل ما هو واقعي هو معقول. والحق أن الأحدية الخارجة كلياً على

الأرثوذكسية، والتي نادى بها سبينوزا جعلت منه الأنموذج الكامل للهرقطة لدى اليهود والمسيحيين على حدٍّ سواء. فلقد تجاوز في ذلك حتى ديكارت. فالحلولية كانت تبدو العدو الألد والأشد خطراً من الثنائية الديكارتية التي كان بالإمكان التوفيق بينها وبين المسيحية.

اجتمعت مادية هوبس وأحدية سبينوزا وذرية جاسندي(١) لتوفِّر للإنسان المتأمل، ولا سيما للإنسان الأوروبي خلال الفترة الممتدة من ١٦٥٠ م - ١٧٠٠ م، كل فرصة للانحراف عن دروب الأفكار التقليدية، وليركض وراء آلهة غريبة أو لينكر كل إله. وقد حدث ذلك كله على الرغم من محاولات ملابرنش وأفلاطونيِّي كامبريدج، الذين سبق لنا أن تحدَّثنا عنهم. ولعل أبرز رمز لتلك الحقبة يتمثَّل في توزع ولاء الذي ولد عام ١٦٢٣ م. وكان الطفل المعجزة في ميادين الرياضيات والعلوم، حيث نشر وهو لما يتجاوز السادسة عشرة من عمره مبحثاً هامَّاً في الهندسة، واخترع بعد ذلك بسنتين آلةً حاسبة لعمليات الجمع، وغدا رائد حساب التفاضل والتكامل، الذي قُدر لـ «لايبنتز ونيوتن» أن يطوِّراه فيما بعد. كما أن باسكال حقَّق اكتشافات أساسية في الاحتمالات(٦٣) (Probabilities). وقد استثارت تجارب توريشللي على أنبوب الفراغ والضغط البارومتري خيال باسكال وألهبت حماسته، فتابع القيام بالتجارب الآنفة الذكر وتمكَّن من استنباط قانون الضغوط الهيدرولوكية الذي يحمل اسمه. كما حدث أنه التقى ذات مرة بديكارت وناظره وهو لم يزل غلاماً مراهقاً، وبدا للجميع أن مستقبلاً باهراً ينتظره في ميدان العلوم، لكن الأجل لم يمتد به أكثر من تسعة وثلاثين عاماً. وبعد عام ١٦٥٤ م حيث بدأت أشهر صحوة دينية في التاريخ، كرَّس باسكال الجزء الأكبر من موهبته للقضايا الأخلاقية واللاهوتية. ولكن من الخطأ القول بأنه تخلَّى عن العلوم لينصرف إلى الدين، وذلك لأنه كان متفقاً مع أفلاطونيِّي كامبريدج على مقولتهم، بأن العلم الحقيقي-هو بمثابة تعبُّد لله وخدمة له.

وقد استدرج باسكال للمشاركة في المناظرات العاصفة التي دارت بين اليانسنيين واليسوعيين، تلك المناظرات الحامية التي استمرت طويلاً في فرنسا. وقد وقف باسكال مدافعاً عن اليانسنية(٦٤) ضد اليسوعية، حيث وضع كتاباً أدبياً رائعاً معنى وأسلوباً، ويحمل عنوان «رسائل ريفية». أما اليانسنية فهي لاهوت أوغسطيني تلتقي مع نظرة لوثر اللاهوتية القائلة بأنه لا سبيل إلى خلاص الإنسان إلا من خلال النعمة الإلهية. والحق أن باسكال لم يكن يانسني المذهب كلياً ولكن بعض أفراد عائلته كانوا يانسنيين، وقد ناضل باسكال النضال الشاق في صفهم ليحول دون إدانتهم.

وخلافاً لديكارت كان باسكال يعترف بحدود المنهاج الرياضي ومحدوديته. فالمنهج الرياضي منهج معصوم عن الزلل داخل ميدانه فقط، ولكن لا يمكن تطبيقه على العلوم الطبيعية وفقاً للأسلوب ذاته. ففي ميدان العلوم الطبيعية تكون التجريبية بتجاربها ضرورية، والاحتمال لا اليقين هو كل ما نستطيع أن نترقَّبه. أما الميتافيزيقا والدين أيضاً، فلهما ميدانهما الخاص بهما والمختلف عن الميادين الأخرى. إنه ميدان الإيمان، ميدان القلب الذي وصفه باسكال بجملته الخالدة القائلة: «بأن للقلب عقلاً يجهله العقل». ولقد صاح باسكال بأعلى صوته قائلاً: «إن إله المسيحيين ليس فقط واضع الحقيقة الهندسية. . . إنني لا أستطيع أن أغفر لديكارت مقولته بأن الله فقط صانع الساعة العظيم أو المحرِّك الأول فقط».

والحق أن باسكال كان يؤمن بوجود ثلاثة ميادين للنشاط البشري. ففي ميدان النشاط العلمي يصول العقل ويجول، أما في ميدان الدين فهو خاص بالقلب فقط (العقل والإرادة)، وأخيراً فإن الميدان السياسي هو ميدان العضلات حيث أن القوة هي التي تسيطر في ذاك الميدان. وإن كل ميدان من الميادين الثلاثة الآنفة الذكر هو ميدان مستقل وقائم بذاته، وينبغي ألا نخلط بينه وبين أيٍّ من الميادين الأخرى. ولم يكن باسكال يوافق على احتراف العلماء للسياسة والعكس بالعكس. كما كان يرى أنه لا ينبغي للكنيسة أن تتدخَّل في الشؤون السياسية أو العلمية. وهذا القول يتنافى عملياً مع الفكر الغربي الحديث ولا سيما في العالَم الأنجلوسكسوني. وعلينا هنا ألا ننسى أن هوبس كان حتى في ذاك العصر، يحاول اختزال السياسة والدين أيضاً إلى علم. كما أن عصر التنوير تابع هدف هوبس، فقد قام المطهِّرون (Puritans) فأضفوا الأخلاق على السياسة واشترعوها لها، واستمرت السياسة ذات القواعد الأخلاقية فيما نشهده من إصلاحات سياسية واجتماعية حديثة. ولقد اعتقد باسكال بأن الرياضي الذي يريد أن يهندس الله أو الدولة، رياضي شاذ لا بل سخيف، شأنه في ذلك شأن الرجل السياسي الذي يعتقد بأن في استطاعته حل قضية علمية بإشهار الحرب وخوض غمارها. فلكل ميدان رجاله وأساليبه وعباقرته. وهكذا يطالبنا باسكال بإبقاء الميادين الثلاثة منفصلة عن بعضها البعض.

إن باسكال في محاولة أن يستمدَّ الدين والكثير من الفلسفة من منابع العلم، كان يتَّجه اتجاهاً معاكساً لعصره وللقرن الثامن عشر بأكمله. زد على ذلك أنه حتى أفلاطونيِّي كمبريدج اقتربوا من الربوبية، حيث كانوا يبرهنون على وجود الله من أعمال الطبيعة. وعلينا هنا أيضاً أن نذكر أن فولتير الذي اعترف بعظمة باسكال، لم يستطع أن

يفهم كيف أن باسكال عميق الإيمان إلى ذاك الحد البعيد بالدين المسيحي. لقد كان باسكال عملاقاً متوحدًا وحيداً ولا ينتمي إلى أية مدرسة، ويراه عصرنا اليوم كرائد من روَّاد الوجودية المسيحية. فباسكال كان مرعوباً من انتشار العلمانية وسيطرتها، إذ شعر بأنها ستدمر القيم الروحية حتماً، إذا لم يتمكن الإنسان من كبح جماحها. ونحن اليوم نستطيع أن نتفهَّم مخاوفه تلك أكثر بكثير من معاصريه. فباسكال كان يتساءل دائماً عن تلك القوة الجبارة التي أسهم بذاته في إنماء طاقاتها، وعما سيفعل بها الإنسان. وهكذا ترانا اليوم وبعد ثلاثة قرون من وفاة باسكال، نطرح على أنفسنا الأسئلة ذاتها التي طرحها باسكال على نفسه، والذي كان أول من جابه تلك القوة بعناد وتصميم.

وعلى الرغم من جميع نذر باسكال وتساؤلاته القلقة، فإن عصره كان عصر ديكارت، عصر العقل وعصر العلم. وفي عام ١٦٨٧ م أطل على أوروبا الحديثة رجل أعظم ممن ذكرت، كي يزيل كل ما بقي للشك من أثر. لقد كان ذاك الرجل إسحق نيوتن من مزرعة لنكولن شاير، الذي أعطى أوروبا المركَّب العلمي النهائي الذي كانت تتوق إليه.

الثورة النيوتنية

إن الثورة الفكرية التي بدأت بـ «غاليليو وبايكون وديكارت» تابع حمل لوائها بحماسة علماء آخرون في النصف الثاني من القرن. وقد أصبح الاهتمام بالقضايا العلمية والرياضية عاطفة جارفة لا بل انفعالاً لاهباً لم تستطع سوى القلة أن تتصدَّى له. وكان كل اكتشاف يزيد في حدَّة الإثارة والتهاب أوروبا طموحاً إلى المزيد من التقدم في ميادين العلم. وكانت الفيزياء والرياضيات على رأس الموكب العلمي، مرفوقة باكتشاف هارفي للدورة الدموية، وما أضافه مالبيغي إلى ذاك الاكتشاف، واختراق لوفينهوك للعالم الميكرسكوبي عالم «الحيوانات الصغيرة»، وإنجازات جون راي في ميدان علم النبات، وخروج عالم الأحياء إلى النور. وهكذا وجدت جميع الأهواء اللاهوتية المناهضة للعلوم الجديدة تذوب، لا بل تختفي تحت ضغط النجاح والانتصارات الرائعة التي حققها العلم. زد على ذلك أن بروز علماء عميقي الإيمان وشديدي التدين كـ «باسكال وبويل» ويحتلان أسمى المراتب في ميادين العلم، أثار نزوعاً قوياً للتوفيق بين الدين والعلم. ومن جهة أخرى أثارت الديكارتية نوعاً من مناظرة أو جدل، دفع بالجناح اليساري من الديكارتيين إلى الاتجاه نحو المادية والإلحاد. وبقي الشك في نتائج الثورة العلمية وثمارها كثيفاً ومخيِّماً على الأجواء العلمية، حتى جاء نيوتن في عام ١٦٨٧ م وبدَّد غيومه كلياً. ومع كل ما شهده القرن

من انفعال وإثارة، فإنه لم يكن ثمة مركَّب علمي يحظى بالموافقة الإجماعية عليه، إلى أن أطل نيوتن ووضع ذاك المركَّب المطلوب. فالقرن كان حتى مجيء نيوتن يفتقر إلى نظريات عامة للحركة وللجاذبية. وفي عام ١٦٧٢ م لاحظ أحد الكتَّاب أن هناك اختياراً بين أربع نظريات مختلفة في الكون، وقال آخرون إن هناك ثمة سبع نظريات، فلقد كانت هناك مثلاً نظرية براها القائلة بأن الكواكب تدور حول الشمس ولكن الشمس تدور حول الأرض. وكان من المستحيل استناداً إلى المشاهدة الراصدة، اختيار أيٍّ من النظريات في الكون. فالنماذج المختلفة من المعطيات لم تكن ترجِّح كفة أي منها على الأخرى. ولذلك فإن حل قضايا الحركة والجاذبية الأرضية الحل الصحيح كان الوسيلة الوحيدة للبت في الأمر بتّاً نهائياً.

وينبغي علينا أن نكرِّر القول إن ديكارت كان يعتبر في نظر الكثيرين محرِّر الفلسفة من اللاهوت، ومحطِّم التحالف بين العلم والميتافيزيقا والدين، ذاك التحالف التي استمسك المشَّاؤون به طويلاً (أي الأرسطويون). وكان أيضاً واضع الفيزياء الميكانيكية، حيث كانت الحاجة إلى الله تتمثَّل فقط في إعطائه الدفعة الأولى للكون، وذلك منذ زمن لا نهائي وسحيق في ماضيه، وهذه فكرة شديدة الخطر من حيث أنها فكرة تخرج على الربوبية التقليدية، علماً بأن ديكارت استند بشدة إلى الله بوصفه الضامن لكون منتظم. وقد وجد عدد من العباقرة كـ «باسكال ولايتبتز» نظرية ديكارت تلك بأنها تبعث على القلق وعدم الارتياح. وهنا نستذكر الانسحاب الشهير لباسكال وتراجعه إلى الدين الصوفي، مرعوباً من آلة الكون التي لا إله لها كما يزعمون. ومع أن ملابرانش وأفلاطونيِّي كمبريدج حاولوا التوفيق بين العلم والدين، فإن الكثيرين من الناس كانوا يشكُّون في نجاح مثل تلك المحاولات، فلقد كانت ثمة حاجة إلى برهان مقنع على أن العلم الجديد لن يدمِّر أسس الأخلاق والنظام الاجتماعي.

وعلى الرغم من ظهور روَّاد للعقلانية العلمية الحديثة، فإن الأكثرية الساحقة من الناس، وحتى المثقفين منهم، كانوا بعيدين كل البعد عن الاقتناع بالقانون العلمي الناظم للكون. فالاعتقاد بالسحر وبالشعوذة كان لا يزال يلقى المزيد من التوسُّع والازدهار. وهكذا نشهد أن الأحكام على السحرة كانت لا تزال تصدر في معظم الأقطار الأوروبية حتى مطلع القرن الثامن عشر، علماً بأن مثل تلك الأحكام لم يتوقف العمل بها طوال القرن السابع عشر، وإن كانت صرامتها قد خفَّت بعض الشيء. زد على ذلك أن انفجار هستيريا السحر في ماساشوتس في نهاية القرن السابع عشر لا يمكن التغاضي عنه أو إغفاله، باعتباره شذوذاً عصف بجزء جاهل من الحضارة

الغربية. وذلك لأن المطهرين كانوا بعيدين تماماً عن مثل ذاك الاعتبار، كما أن الدوائر المثقفة في بريطانيا وأوروبا كانت تعتقد بالسحر وآثاره. ولقد كان السير توماس براون، الذي قد يكون أعظم كتَّاب عصره، يؤمن الإيمان الشديد بالسحر. وتدليلاً على الروحية البالغة في لامعقوليتها والتي سادت القرن السابع عشر، يجدر بنا أن نشير إلى الجمعيات السرية التي كرَّست أعمالها لبحث فيما دعته بالمعرفة المستغلقة. ولم يكن مناخ الفكر بصورة عامة مناخاً معهوداً بعصر العقل، وقد استمر ذاك المناخ حتى قدَّم نيوتن برهانه المقنع على سيطرة القانون على الكون.

وبدا أن نيوتن بمركَّبه العظيم، وبتنسيقه لقوانين الحركة والجاذبية خلال عقد واحد، قد بدَّد في عام ١٦٨٧ م كل غموض وإبهام. فقد جاءت الأجزاء متناسقة في المركَّب، وكشفت الطبيعة عن سر أسرارها، وأخذت أوروبا تتحضَّر للدخول في عصر تنوير يسوده التفاؤل. زد على ذلك أن نيوتن ساند الإيمان بوجود الله، حيث تصالح العلم والدين وساد الوفاق بينهما لفترة ليست بالقصيرة، وبدا هوبس وسبينوزا في نظر العصر شخصين شاذَّين غريبي الأطوار. وأخذ الناس يكيلون المديح كيلاً لنيوتن. وقد وصف البعض ما حقَّقه نيوتن بأنه أعظم انجاز حققه العقل البشري. أما في القارة الأوروبية، فإن بعض أتباع ديكارت اعترضوا على منهاج نيوتن، لكن اعتراضاتهم لم تلق آذاناً صاغية، فقبول الاعتراضات على منهج ذاك العملاق كان يتناقص مع طلوع كل شمس. كما انطلق جناح آخر من المعترضين يدمدمون بنوازع حلولية، ولكن الناس لم يلقوا بالاً للاعتراضات والمعترضين، وبقيت تلك حالهم إلى أن جاء المطران بيركلي ليناهض بصوت جهير آلة نيوتن الكونية، كما ناهض فيما مضى باسكال نظرية ديكارت. وكان مما قاله المطران بيركلي: «لقد قال الله ليكن نيوتن، فغمر الضياء الكون». ثم جاء لابلاس ليبدي إعجابه وتقديره العميق لكتاب نيوتن الشهير بعنوان «المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية»، واصفاً إياه بأنه أعظم من كل ما أنتجته العبقرية البشرية. فخطوط الكون الكفافية التي اختزلها نيوتن في صيغة للجاذبية الأرضية، شكَّلت الأساس لكل فيزياء حتى عصرنا هذا عصر أينشتاين وثورته.

لقد كان نيوتن عالماً رياضياً وفيزيائياً، ولربما كانت مكانته كلاهوتي وفيلسوف دون مكانته تلك. وكان أيضاً من هواة الكيمياء السحرية، وهو واضع قانون الجاذبية الكونية وقانون انحلال الضوء، وهو واضع ـ مع لايبنتز ـ حساب التفاضل الذي مكَّنه من القيام بحساباته بنجاح. وهو كعبقرية، فوق كل جدل أو شك. ولكن الطريق التي سار عليها نيوتن كانت طريقاً عامة عريضة، مهَّدها أمامه عباقرة آخرون كما أقر هو نفسه

بذلك واعترف. فمهمته كانت القيام بإنشاء مركَّب من مجموعات هائلة من المعلومات الواردة من مختلف الجهات، والتي تجمعت نتيجةً لجهود قرن كامل من الزمن عمل خلاله العديد من العلماء والرياضيين. ويجدر بنا هنا أن نشير إلى الأعمال الرائدة والهرقلية والشاقة التي قام بها كبلر وغاليليو، وإلى إسهام ديكارت وباسكال في تطوير الرياضيات، وإلى اللمحات العبقرية لـ «جلبرت وتوريشللي وبويل». فجميع تلك الإنجازات العلمية لجميع أولئك العباقرة هي أضخم بكثير من أن تضمَّها دفَّتا كتاب واحد. وينبغي علينا أن نذكر أيضاً أن نيوتن لم يستنبط نظرية الجاذبية الكونية، إذ أن كل ما فعله يتمثَّل في أنه صاغ تلك النظرية صياغةً دقيقة وصارمة، وقدَّم لها البرهان الصحيح. كما أنه لا يعود الفضل فقط إلى نيوتن في إيجاد حساب التفاضل والتكامل، إذ أن لاينبتز أيضاً حقَّق ـ وبصورة مستقلة عن نيوتن ـ ذاك الإنجاز. وإن ما شاهدناه من صراع حول من هو جدير بشرف ذاك الاستنباط، ليدل على الكمية الهائلة من المعطيات الرياضية التي تراكمت، نتيجة لعملية التطور الطويلة التي مرت بها الرياضيات. زد على ذلك أنه كانت لباسكال جهوداً ضخمة في ميدان حساب التفاضل والتكامل الذي اكتشف بعضه. ونحن عندما أوردنا ما أوردناه لم نقصد أن نبخس نيوتن حقه، بل أن نلقي الضوء على منجزاته وأن نجرِّدها مما كساها به الرياء والمداهنة والنفاق. وهناك حقيقة بديهية تقول، بأن من يضع اللمسات الأخيرة لأي اختراع فإنه يحصل على شرف نسبة الاختراع إليه، فالاختراع يكون دائماً نتيجة لجهود جماعية. ودفعاً لكل التباس، نقرر هنا أن جهود نيوتن الأسطورية وكفاءته الخرافية هي فوق كل شك.

لقد كان نيوتن عبقرياً غريباً هوائي المزاج. والحق أن كتابه الذي قدِّر له أن يصبح فيما بعد أهم كتاب في تاريخ أوروبا، كاد أن لا يُنشر. فنيوتن كان ابن فلاح فقير، وقد التحق بجامعة كمبريدج حيث تجلَّت مواهبه الرياضية، وسرعان ما أصبح أستاذاً يدرِّس الرياضيات في الجامعة المذكورة. وخلال عام ١٦٦٥ م ـ ١٦٦٦ م غادر كمبريدج فارّاً من الطاعون، وعائداً إلى قريته المعروفة باسم «لنكولنشاير»، وكان يومذاك لمَّا يتجاوز الثالثة والعشرين من العمر، حيث كرَّس جهوده ووقته بالتفكير المكثَّف الذي انتهى به إلى وضع الأسس لاكتشافاته العظمى في ميداني الحركة والجاذبية. ولذلك نقول إن أسطورة التفاحة الساقطة من شجرتها هي أسطورة حاكها خيال ريفي. فالقضايا التي كانت تستغرق تأملاته لم تكن بالقضايا البسيطة. وقد خيِّل لنيوتن أن القوة التي تجذب الجسم الساقط إلى الأرض، قد تكون القوة ذاتها التي تبقي القمر دائراً في مساره. وهكذا انتهى إلى وضع قانونه المعروف باسم «قانون التربيع العكسي»، وإلى القول بأن

القوتين تكادان تكونان متساويتين تقريباً وأن كل دقيقة (جسيم) تجذب كل دقيقة أخرى بقوة نستطيع تقديرها بضرب كتلة الواحدة بكتلة الأخرى، ومن ثم تقسيم الناتج على مربَّع المسافة الفاصلة بينهما.

وفي «وولسثورب» بدأ نيوتن العمل في استنباط حساب التفاضل والتكامل. وإن هذا الفرع من الرياضيات يعالج الكميات المتغيرة والأشياء في حال الحركة، كحساب معدل التبدُّل في خطٍ منحن. ولكنه حين عودته إلى كمبريدج أشغل نفسه «بألعاب» علمية رياضية لذيذة وطريفة ولا سيما في نطاق البصريات، حيث أجرى تحليل اللون الأبيض من خلال الموشور إلى ألوان الطيف المختلفة. والحق أن تحليلاته وتجاربه على البصريات لتمثِّل منهجاً علمياً كلاسيكياً. وفي عام ١٦٧٢ م نشر نيوتن ما توصل إليه في ميدان البصريات، الأمر الذي أمَّن له عضوية الجمعية الملكية. وقد أثارت نظريته في الضوء ـ حيث اعتبر الضوء مكوَّناً من جسيمات ـ عاصفة من الجدل، الأمر الذي كان يكرهه نيوتن. علماً بأن العلماء في القرن التاسع عشر تركوا نظرية الجسيمات تلك وأخذوا بنظرية أمواج الضوء، الأمر الذي كان يتفق مع المعطيات التجريبية. ولكن عندما طلع آينشتاين بنظريته الثورية، أدرك العلماء بأن الضوء هو على الأقل جزء من الزمان، ويمكن النظر إليه كشيء مشابه لجسيمات نيوتن ـ فوتونات آينشتاين ـ أو رصاصات الضوء.

ومن غرائب الصدف، أن مؤلَّفه الحقبي في الجاذبية جرى نشره بمحض الصدفة، إذ التقى نيوتن في الجمعية الملكية بـ «إدموند هيلي» المشهور باكتشافه للشهاب الذين يحمل اسمه، وقد ألحَّ على نيوتن باستكمال تفاصيل كتابه وتعهَّد بأن يقوم بطبعه على نفقته. وهكذا انطلق نيوتن لاستكمال كتابه الشهير بعنوان «المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية» حيث نُشر في عام ١٦٨٧ م.

والحق أن الكتاب الآنف الذكر لم يضمن بين دفَّتيه إنجازاً واحداً فقط، بل عدداً من الإنجازات المذهلة التي حققها ذاك العبقري الفذ، فلقد ورد في كتاب «المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية» القانون الصحيح للجاذبية كما هو معروف لدينا اليوم. وقد برهن نيوتن على أن القانون المذكور ينطبق على جميع الأجسام، وسواء كانت أرضية أو كونية، الأمر الذي لم يكن مسلَّماً به من قبل. (فغاليليو كان يقول بأن الجاذبية على الأرض تختلف عن القوة التي تسيطر على حركات الأجرام السماوية). ولقد استطاع نيوتن أن يوحِّد بين قوانين حركة الأجسام الساقطة عند غاليليو وبين قوانين كبلر للحركة الكوكبية. فنحن عندما نُعطى سرعة الكواكب، فعندئذٍ تكفينا قوانين الجاذبية لتعليل

سلوكها. ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أنه من المهم غاية الأهمية، أن نلاحظ أن في حل قضية الديناميكا الكونية، بتَّ نيوتن البت الحاسم في الجدل حول الحركة النسبية للشمس والأرض، فلقد أظهر بما لا يقبل الجدل أنه من المستحيل ديناميكياً على الشمس ذات الجرم الهائل في ضخامته، الدوران حول الأرض البالغة في صغر حجمها. وإن جرماً مركزياً وتوابعه يجب أن تدور حول مركز الجاذبية المشترك للنظام الشمسي والواقع داخل سطح الشمس.

وبحسابات دقيقة تمكَّن نيوتن من إثبات بطلان دوَّامات ديكارت، التي بقيت حتى ذلك التاريخ أمراً مسلَّماً به لتفسير حركة الأجرام السماوية. فنيوتن بانعطافه عن ميكانيكية الكون إلى تركيبه، حدَّد أو بالأحرى أعطانا كتل الشموس والكواكب. وإن استدلاله على أن للأرض انتفاخاً بسيطاً عند قطبيها، دفع بعلماء الهندسة المرتابين، علماء القرن الذي تلا قرن نيوتن، إلى السفر حتى بيرو بلاند بغية إثبات ما أورده. وهناك حساب آخر أجراه نيوتن، حساب مبادرة الاعتدالين (الربيعي والخريفي) الناشئين عن تبدُّل بطيء أمام زاوية محور الأرض ومشابه لتذبذب طفيف. ولقد أظهر نيوتن بدقة كيف أن للانتفاخ الطفيف في الأرض الناجم عن الانسطاح عند القطبين الأثر المنظور في محور الأرض. ولم يكن ما أوردناه آنفاً جميع ما جاء في كتاب «المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية»، بل اشتمل الكتاب أيضاً على حلول قضايا المد والشهب، مقدِّماً لتلك الظاهرات التفاسير الصحيحة التي بقيت مستعصية على التفسير المقنع حتى مجيء نيوتن.

وزبدة القول أن نيوتن تمكَّن من حل الأحجية، إذ أنه عثر على مفتاحها. وقد كانت تلك الأحجية وحلُّها بمثابة الشفرة التي حالما يُفضي المرء سرَّها فإنها تكشف فوراً عن كل معانيها. ولهذا السبب نقول أنه لمن الضرورة بمكان أن ندرك أهمية منهاج نيوتن.

ويلتقي نيوتن وباسكال على فهم أهمية التحقق التجريبي من صحة حلوله. فهو حينما يستخدم الرياضيات كأداة للبحث نراه يصحح اعتقاد ديكارت المبالغ فيه، ألا وهو اعتقاده بالمنهج الاستدلالي. ولقد سلَّم نيوتن بالمسلَّمة الأساسية لـ «غاليليو وديكارت» والقائلة بأن العلم يتعامل بالخصائص «الأولية»، الخصائص القابلة للقياس من حركة وامتداد. وعبَّر عن صيغته الشهيرة لقوة الجاذبية مستخدماً تعابير رياضية حيث لم يكن من المستطاع وضع تلك الصيغة بدونها. زد على ذلك أن نيوتن كان يصرُّ دائماً على القول بأن الفرضية المحضة التي لم تؤيد صحتها التجربة، ينبغي ألا يكون لها

مكان في العلم. ومهما يكن للنظريات من قوة استهواء وجذب منطقي، فعلينا ألا نقبل بها ما لم تبرهن التجربة على صحتها. فصفاؤها أو جمالها لا يشكِّل برهاناً على صحتها.

فالنظرية الجميلة ضحية الحقيقة الواقعية البشعة، كانت أمراً مفهوماً لدى نيوتن، علماً بأن ديكارت كان دون فهم نيوتن لذاك الأمر «فعلينا أن نطرح جانباً الأحلام والأوهام التي تختلقها أهواؤنا». ولقد كان منهاج نيوتن معقداً رفيعاً في مستواه العلمي، ويستخدم الفرضية الشرطية والرياضيات، غير أنه كان منهجاً تجريبياً في أساسه. وكانت القاعدة التي اتَّبعها نيوتن في أبحاثه تراعي الاقتصاد في الشرح والتفسير، إذ كان يقول دائماً لا تستعمل من الشروحات إلا ما هو ضروري لتعليل الظاهرات وتحديد أسبابها، وعلينا أن لا نقبل من علل الأشياء الطبيعية أكثر من العلل الصحيحة والكافية لشرح مظاهر الظاهرات.

وبالإضافة إلى ما حقَّقه نيوتن من انتصارات علمية في منهاجيته المثمرة، فإنه لا شك يحظى باهتمام المؤرخ ولا سيما مؤرخ الفكر وتطوره، وذلك بسبب إقراره بوجود الله الذي عرضه نيوتن كداعم فعَّال للمخطط الذي يعمل بموجبه الكون. وهنا ينبغي أن نشدِّد على القول، بأن النيوتونية كانت من حيث الإيمان بالألوهية تحسيناً للديكارتية وتطويراً لها من حيث النظرة إلى الألوهية. فالدور الذي أناطه ديكارت بالله كان دوراً سلبياً، إذ حدَّد وضع الله كضامن لانتظام الكون ومعقوليته، وسمح لله فقط بأن يعطي الآلة الدفعة الأولى من الحركة حيث تدير فيما بعد نفسها بنفسها بعد تلك الدفعة. ولكن آلة العالم عند نيوتن، إذا سمح لنا باستعمال ذاك المصطلح، تستوجب وجود الله ليتولاها بعنايته. فالله باقٍ إلى الأبد وموجود في كل مكان، وهو بوجوده الأبدي وفي كل مكان ينشىء ويعين الديمومة والمكان (الفراغ).

وفي عام ١٦٩٢ م، صرَّح نيوتن في رسالة له إلى ريتشارد بنكلي قائلاً: «إنني لا أعتقد بأن حال الأجرام السماوية قابلة للتفسير فقط بعلل طبيعية، فأنا مرغم على أن أعزو تلك الحال إلى قوة واضحة القصد وذات إرادة قادرة على الاختيار. وإن تناسقاً مذهلاً كذاك التناسق الذي نشهده في النظام الكوكبي، يجب أن نعتبره ناشئاً عن القدرة على الخيار». وهكذا نرى نيوتن يرفض علانيةَ الديكارتية، التي تصوِّر العالم بمبادىء رياضية وتستمد عناصر صورته من المادة المنتشرة في السماوات.

والحق أن قاعدة الاقتصاد في الشرح التي اعتمدها نيوتن ساعدت في دعم إيمانه بالله. وقد أشار فيما يتعلق بنظريته في الجاذبية قائلاً: «إنني لا أزعم بأنني أعرف علَّة

الجاذبية». فنيوتن شرح فقط كيف تعمل الجاذبية، ولهذا السبب بالذات تعرَّض نيوتن لهجوم أتباع ديكارت، الذين قالوا بأن نيوتن لم يقدم أي شرح للجاذبية كما فعل ديكارت حينما استعرض وعرض دواماته. ولا شك في أن أولئك كانوا على حق، فنيوتن كان راضياً وقانعاً بالصيغة الصحيحة والوصفية التي احتاج إليها بالنسبة إلى الأغراض العملية. فالطموح إلى ما وراء تلك الأغراض ينتهي بنا إلى أسئلة لا تقبل جواباً عنها، وذلك كما فعل الأقدمون، فلقد بقيت الجاذبية قوة غامضة ـ إنها فعل على بُعد ـ وليس بمقدورنا تفسيرها، بل إننا نستطيع فقط وصفها. لقد خلَّف نيوتن لدى الناس الانطباع عن أن ذاك اللغز، بالإضافة إلى الأسرار الكونية الأخرى، لا نستطيع تفسيره أو تعليل أسبابه، إلا بردِّه إلى «واضع نظام الكون». ولقد أنكر نيوتن ما زعمه له بعض الماديين، بأنه يعزو إلى المادة قوى متأصِّلة من حركة وجاذبية.

إن قانون نيوتن، قانون الجاذبية الكونية، بالإضافة إلى قوانين الحركة، لا تعني أن قرن العبقرية العلمية الذي بدأ بـ «كوبيرنكوس» قد بلغ نهايته، بل يعني انتصار العلم عقلاً ومنطقاً، ونهاية البحث عن الأسس الجوهرية. والحق أن القرن الذي جاء في أعقاب نيوتن، لم يصدر عنه في ميادين الفيزياء والكونيَّات سوى أقل القليل، إذا ما قسناه بالهوامش الصادرة ـ خلال ذاك القرن ـ على نظريات نيوتن. ولكن شجاعة خارقة عمرت قلوب الناس، حيث اعتقدوا بأن الاقتداء بنيوتن منهجاً وأسلوباً سيفضي بهم إلى تحقيق انتصارات مشابهة لانتصاراته في ميادين علمية أخرى. أما حلم ديكارت في إيجاد منهاج علمي شامل، فلم يمت إلا بعد طول احتضار، علماً بأننا مرغمون على التسليم بأن منهاج نيوتن كان أوسع مجالاً في ميادين التطبيق، بالرغم من أن نيوتن لم يكن ليسلِّم بما سلَّمنا به عن منهجه. فنيوتن كان رجلاً متواضعاً، وكان يدرك تماماً مدى ضعف الإنسان، عقلاً وطاقة، في المعرفة. لكن فتحه للطبيعة قد أثار في نفوس البشر شعوراً من الفخر والمباهاة والثقة، فلقد شعر الناس بأنهم عثروا على المفتاح الذي يفتح لهم جميع الأبواب المغلقة، وبذلك قادنا نيوتن إلى عصر التنوير.

وثمة العديد من المؤرخين للفكر يعتقدون بأنه من الخطأ، لا بل من الظلم، أن نعتقد بأن القرن السابع عشر يمثِّل نوعاً من انتصار الحس السليم على الخرافة. ولا جدال أن أشنع خطأ يقترفه الناس هو أن يعتقدوا بأن شيئاً يمكن لهم أن يفهموه بسهولة، هو أمر سهل لأنه أصبح الآن مفهوماً. فهناك العديد من الأشياء التي نعتبرها اليوم أموراً مسلَّماً بها، كانت بأمسِّ الحاجة إلى جهود عباقرة كي يكشفوا أسرارها. فطريق العبقرية لم تكن في معظم الأحيان طريق العقل أو الحس السليم. فغاليليو، صعق دهشة حينما

شاهد كوبيرنكوس يسمح للعقل بأن يغتصب حواسه ذاك الاغتصاب المهين، وذلك حين سمع كوبيرنكوس يقول بالشمسية المركزية للكون، الأمر الذي كان يتساوى آنذاك مع خيال جامح يتعدَّى كل مخيِّلة. ولقد قال سيجموند فرويد ذات مرة، وهو العالم الذي نعرف، إن الصفة المميزة للعبقري هي بأن يزعم بأنه ليس ثمة شيء موجوداً كما يبدو لنا. فطابع القرن السابع عشر، ابتداءً بكوبيرنكوس وانتهاءً بنيوتن، كان مطبوعاً بالأحلام والخيالات والنظريات الجريئة، أكثر منه «بالعقل» أو الحس السليم. وقد انتهت جميع جهود ذاك القرن إلى صيغة بسيطة وإلى نجاح بسيط كما يبدو لنا، ولكن علينا أن لا نضلَّ أو تضلِّلنا البساطة التي نراها اليوم في صيغة نيوتن وقوانينه، فتلك المنجزات استغرقت أكثر من قرن من جهود العباقرة والعبقرية.

هكذا بدأ عصر نيوتن الذي استغرق انتشار مذهبه بضع سنوات. ومن المفارقات أنه بعد نشر كتابه الشهير بعدة سنوات، كان المذهب الديكارتي لا يزال موضوعاً للتدريس في الجامعة التي كان نيوتن يعمل فيها. فأوروبا لم تأخذ بالنيوتونية سريعاً، والديكارتية كانت لا تزال محافظة على مواقعها، ويدعمها العالم الهولندي هايجينس والعبقري الألماني لايبنتز للصمود أمام نيوتن.

وفي عام ١٦٩٠ م قام العالم الهولندي هايجينس (Huygens) الذي سبق له أن اتجه بعيداً في أبحاثه نحو قانون الجاذبية النيوتوني، فقدَّم نسخةً معدَّلة لنظرية ديكارت في الدوامات، وقد قصد بها الرد على نقد نيوتن لتلك النظرية. ومع أن هايجينس لم يشك في صحة قانون نيوتن «قانون التربيع العكسي»، لكنه قال إن نيوتن لم يشرح أبسط شرح لماهية الجاذبية. زد على ذلك أن فونتيللي العالم الفرنسي الشهير بتبسيط العلوم ونشرها على المستوى الشعبي، والذي عُرف بأسلوبه الرصين في الكتابة، وبدماثته كأحد أفراد حاشية البلاط، والذي تفوح من أبحاثه روائح فلسفة القرن الثامن عشر، أقول إن ذاك العالم الفرنسي لم يبتعد أبداً عن قناعته بالمذهب الديكارتي الذي اعتنقه وهو لمَّا يزل شاباً. إذ أنه في عام ١٧٥٢ م وبعد أن بلغ الخامسة والتسعين من عمره، كان لا يزال يدافع عن زوبعة ديكارت أو دواماته. ولذلك فإن فولتير هو الذي قاد فرنسا إلى المذهب النيوتوني، وذلك في الثلاثينات من القرن الثامن عشر، علماً بأنه حتى فولتير قال متذمراً: «يبدو أن الفرنسي كي يحافظ على وطنيته ينبغي عليه أن يعتقد بالزوابع والدوامات». وهنا يجدر بنا أن نشير إلى أن الرياضي الهولندي جريفساند، لعب دوراً رئيسياً في تحول فرنسا إلى النيوتونية.

ولم يشتمل معسكر أعداء نيوتن على أتباع ديكارت فقط، لكنه ضم أيضاً عدوين

جبارين، هما لايبنتز والأسقف بيركلي. وقد ناهض لايبنتز، بصورة خاصة، نظرية نيوتن في المكان والزمان المطلقين. وقد قال لايبنتز: «إن الزمان والمكان لا يوجدان ككينونتين (كيانين)، بل إنهما مصطلحان علائقيان. فهما يعبِّران فقط عن بعض العلاقات بين الأشياء». ويسترسل لايبنتز فيقول: «لذلك فإننا نخدع أنفسنا حينما نضفي عليهما الوجود الموضوعي».

لقد فهم نيوتن المكان (الفراغ) على أنه صندوق فارغ وضعت فيه جسيمات المادة كي تفعل الواحدة في الأخرى، وفقاً لقوانين ميكانيكية معينة. زد على ذلك أن ذاك الفيلسوف الألماني لايبتنز قد سخر من مفهوم نيوتن لله، إذ جعله نيوتن كنوع من عامل غير بارع نحتفظ به كي يقوم بتصحيح أخطائه. والحق أن ذاك الذهن الحادّ قد توقع بعضاً من النتائج الحديثة التي طالعنا بها آينشتاين في هذا العصر، علماً بأن تلك التوقعات كانت لا تزال سابقة لأوانها في مطلع القرن الثامن عشر، حيث كانت سيطرة نيوتن الطويلة على العقل الغربي الحديث قد بدأت لتوِّها.

الفصل الثالث

ثورة القرن السابع عشر في الفكر السياسي

□ مدخل □ تراث القرون الوسطى □ التسامح الديني □ الاستبدادية والدولة ذات السيادة □ ثورة المطهرين □ هارينجتون وهوبس □ الثورة المجيدة وجون لوك.

«إن للجنس البشري نزوعاً عاماً، ألا وهو الرغبة الدائمة والقلعة في السلطة والسعي وراء السلطة، حيث لا تخمد تلك الرغبة إلا بالموت».

«توماس هوبس»

إن الشعب قد يترك للملك أن يسقط، لكنه يبقى مع ذلك شعباً، ولكن الملك إذا ترك للشعب أن ينفضَّ من حوله، فعندئذٍ لا يبقى ملكاً.

«ماركيز هاليناكس»

مدخل

إن أوروبا بما في ذلك إنكلترا، كانت طوال القرن السابع عشر متورِّطة في ثورة سياسية لا تقل في عمق مغزاها وأهميتها عن الثورة الفكرية والعلمية. وكان العنف مظهراً بارزاً من مظاهر تلك الثورة. ففي عام ١٦٤٠ م زلزلت ثورة المطهرين[٦٥] العظمى إنكلترا، وجاءت الحرب الأهلية بدكتاتورية عسكرية تمثَّلت في كرومويل، ثم أعقبتها عودة آل ستيورات إلى العرش. أما القارة الأوروبية فكانت مسرحاً لحرب الثلاثين عاماً (١٦١٨ م ـ ١٦٤٨ م) المرعبة، التي مزَّقت المانيا إرباً إرباً وأحاطت بإسبانيا وإيطاليا وارتفعت بفرنسا إلى الأوج. فالكاردنيال ريشيليو، في جهاده الطويل والشاق لتوحيد فرنسا وإنشاء سلطة مركزية ودولة متماسكة فريدة في جبروتها، ضرب كل معارضة اعترضت سبيله بيد فولاذية وقلب لا يعرف الشفقة، وأخيراً استطاع أن يبلغ بفرنسا الذروة، وذلك في مطلع عهد لويس الرابع عشر الذي امتد حكمه طويلاً (١٦٦٢ م ـ ١٧١٥ م).

وخلال تلك الزوابع والاضطرابات، تبدت ثمة أمور جوهرية بجلاء ووضوح وهي: نشوء الدولة ذات السيادة من التعددية الإقطاعية المعهودة، والسعي إلى إيجاد توافق ديني يضع نهايةً للصراع بين شتَّى المذاهب المسيحية، ومن ثم نشوء الفردية لتحل محل الجماعة ومحل الاتحاد بين شخصيات القرون الوسطى، وأخيراً قضية الحرية الشخصية إزاء سلطة الدولة الجديدة ذات السيادة.

وهكذا وجدت آنذاك، دفقاً هائلاً من الآراء والتصورات عن الدولة ذات السيادة وعن التسامح الديني والحرية والسلطة. فالناس كانوا يبحثون يومذاك عن الصيغة التي تبلغ بالدولة مرتبة الكمال، فالثورة العلمية اتجهت لتلتقي بالثورة السياسية. ولقد خيِّل إلى الناس أن المنهاج الديكارتي العلمي الشامل، قد يفتح أيضاً الأبواب الموصدة أمام العلوم السياسية والاجتماعية. وقالوا بأنه ينبغي للعقل أن يسيطر على الشؤون الإنسانية سيطرته على الطبيعة الفيزيائية. وقد وجد كريستفور هل، مغزى خاصاً في تشبيه الملك بالشمس أو بالقلب، الأمر الذي يمثِّل استعارة مشتقة عن الاكتشافات العلمية. وانطلق المطهرون الإنكليز وكذلك حزب الهويج (Whig) يتحدثون عن موازنة القوى وعن توازنها. وهكذا نرى أن ميدان العالم قد أمدَّ المناظرات السياسية بفيض من الاستعارات.

ولا خلاف أن فلسفة جون لوك[٢٥] (John Locke) السياسية والتي جاءت في أعقاب الثورة الماجدة ثورة ١٦٨٨ م، كانت في بعض وجوهها مماثلة في أهميتها لإنجازات صديقه الحق نيوتن في ميادين العلوم. ولذلك فإننا نقول بأن عصر التنوير الذي شهده القرن الثامن عشر، كان عصر نيوتن ولوك. ونحن كي نفهم ثورة جون لوك السياسية، يتوجَّب علينا أن نعود لنقتفي آثار مغامرات الفكر السياسي في القرن السابع عشر، حيث أن ذاك القرن كان أيضاً وبحق قرن العبقرية في النظريات السياسية.

تراث القرون الوسطى

كان أرسطو أيضاً منبع الفكر السياسي التقليدي الأوروبي قبل القرن السابع عشر، علماً بأن مذهبه في السياسة، لا يحتل مكاناً بارزاً من المجموع الهائل لمؤلفاته في الفكر. ومن أهم نظريات أرسطو السياسية مقولته أن الدولة هي شيء طبيعي بالنسبة للإنسان، وأنها تنشأ استجابةً للحاجة البشرية، وأن الإنسان هو حيوان سياسي. فدولة المدينة الإغريقية نشأت عن تطور العائلة ومن ثم القرية. وقد عرف الناس في القرن السابع عشر بدعةً تقول بأن الدولة أمر تقليدي ومصطنع، وهي غير ضرورية بالنسبة

للبشر. وامتزاجاً مع النزعة الغائية الماثلة دائماً لدى أرسطو، فإن تأكيد أرسطو على كلية وجود الدولة وتشديده على فعَّاليتها الجوهرية، قد جاء بما ترفضه اليوم الليبرالية الحديثة بوصفه المبالغ في الدولانية (Statist) أو بالأحرى الجماعية. فهدف الدولة تطوير الحياة الخيّرة والسهر على الصالح العام. وعلى الدولة أن تجاهد لتحقيق تلك الغايات بأفضل السبل وأشدها فعالية، ولذلك فعلى الدولة أن تضع الأهداف الآنفة الوصف فوق الحقوق الفردية، التي لم يكن الإغريق يولونها سوى القليل من الأهمية. ومن خلال الدولة فقط تستطيع الجماعة ذات التنظيم المشترك أن توفِّر الحياة الخيِّرة، وأن للدولة الحق أن تكبح الآراء المنحرفة، وكذلك الأنانية الفردية، إذا كانت تتعارض مع الهدف العام.

تلك كانت آراء أرسطو، ولكن علينا أن نذكر أن دولة المدينة كانت لا تزيد عن كونها مجتمعاً بالغ الصغر حين مقارنته بالمجتمعات الحديثة. فأرسطو لم يخطر بباله أبداً أنه يمكن للدولة أن تكون أكبر من دولة المدينة الإغريقية، علماً بأن المجتمع الصغير يكون أوثق ترابطاً، ويكون الشعور السائد فيه شعوراً جماعياً، ولذلك نادراً ما تنشأ فيه الفردية.

زد على ذلك أن آراء أفلاطون في الدولة كانت أكثر تطرُّفاً، حيث أنها أخضعت الفرد كلياً لمجتمع منتظم انتظاماً مخططاً ومدروساً وذي تركيب أدبي. ولكننا نخطىء الخطأ البالغ إذا اعتبرنا دولة أفلاطون متطابقة مع الدولة التوتاليتارية العابثة بكل عرف وقانون. فالفكر اليوناني السياسي كان مشبعاً بروح القانون. وكانت مستويات المجتمعات السياسية الإغريقية تستند إلى مقياس عقلاني مستقل عن أهواء الفرد ونزواته. فالطاعة فرض فقط للسلطة الشرعية حينما تكون متفقة مع العقل، لذلك فإن الطغيان الخارج على القانون كان ممقوتاً، وينبغي على الفرد أن يقاومه. وقد ترك لنا أرسطو لائحة تصنِّف الحكومات إلى خيِّرة وشريرة، وذلك كما يلي:

	الصالح	**الشرّير**
حكم الفرد	(١) الملكية	الحكم الاستبدادي
حكم القلة	(٢) الأرستقراطية	الأوليفاركية
حكم الأكثرية	(٣) الدولة	الديمقراطية

وإن الترقيم السابق (١، ٢، ٣) يشير إلى التسلسل من الأفضل إلى الأسوأ.

وهكذا فإن أرسطو يعتبر الملكية أفضل الأنظمة والحكم الاستبدادي أسوأها. فالخير

كما يراه أرسطو هو التطابق مع العقل، كما أن القانون أشد أهمية من نوع معين من الحكومة. زد على ذلك أن حكم الأكثرية يمكن له أن يكون أفضل بكثير من حكم الفرد، علماً بأن أرسطو نادراً ما اتخذ موقف الصديق من الديمقراطية.

ويدين الفكر السياسي في القرون الوسطى بالفضل الأكبر لأرسطو بالإضافة إلى شيء من المزيج من الأفكار المسيحية. ولقد وافق القديس توما الأكويني على أن الدولة مؤسسة طبيعية، وذلك لأنه من المتوجِّب على البشر أن يعيشوا معاً، وأقر بأن الحياة على الأرض هي خير وضعي، علماً بأنها ليست بالحياة الأسمى. واسترسل يقول بأن الحياة تستوجب حكومة. ونقضاً لبعض المزاعم الشائعة في مستهل القرون الوسطى، والقائلة بأن «مدينة الإنسان» ليست بذات بال وذلك بسبب فساد هذه الحياة، انطلق توما الأكويني بعيداً إلى الأمام بغية إحياء نظرية سياسية قائمة بذاتها، والتي لا تزال حتى يومنا هذا منبعاً لإلهام بعض الكتَّاب السياسيين الحديثين والمرموقين. وبما هو معهود لدى توما الأكويني من اعتدال في طبيعته، سعى إلى إيجاد أرضية مشتركة، وشدَّد على ضرورة حكم القانون. فالإنسان في رأي توما الأكويني ليس كاملاً، ولا يمكن له أن يكون كاملاً على هذه الأرض، لذلك فيجب أن تكون ثمة سلطة تكبح من جماحه. كما وأن الإنسان ليس بالفاسد فساداً كلياً، فلا تزال فيه بقية من عقل تمكّنه من إيجاد نظام سياسي يتيح له شيئاً من حرية. وفي الفلسفة السياسية وفي مواضيع أخرى، اقتفى توما الأكويني آثار خطى أرسطو. فتوما الأكويني يرى أنه ينبغي أن تكون ثمة سلطة، لكنه يتوجَّب على الإرادة الشعبية أن تلجم الحكم الاستبدادي. ولقد قال إنه من واجب الحكومة أن تسعى إلى تحقيق الصالح العام، وأنه إذا أهملت الحكومة ذاك الواجب، عندئذ تصبح حكومة غير شرعية، وآنذاك يغدو مسموحاً لا بل متوجِّباً على المواطن أن يقاومها، وذلك في حال توفر شروط معينة. ولذلك فإن القول بأن الحق في الثورة كافٍ، عليه أن ينتظر حتى مجيء كروموبل أو جون لوك، ليس أكثر من أسطورة. ولا شك أن من أبرز مواضيع تاريخ القرون الوسطى الصراع بين الكنيسة وبين الأباطرة (أو الملوك)، حيث كان كل فريق من الفريقين يطالب الشعب بالثورة على الآخر وإسقاطه. وقد شبَّه أحد كتَّاب القرون الوسطى، وهو منجولد لاوتنباخ (Mainegold Lautenbach) الملك بـ «مربي الخنازير»، وعلى الشعب أن يسقطه إذا فشل في القيام بمهمته على الوجه الأكمل. كما وأن كاتباً شهيراً آخر من كتَّاب ذاك العصر، ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه توما الأكويني، إذ قرَّر أنه من حق الشعب أن يقتل الطاغية أو الطغاة، وأن قتل الطغاة أمر مشروع.

والحق أن الفكر السياسي في القرون الوسطى كان يشدِّد على قيام ملكية دستورية محدودة السلطات. ولا خلاف أن الدستورية الحديثة كما هي حالها في النظام البرلماني البريطاني، هي ثمرة من ثمار القرون الوسطى. ولقد كانت دراسة القانون موضوعاً أساسياً للتدريس في جميع جامعات القرون الوسطى. ولكن القرن السابع عشر رفض عدداً من نظريات القرون الوسطى أو على الأقل تحدَّى صحتها. وكانت أولى تلك النظريات التسليم الأعمى بالقيمة الخالدة وميدانها، بوصفها منبعاً للقانون. فالقانون في القرون الوسطى لم يشترعه الناس، بل هم عثروا عليه كما كانوا يعتقدون، إذ أن كل قانون بشري (وضعي) كان يستمد مشروعيته من قانون أسمى منه. وقد قال توما الأكويني إن هناك ثلاثة قوانين تسمو فوق القانون الوضعي، وتلك القوانين تبلغ ذروتها في القانون الخالد، وتحتوي على القانون الطبيعي الذي ينبغي له أن يرشد القانون البشري، وأن ينقضه إذا ما تعارض معه. ولم تتخذ أي من تلك النظريات في القانون الصفة الرسمية أو الدائمة، ولا سيما في القرون الوسطى، ولكن تصوُّرها كان يضرب جذوره عميقاً في تربة المجتمع، وكان يستند إلى المعتقد المسيحي وأيضاً إلى الفلسفة الإغريقية (الرواقية). وبينما كانت نظرية القانون الأسمى تتابع ممارسة نفوذها في القرن السابع عشر، تصدَّى لها هوبس (Hobbes) وسبينوزا. وقد طرأ عليها بعض تعديل حتى عند جون لوك، الذي يعتبر فيلسوف «القانون الطبيعي» ولكن ترسيخ تلك النظرية ذات الترسيخ العميق، هو من أبرز سمات التراث الغربي ومن أعمقها مغزى. ولربما أن شيشرون هو الذي عبَّر عن تلك النظرية ذاك التعبير الكلاسيكي، في جمل مأثورة لا يزال الكثيرون يستشهدون بها كثيراً حتى يومنا هذا وذلك حينما قال:

«ليس ثمة قانون لروما وآخر لأثينا. . . قانون ليومنا هذا. . . وآخر لغدنا. . . بل إنما يوجد فقط قانون واحد خالد وغير قابل للتعديل أو التبديل. . . قانون يسري مفعوله في كل الأزمان وعلى كل الشعوب، وذلك لأن لهذا القانون سيِّداً واحداً وحاكماً واحداً لجميع البشر، إنه الله واضع هذا القانون».

إن صاحب ذاك القول هو وثني روماني نطق به قبل المسيح والمسيحية، وذلك لأن مفهوم القانون الطبيعي يعود بمعظمه إلى العالم القديم حيث كانت تقوم امبراطورية عالمية، وحيث كانت ثمة مواطنية مشتركة في دولة عالمية واحدة.

والحق أنها لواقعة تاريخية مألوفة أن يكون ذاك المثل الأعلى للدولة العالمية، دولة «الجمهورية المسيحية»، وقد بقي حياً طوال القرون الوسطى، وقد بعثه لفترة من

الزمن شارلمان واوتو الكبير، حتى حينما كان التشظي لا الوحدة هو الواقع السياسي القائم.

بقيت تلك المفاهيم غافية في العالم الحديث، على الرغم من بعض التعديل الأساسي الذي طرأ على بعضها خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر. ولقد جاء موت القانون الطبيعي بطيئاً، ولكن ذاك القانون لم يمت تماماً، إذ كان لا يزال ينبض بالحياة ويفيض بالعافية في عهدي الثورتين الفرنسية والأميركية. وذلك حينما كان توماس جيفرسون لا يزال يستشهد بأرسطو وشيشرون، متَّخذاً من فلسفيتهما أسساً للفلسفة السياسية الصحيحة. ولقد بقيت نظرية أرسطو في مثال الحكومات وفي مخاطر الاستبداد منبعاً للأقوال المأثورة، على الأقل حتى في بعض عقود القرن الثامن عشر. وقدم جوناثان سويفت[٢٧] (Jonathan Swift) مسلّمة تقول: «في جميع الدول الحرة، فإن الشر الذي ينبغي تجنّبه هو الاستبداد، وأعني بذلك أن يتمتع الفرد أو القلة أو الأكثرية بالسلطة المطلقة». وكذلك فإن مونتيسكيو في كتابه الشهير «روح الشرائع»، يورد نظرية مماثلة تماماً للقول الآنف الذكر.

وقد اتفق الفكر السياسي في القرون الوسطى مع أرسطو على الاعتقاد بأن الدولة توجد كي تطور الحياة إلى الأحسن، وفقاً لأساليب إيجابية، وبهذه الصورة تبدو الدولة حميدة وغير ضارة. ولكن ذاك يعني أنه ينبغي أن تكون للدولة وظائف أخلاقية وأيديولوجية، الأمر الذي تنفر منه الليبرالية وتعتبره أوروبا الحديثة شيئاً بغيضاً. فنحن إذا سألنا الأميركي أو الإنكليزي المعاصر عما يراه في وظائف الدولة التي أوردناها آنفاً، فإنه لا شك سيجيب بأنه ينبغي للدولة ألا تحاول توجيه الحياة الدينية أو الإشراف على معتقدات الناس ومراقبتها، أو حتى الاهتمام بأخلاقهم، اهتماماً يتجاوز ما هو ضروري للحفاظ على السلام العام. هذا ما كان يقوله القرن التاسع عشر على الأقل. ونحن نستطيع القول بأن حق الفرد إزاء المجتمع والدولة لم يكن له تقريباً أي وجود في الفكر القديم أو فكر القرون الوسطى. فأرسطو وتوما الأكويني يسمحان بحق محدود في الملكية الخاصة، لكنهما يصرَّان لا بل يلحَّان على القول بأن ذاك الحق خاضع دائماً للتضحية به في سبيل تأمين احتياجات المجتمع. ونحن لا نجد سوى القليل القليل من التأكيد على الحقوق الفردية. كما إننا نعرف تماماً بأن النظام الإقطاعي في القرون الوسطى، كان يعتبر الملكية ملكية جماعية أكثر منها فردية.

فالنظرة العضوية إلى الدولة في تعارضها مع النظرة التقليدية إليها، والجماعية في تعارضها مع الفردية، تعنيان ضمناً اللامساواة أيضاً، وذلك هو الأمر البغيض بالنسبة

إلى الليبرالية الحديثة. فالمجتمع كالكون، يتألف من مراتب، وللجسم أعضاء مختلفة وذات وظائف مختلفة. ولذلك فإنه لا شك ـ لا بل من المستهجن ـ أن تزعم القدم لنفسها الحق في أن تكون كالرأس تماماً. زد على ذلك أن مذهب توما الأكويني يعرِّف المساواة بأنها معاملة الناس وفقاً لطبائعهم المختلفة وليس معاملتهم جميعاً معاملة متساوية. وإن النظرية الأخيرة تلك، هي نظرية حديثة وقد ظهرت أولاً في القرن السابع عشر.

وهكذا نرى أن الفكر السياسي في القرون الوسطى، يتشابه مع الفكر السياسي الحديث في بعض وجوهه، لكنه يختلف معه في وجوه أخرى اختلافاً يثير حيرتنا.

إن الملكية الشعبية وسيادة القانون، والحق في إسقاط الطاغية، أمور قد تبعث على السرور في نفوسنا، بينما أن تصنيف المجتمع في مراتب وطبقات وغياب الحقوق الفردية وقيام حكومات إرهابية، أمور لن تلقى لدينا ارتياحاً. ونحن نستطيع القول بأن تراث القرون الوسطى كابد اضطراباً وتبدُّلاً عميقين في القرن السابع عشر، فنحن إذ نراه يستخدم بعض تصوراته وأفكاره، نراه أيضاً يبدِّل هيكله بأكمله، وقد تخلى عن الكثير الكثير مما لديه.

لقد كان المفكرون الجدد منهاجيين أيضاً، بينما التصورات والأفكار السياسية في القرون الوسطى كانت أشبه ما تكون بهيولي مشوشة. فالمجتمع كان يومذاك متشظياً، وكانت العادات متباينة ونادراً ما يتطابق الفكر مع الممارسة.

وثمة شيء واحد كان لا يزال ناقصاً، ألا وهو مفهوم سيادة الدولة. فالإنسان في القرون الوسطى، كان يشعر شعوراً قوياً بوجود بناء من قانون موضوعي يحكم حتى الحكومات، وأن هناك هرمية من الواجبات والمسؤوليات منتشرة في المجتمع، ولذلك كان من الصعب على ذاك الإنسان أن يتصور سلطة متمركزة في مكان واحد تصدر الأوامر إلى كل فرد. ونحن إذا فهمنا المجتمع كنظام عضوي، فعندئذ لن يكون فيه ثمة مكان للسلطة ذات السيادة، وفقاً للمفهوم الحديث. فخلال القرون الوسطى لم يكن يوجد شيء يعرف بالدولة ذات السيادة، بل كان هناك تقسيم للسلطات، ولا سيما بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية. ومن الطريف أن العالم النظري المشهور مارسيغليو الباداوي (Marsiglio of Padua)، حاول في أواخر القرون الوسطى أن يحسم الخلاف بين الكنيسة والدولة لصالح الدولة، محرِّماً على الكنيسة التحريم المطلق التدخل في الشؤون الدنيوية.

وفي القرن الخامس عشر، تشظت دول المدن الإيطالية إلى عدد غفير، ومن ثم اتجهت نحو اتحاد يكاد يكون مشابهاً للدولة ذات السيادة، علماً بأن مستواها الاتحادي لم يكن ليبلغ مستوى دول الشعوب الاتحادية التي أقامها الشمال. وجاءت المطالع الرائعة للكتابات التي خطَّها مكيافيللي في العلوم السياسية لتكون ستارة المسرح الخلفية للفكر السياسي الذي أعقبها. فالجمهورية الأوليفاركية العظمى «جمهورية البندقية»، كانت الأنموذج والقدوة بالنسبة للبعض، لكنها بدت للبعض الآخر على أنها أسوأ مثل على الإرهاب والرعب. ومع ذلك كانت ـ حتى القرن السابع عشر ـ الجموريات الواقعة شمالي الألب الأكثر تقدماً من الوجهة التقنية. (ولنتأمل في براعة ودقة التقارير الدبلوماسية التي تزودنا بالكثير من المعارف الدقيقة بشؤون دول أوروبا). وفقط في القرن السابع عشر بدأت الدول الأوروبية الرئيسية بتحيق نوع من النضج السياسي. ولا شك أن تلك الدول قد استفادت من التصورات والنظريات والتجارب العملية التي عرفتها إيطاليا في عصر النهضة. وكان باستطاعة الدول الأوروبية الرئيسية أن تنتفع بالفلسفة السياسية التي مثَّلتها مدرسة القانون الطبيعي، لكنه كان ينبغي عليها أن تُدخل عليها شيئاً من تعديل كي تتعامل مع الأوضاع الجديدة. فأوروبا القرن السابع عشر كانت تمر بثورة سياسية لاهبة.

التسامح الديني

في القرن السادس عشر، اخترقت الثورة البروتستنتية العظمى (الإصلاح الديني) جميع المقدمات المنطقية الكبرى للفكر السياسي القديم نظرياً وعملياً. فالاعتقاد القائل بأنه من المتوجب على الدولة أن تُكره الناس تبنِّي مذهب واحد في الدين والأخلاق، أصبح أمراً مستحيلاً ولا سيما في دول توزَّعتها مذاهب دينية متصارعة. ولقد أشاعت سيول الدماء واضطهاد الخارجين على المذاهب الدينية الرسمية، الرعب والآلام في أوروبا طولاً وعرضاً، ولكنها أسفرت واقعاً عن ردة فعل عميقة وطاغية ضد تلك الجرائم وضد الأفكار التي استندت إليها ونبعت منها. وقد اتضح للناس جميعاً أن الدولة العلمانية القائمة على أسس جديدة، هي وحدها القادرة على استعادة الأمن والنظام والطمأنينة إلى قلوب الناس. وعلى كل حال فإن الدولة العلمانية استفادت من انهيار وحدة الكنيسة. والحق أن كلاً من البروتستينية والكاثوليكية حاولت السيطرة على الدولة، وذلك بغية تدمير الواحدة منهما للأخرى. زد على ذلك أن الكلفنيين واليسوعيين كانوا معاً يقولون بأنه لا يحق لأي حاكم زمني أن يمارس أية سلطة شرعية ما لم تكن أعماله متفقة مع قانون الله (أي قانونهم). ولكن ذاك التحريض الديني على

الثورة، لا بل السماح بالثورة، لم يلق على المدى الطويل القبول من الناس الذين كانوا يتوقون إلى السلام والطمأنينة، ويريدون صادقين وضع خاتمةٍ للتعصب الديني. وهكذا وجدت أوروبا، بعد انحسار المد الجنوبي للحروب الدينية، أكثر استعداداً لانتهاج سبيل جديد في السياسة. ولذلك فإن الشعوب الأوروبية بطرحها الكنائس السياسية جانباً، كانت تأمل بحلول السلام على يدي ملكية علمانية قوية وقادرة على الحفاظ على الأمن والنظام، وتتطلّع أيضاً إلى ممارسة مبادىء تحافظ على كرامة البشر، وتوفر التسامح الديني للمجتمع. وهكذا نرى أن التسامح الديني والدولة ذات السيادة، يسيران جنباً إلى جنب طوال أكثر عقود القرن السابع عشر.

بدأ الجدل حول التسامح الديني مع بدء حركة الإصلاح الديني. وقد جرت مناظرة حامية حول هذا الموضوع بين سابستيان كاستليون (Sabastian Castellion) من مدينة بازل وبين جون كالفن. ولم يتغلّب سابستيان على كالفن في تلك المناظرة الشهيرة. وقد طرح كالفن وزميله تيودور بازا السؤال التالي على سابستيان: «هل يمكن أن يكون ما نؤمن به أمراً مشكوكاً فيه»؟ وقد كان منطلق جدل سابستيان ماثلاً في قوله بأن تلك النقاط اللاهوتية لا يمكن أن تبرّر قتل إنسان ولا يمكن أن تساوي دمه، وذلك لأن معظمها مدار للشك العميق. وقد أجاب كالفن أنه إذا كانت تلك النقاط اللاهوتية للشك، فعندئذٍ يكون المسيح قد خدعنا وينتفي حينئذ كل سبب لإيماننا.

وعلينا ألا ننسى أنه كلما ازداد إيمان المرء شدة (والإيمان هو أمر طبيعي بالنسبة للرجال من ذوي الأخلاق والشخصية)، يصبح تسامحه أقل مع كل رأي مخالف لرأيه، فالمرء لا يتسامح مع الخطأ الفاضح. وهنا نتساءل عما إذا كان التسامح لا يستوجب شيئاً من الشك؟ ولقد كتب مونتين يقول: «إنهم يقدرون حدوس المرء بثمن مرتفع للغاية حينما يجعلون الإنسان شواء بسبب مخالفته لحدوسهم». وهنا ينبغي أن نلحظ كلمة «حدس»، فإذا كان إيمان المرء لا يتجاوز الحدس، فعندئذ يكون من الحماقة أن نعرضه على الناس بالسيف. ولكن إذا كان الإنسان يعتقد حقاً بأن ما يخالجه من حدس هو حقيقة من لدن الله، فعندئذ يكون الأمر مختلفاً كلياً. والحق أن قلة فقط من الناس، في القرن السادس عشر وحتى في القرن السابع عشر، كانوا مستعدين لاتخاذ موقف اللامبالاة من القضايا الدينية.

ولا خلاف أن التسامح كان باديء ذي بدء ضرورة أكثر من كونه فضيلة. فما كتب ونُشر عن التسامح كموضوع، كان بمثابة شلال هادر طوال القرن السابع عشر.

فقد كان يعرف التسامح كضرورة مطلقة للحياة. ومن المفارقات الطريفة أن التسامح يدين بالفضل الأكبر في نجاحه إلى تعصُّب المذهبيين، الذين لم يستطع الاضطهاد بكل أنواعه أن يرغمهم على الارتداد عن مذاهبهم، وهؤلاء كانوا أيضاً بدورهم متعصبين لا بل شديدي التعصب. ولو قُدِّر لأي مذهب من مذاهب البروتستينية أن يستولي على السلطة، لما كان أتباعه يتورَّعون عن اقتراف كل ما هو بعيد عن التسامح. وهكذا عندما أمسى المجتمع يتألف من عدد من المذاهب الدينية المختلفة، أصبح من الضروري الضرورة المطلقة اختراع نظرية للدولة لتسمح لمختلف طوائفها بالتعايش معاً، وتحول دون اقتتال الطوائف بعضها مع بعض.

ونحن لا نستطيع القول بأن الطوائف الصغرى من البروتستنت كانت متسامحة، وذلك لأن قلة عددها ورغبتها في تجنيد المزيد من الأتباع، ومعرفتها بأنها غير قادرة على الاستئثار بالسلطة، كل ذلك كان يدفع بها إلى التبشير بالتسامح. وهكذا كان يخرج من بين صفوفها مدافع حقيقي عن التسامح ومبشر مؤمن به. ويجدر بنا أن نشير هنا إلى وريث من ورثة كاستيليون، ألا وهو ذاك الهولندي المقدام للكلفينية وأعني به أرمينيوس[١٢] (Arminius) من جامعة لايدن، الذي هاجم عقيدتي كالفن في القضاء والقدر وفي فساد الطبيعة البشرية، ومن ثم انتهى إلى وضع لاهوت أكثر اعتدالاً عُرف باسم الأرمنينيوسية، وأصبح في القرن السابع عشر لاهوتاً معروفاً في بريطانيا وفي أوروبا أيضاً.

وفي عام ١٦٣٠ م لم يعد للكلفينية تأثير أو نفوذ في هولندا، وأصبحت الجمهورية الهولندية مشهورة بأنها الدولة التي تضم في رحابها أكثر من مذهب، كما عمَّها ازدهار لم تشهد الدول الأوروبية الأخرى مثيلاً له. أما في فرنسا فإن حروب الهوجونوت، قد أنعشت المنهاج السياسي المشدد على التسامح الديني. لكن مرسوم نانت الصادر في عام ١٥٩٨ م، كان أول توقف عن التسامح الديني في دولة كبرى كفرنسا.

قد تكون بريطانيا هي أكثر الدول التي لاقى فيها الجدل حول التسامح الديني تشجيعاً فائقاً، وذلك بسبب المناخ الذي وفَّرته ثورة المطهرين (Puritans) لبريطانيا، وأيضاً نتيجة للمناقشات الحامية التي سبقت تلك الثورة. ويقولون إن أول مبحث في التسامح الديني كتبه المعمداني توماس هلويس (Thomas Helwis) في عام ١٦١٢ م، علماً بأن ثمة بحوث عديدة لكنها مشتَّتة صدرت قبل ذاك المبحث. أضف إل ذلك أن السير والتر ريلي مثلاً، ناشد البرلمان البريطاني أن يتسامح مع أتباع براون. ومع ثورة

المطهرين ازدادت المناظرات حول التسامح واتسع نطاقها، وقد أسهم فيها الأنجليكانيون وكذلك المنشقون عنهم. وكانت ثمة مجموعة مشهورة من الأنجليكانيين، تسمى «بالمتسامحين» ويرأسها المطران تشلنجورث (Chillingworth). وكانت تلك المجموعة متأثرة بالأرمينوسية وبالإنسانيين المسيحيين (وقريبة من أفلاطونيي كمبريدج). وقد شنَّ «المتسامحون» أشد الهجمات على ضيق الأفق الطائفي بكل أشكاله الطقوسية والدغماتية. وكانوا يشدِّدون على المسيحية كسلوك أولاً، ولم يولوا اللاهوت الاهتمام المألوف. وكان هدفهم أن يختزلوا الإيمان إلى عدد قليل من القواعد «الجوهرية». ولقد عبَّر الشاعر درايدن عن روحانيتهم حينما قال:

«الإيمان لا يرتكز على خطب فارغة، فالأشياء التي يجب أن نؤمن بها هي قليلة وبسيطة».

إن أولئك الناس الذين عُرفوا «بالمتسامحين»، وعُرفوا فيما بعد كأتباع لكنيسة «لو» (Low)، (الكنيسة المقلِّلة من شأن رجال الكهنوت) داخل الكنيسة الأنجليكانية[٦٦]، كانوا يتحدثون عن العقل بوصفه ترياقاً للدغماتية المتعصبة، وكانوا من وجوه معينة إرهاصاً للربوبية التي عرفها القرن الثامن عشر. ومع ذلك لم تكن تنقصهم الحماسة الدينية، لأنهم كانوا يترقبون من كافة المسيحيين أن يتفقوا على قواعد قليلة وجوهرية، واستناداً إلى القواعد الدينية هذه يمارسون الدين الصحيح متجنبين الفرقة ومحافظين على وحدة كلمتهم. وكانوا يؤمنون الإيمان العميق بأن العقل يستطيع أن يجد الجوهريات الدينية. ولكن التطبيق لم يكن سهلاً، فليس من اليسير أن يغربل المرء القمح من العصافة، كما يقول الإنجيل. ولذلك اتُّهم البعض «المتسامحين» بأنهم تخلوا عن الكثير من قواعد الدين المسيحي. فجون لوك على الرغم من أنه لم يكن رجل دين، غير أنه تأثَّر تأثراً عميقاً بالمتسامحين، وهكذا ما كاد القرن يبلغ نهايته حتى اختُزل الدين إلى التسليم بقاعدتين فقط، ألا وهما: إن الله موجود، وإن المسيح عاش وكرز.

ولسنا بحاجة إلى القول بأن جميع الأنجليكانيين يكونون على هكذا درجة من التسامح. فالمتسامحون أنفسهم لم يكونوا أبداً متسامحين مع الكاثوليك، ناهيك بتعصبهم إزاء غير المسيحيين. وكذلك كانت الحال مع بعض المطهرين. وفي عام ١٦٤٣ م وجدت جمعية وستمنستر أن أتباع مذهب براون والأبرشانيين(القائلين باستقلال كل أبرشية)، كانوا أكثر تسامحاً من الطائفة الرئيسية من المطهرين، أي البرسبتيرين. ولقد قال ريتشارد باكستر، البرسبتيري الشهير، أنه عندما اختصم مع الطائفيين المتعصبين من أفراد «الجيش الأنموذجي الجديد»، وجد أن معظم نزاعاتهم

الحادة كانت تدور حول حرية الضمير ـ كما يسمونها ـ أي أنهم كانوا يرون أنه لا يجوز بتاتاً للقاضي المدني أن يحكم في أية قضية دينية. . . أي أن اختصاص القاضي المدني وكذلك الحاكم المدني محصور فقط في الشؤون المدنية، ولا سيما في حفظ الأمن والسلام وحماية حريات الكنيسة. والحق أن ذاك الفصل الواضح بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية كان مدخل المطهرين، ولم يكن التسامح هنا يهدف إلى اختزال مستلزمات العقيدة وفرائض الإيمان. فقد اتهم المطهرون المتسامحين من الأنجليكانيين بأنهم يفتقرون إلى توقد الحماسة المدنية. وكانوا يرون أن وظيفة الحكومة المدنية محصورة فقط بالمحافظة على الأمن والسلام، وأن سلطاتها لا تتجاوز الحيلولة دون العنف، وأنه ينبغي أن نعالج القضايا الروحية بوسائل روحية، أي بأسلحة العقل والروح فقط. فالدولة كما قال روجرز وليمز هي أشبه ما تكون بسفينة تحمل عدداً من المسافرين إلى أماكن مختلفة. ولذلك فإن اهتمام ربَّانها يجب أن ينصب على إيصالهم سالمين إلى حيث يقصدون، لا أن يقرر لهم المكان الذي ينبغي أن يقصدوه. ولهذا فعلينا أن نفك الارتباط بين الدولة والكنيسة، ولنترك لكل طائفة حرية ممارسة طقوسها، شريطة ألا تضر بالطوائف الأخرى.

ولقد أسفرت تعددية الطوائف عن فرض التسامح فرضاً على المجتمع. وعلا صوت الرجل العلماني بين المتناظرين. وكان ينطلق في نقاشه من مبادىء بحتة، فلقد كان العلماني الإنكليزي يقول إنه إذا أردنا لإنكلترا التقدم والازدهار، فليس أمام بريطانيا إلا الاعتراف بحقائق الوضع القائم، والتوقف عن بذل أي مجهود يرمي إلى فرض مذهب واحد ووحيد على الدولة والمجتمع.

والحق أنه خلال الحرب الأهلية الإنكليزية، اشتطت كل طائفة في اضطهاد الطائفة الأخرى. ولقد أبدى البرسبتيريون[٦٧] في جمعية وستمنستر من التعصب ما أبداه لود (Laud) كبير أساقفة الكنيسة الأنجليكانية. ولقد قال ريتشارد باكستر إن التسامح أمر طيب ومرغوب فيه، ولكن المرء قادر على التسامح مع الأمر الذي يقبل التسامح. ولكن عهد كرومويل مارس من التسامح قدراً لا بأس به، وذلك رغبةً منه في ترسيخ الأمن وتثبيت دعائم السلام. وجاءت المقررات المعروفة باسم مقررات الشعب التي قدمها في عام ١٦٤٩ م ضباط الجيش إلى البرلمان، ومن ثم عُرفت فيما بعد باسم «المطلب الأول الفعَّال للتسامح في إنكلترا»، أقول جاءت تلك القرارات لتستثني من التسامح البابوية وكل حكومة أسقفية. ولكن الحقيقة تلزمنا أن نقرر أن الأنجليكانيين نادراً ما تعرضوا للاضطهاد أو المضايقات من قِبل المطهرين. ولكن بعد وفاة كرومويل

وعودة شارل الثاني ملكاً على إنكلترا، شهدت إنكلترا بعض الأعمال الانتقامية من الطوائف التي صادقت على إعدام الملك. وقد أضفى القانونان المعروفان باسم «قانون الخمسة أميال» (Fivemileact) وقانون الاختبار (Test act)، المشروعية على الانتقام. ولكن مزاج العصر أبدى ردة فعل شديدة ضد التزمت الدغماتي وضد اللاهوت معاً، وحتى ضد الدين أيضاً.

وخلال الفترة الممتدة بين عامي ١٦٨٥ م و١٦٨٨ م حقق التسامح نصره النهائي، وذلك عندما حاول جيمس الثاني أن يفرض الكاثوليكية على إنكلترا، الأمر الذي دفع بالأنجليكانيين إلى التحالف مع مخالفيهم والوقوف صفاً واحداً في وجه خطر الكاثوليكية. ومن ثم جاءت الثورة الماجدة، ثورة عام ١٦٨٨ م لتزيد في اتحادهم قوة وتماسكاً.

ومن المفارقات الطريفة أن التسامح استند إلى أشد المواقف لا تسامحاً مع الكاثوليكية، ولكن ردم أعمق هوة تفصل بين المطهرين والأنجليكانيين، قد جرى من خلال ذاك التحالف على الكاثوليكية، وبذلك بلغت إنكلترا مستوى رفيعاً من التسامح. وعلى الرغم من القانون الصادر في عام ١٦٨٩ م، فإن الطريق أمام الحريات الدينية كان لا يزال طويلاً.

وقد يكون من الطريف أن نورد بعض الحجج المختلفة التي تداولها المتناظرون حول موضوع التسامح الديني.

فثمة حجة تقول بأن التسامح أمر لا يقره الكتاب المقدس، لذلك فهو ليس مسيحياً. فالخارجون على المذهب الأنجليكاني والمتسامحون الأنجليكانيون يسندون دينهم إلى الكتاب المقدس. ولقد قال تشلنجورث (Chillingworth) إن الكتاب المقدس، والكتاب المقدس وحده هو دين البروتستنتية. وقد أُضيف إلى القول الآنف الذكر أن الكنيسة البدائية لم تمارس الاضطهاد، إنما طالبت فقط أتباعها باتِّباع قواعد بسيطة من قواعد المسيحية. (ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أن المسيحية قبل أن تصبح المؤسسة الدينية الرسمية، لم تكن في وضع يسمح لها بالانقسامات الداخلية، وذلك لأن المسيحيين يومذاك كانوا أقلية مضطهدة).

وثمة حجة ثانية تقول بأنه تأكد بطلان الاضطهاد وعبثيته من خلال الحروب الدينية الرهيبة، حيث لم تفلح القوة في تحويل الناس عن معتقداتهم. وقد كتب جون لوك في التسامح يقول: «إن الإكراه يستطيع أن يوجد المنافقين والمرائين، ولكنه يعجز

دائماً عن تغيير المعتقد أو تعديله. وإن السيف قادر على خلق تطابقٍ ظاهري، ولكن مثل ذاك التطابق لا قيمة له أو وزن».

وكانت ثمة حجة ثالثة أوردها ملتون[٢٦] إذ قال: «إن كل ما تحتاج إليه الحقيقة، إنما هو ميدان لا مكان فيه للتحيُّز والأهواء، وأنه إذا توفَّر مثل هذا الميدان فعندئذ ستسود الحقيقة وتسيطر». ومع أن فيما أورده ملتون شيئاً من التباس، غير أنه شهادة رائعة وتأكيد صريح وهو نسخة طبق الأصل عن الحجة الثانية الواردة أعلاه، فالمرء إذا لم يستطع إقناع الناس بالقوة، فإنه يستطيع بالحوار المعقول أن يبلغ هدفه إذا جرت المحاورة في جو من الحرية. فلقد كان ملتون يؤمن بأن الحرية الدينية لن تفضي بالإنسان إلى الانحلال الخلقي ولا إلى الفوضى الفكرية، كما كان يخشى البعض، بل إنها سترتفع بإنكلترا إلى مستوى يصبح عنده جميع الناس قديسين.

وأخيراً هناك حجة رابعة لا تتعامل أبداً مع المثالية، بل إنها عملية ومعرفة في عمليتها، فهي تركِّز على الدنيا وشؤونها من فوائد وخسائر. ويحتج أصحابها قائلين أنه حيثما يكون المعتقد حراً تزدهر التجارة ويعم الرخاء. وكان المحتجون بها يضربون بهولندا المثل على صحة ما ذهبوا إليه، فلقد اعتقد هؤلاء بأنه من الحماقة أن يطرد المرء زبائنه لأنهم يختلفون عنه ديناً، فنقود الكويكر لا تختلف عن نقود الأنجليكاني في صلاحها، وكذلك فإن الهرطيق إذا كان مجداً ومجتهداً فهو أيضاً مواطن مفيد. وقد أصبحت تلك النظرية في أعقاب عام ١٦٦٠ م ذات أثر ونفوذ، إذ أنها كانت قريبة مما نادت به الأرسطوسية (القائلة بأن للدولة السلطة العليا في شؤون الكنيسة). فالدين بأشكاله العامة ينبغي أن يكون ملائماً للمجتمع، حيث أن المنفعة الاجتماعية لا الحقيقة المثالية. يجب أن تكون الميزان والمقياس معاً.

ومع أن تلك النظرية كانت مرعبة في أحد الأوقات، غير أنها كانت قريبة للغاية من النظرية التي تبناها الكثيرون من أعضاء حزب الهِويج[٦٨] (Whigs) المنتصر في أعقاب ثورة عام ١٦٨٨ م.

الاستبدادية والدولة ذات السيادة

أصبحت الدولة مطلباً شعبياً. فالاقتتال والنزاعات الداخلية، ناهيك بالحروب الأهلية، جعلت الناس يشعرون بأنهم بمسيس الحاجة إلى دولةٍ قوية توطِّد الأمن وتؤمِّن للفرد الحماية والسلام. وقد كان الكاردينال ريشيليو واضحاً غاية الوضوح في وصيته السياسية، إذ قال إن هدفه الأول والأخير هو أن يتمتع الملك بسلطة مطلقة، وأن يكون

السيد غير المنازع في مملكته. وهكذا انطلق ريشيليو خلال الفترة الواقعة بين عام ١٦٢٤ م و١٦٤٢ م يضرب كل معارض ومعارضة بيدٍ من حديد، ويخمد الثورات الأهلية بقسوةٍ بالغة العنف، فروَّض النبلاء وأنشأ جيشاً دائماً وقوياً. ووفَّر لآلة الحكومة المركزية وأجهزتها جميع أسباب القوة. والحق أن ريشيليو أراد للملك أن يكون على مستوى رفيع من حيث العدل والنزاهة. ولذلك كان ريشيليو يختار موظفي الدولة بعنايةٍ فائقة، وكان يشترط فيهم الكفاءة والاستقامة وطهارة اليد والضمير. إذ أنه كان يحتقر الموظفين الفاسدين والأنانيين، كما أنه نصَّب من نفسه راعياً للفنون والعلوم، وأنشأ الأكاديمية الفرنسية الشهيرة. ولكن ريشيليو أراد أن يكون الملك مرهوب الجانب ومحبوباً أيضاً، متفقاً بذلك مع معادلة ميكيافيللي بالنسبة للحاكم الناجح. وهكذا كان ريشيليو يقمع المعارضة قمعاً لا يعرف ليناً أو رحمة سواء جاءت من النبلاء أو الحاكم أو البرلمانات، أو من الفلاحين الذين كانوا يرزحون تحت نير أبهظ الضرائب. وقضى ريشيليو أيضاً على قوة الهوجونوت العسكرية المستقلة، علماً بأنه أبدى نحوهم (الهوجونوت ـ البروتستنت) كل استعدادٍ للتسامح الديني، وذلك بعد أن أصبحوا لا يشكلون أي خطر سياسي على الدولة.

تلك كانت الثورة الكاسحة الضيقة التي شهدتها فرنسا، والمشابهة للثورة الإنكليزية التي عاصرت ثورة ريشيليو، لكنها اتَّخذت مسارات وأساليب مختلفة. فعندما حاول ملوك آل ستيورات البريطانيين أن يتجهوا نحو الحكم الملكي المطلق، كانوا يفتقرون إلى حصافة ريشيلو وبراعته، لذلك سرعان ما جوبهوا بمعارضة شديدة من البرلمان ومن الشعب، حيث انتهت تلك المعارضة بهزيمة آل ستيورات. ولكن معظم الناس في الأقطار الأوروبية كانوا يعتقدون يومذاك بأن فرنسا ـ لا إنكلترا ـ هي التي تسلك الطريق الصحيح. فبينما كانت إنكلترا ضعيفة ومقسَّمة، كانت فرنسا خلال عهد لويس الرابع عشر (١٦٦١ ـ ١٦٦٥ م) تنطلق إلى القوة والمجد وبناء حضارة. والحق أن نجاح إنكلترا في تكيفها مع دستورية القرون الوسطى، لم يتضح إلا في أعقاب عام ١٦٨٨ م. وذلك لأن معظم الأوروبيين الذين كانوا يطهرون دولهم من مخلَّفات القرون الوسطى وآثارها، بدت حملاتهم التطهيرية تلك، كأنها نسخة طبق الأصل عن الثورة في ميادين العلوم والفلسفة. فلقد كان كل من ريشيليو وديكارت مصلحين يؤمنان بالعقل وبإرادته المعقولة، وقد قضيا على فوضى القرون الوسطى ببراعة وصفاء ذهن. (ونحن هنا لا نعزو إليهم أي تأثير مباشر، غير أننا نقول بأن كلاهما أسهما في روحية العصر). وهكذا أصبح النظام الملكي المطلق أو بالأحرى الاستبدادية

الملكية هي الحركة الجديدة. إذ أن الملوك أخذوا يتطلَّعون للحصول على سلطات لم تكن مألوفة من قبل، بينما كانت البرلمانات في إنكلترا تمثّل تراث القرون الوسطى.

إن النظرية القائلة بأن النظام الملكي هو أفضل أشكال الحكم ليست بالنظرية الجديدة، فلقد سبق أن قال بها أرسطو. كما أن دانتي ساندها في القرون الوسطى بحماسةٍ وإخلاص. ولكن أرسطو لم يكن يحبِّذ الملكية المطلقة غير المحدودة السلطات، بل كان يطلب بملكية دستورية. فالملوك قد مُنحوا منذ طويل زمن ما يُعرف «بالحق الإلهي»، لكن هذا المصطلح لا يعني البتة الحكم المطلق، وليس بمرادف له. وهم حينما اعتقدوا بأن الله قد خوَّلهم السلطة، فإن ذلك لم يكن يعني - في القرون الوسطى - أن باستطاعتهم أن يفعلوا ما يشاؤون. وقد جاء بودين (Bodin) ليكون مَعْلماً جديداً من معالم الطريق. وقد سبقت لنا أن ذكرنا دور هذا الرائد في اشتراع نظرية الدولة ذات السيادة، فهو مؤلف الكتاب المعروف باسم «ستة كتب في الجمهورية» (١٥٧٦ م)، ذاك الكتاب الذي يخوّله الارتفاع إلى مستوى كوبيرنكوس أو كبلر في نطاق الثورة السياسية. وبودين، ككاتب مشوَّش، وذي أسلوب وتفكير لا يزالان متأثّرين بالقرون الوسطى، وجه النقد الشديد إلى أرسطو، وشق طريقه نحو مفهوم جديد للدولة. وكانت فلسفته السياسية تقول بسلطة الدولة المطلقة والدائمة وغير القابلة للتقسيم أو الحد من صلاحياتها.

وكان لبودين أثر ملموس في إنكلترا، وهو مسؤول إلى حد ما عن ذاك الميل، أو النظرية النافذة في أواخر عهد آل تيودور، والتي كانت ترى في الملكية شكلاً من الحكم «الطبيعي» الممنوح من الله، وتؤكد على أن حقوق الملك لا يحدُّها قانون بشري ولا أية مؤسسة من المؤسسات. وقد قام جيمس الأول من آل ستيورات، ذاك الملك الأحمق ليضع بنفسه كتاباً عُرف باسم «القانون الحقيقي للأنظمة الملكية الحرة» (١٥٩٨ م) بغية تدعيم نظرية الحكم الملكي المطلق، وقد كانت لنظرياته أسوأ النتائج. زد على ذلك أن كتابه الآنف الذكر كان فجّاً لا ينمُّ عن نضوج فكر، ولكنه كان يشدد بوضوح وقوة على حق الملوك بأن يُدعوا بالآلهة، لأن لهم السلطة المرعبة ذاتها التي تتمتع بها الآلهة. زد على ذلك أن كتَّاباً آخرين، لكنهم يمتازون عن ذاك الملك فكراً وثقافة، كانوا يقولون بالمقولة ذاتها. ولقد كان الكاتب الكبير جون دون (John Donne) أحد أولئك الكتَّاب. وقد دافع عن سلطات الملك جميس بسيل من الكراريس والمنشورات، متصدِّياً في ذلك لليسوعيين سواريز (Suarez) وبلارمين (Bellarmine) وللكلفينيين الأسكتلانديين الذين كانوا يقولون بالحق في خلع الملوك.

ولا خلاف أن المفهوم الجديد للدولة ذات السيادة اتجه إلى دعم مقولة النظام الملكي المطلق. وهذه الفكرة أكّدت على أنه يوجد في الدولة القائمة في مكان واحد الغير قابل للتقسيم، الحق والسلطة في إصدار الأوامر. وقد قال السير جون هايوارد (John Hayword)، (١٦٠٣ م) مستنتجاً: «إنه بينما قد يكون من المفهوم أن يعبِّر الكثيرون عن إرادة واحدة، غير أن الدولة ذات السيادة ينبغي أن تعني بداهةً حاكماً واحداً». وكتب أيضاً السير توماس جريج (Thomas Craig) يقول: «إن العقل الذي يحكم في الإنسان، يهدف دائماً إلى إقامة نظام ملكي، بوصفه أشد أشكال الحكم رسوخاً».

ويبدو أن عدداً غفيراً من الطلبة الأميركيين يعتقدون بالنظام الملكي بوصفه معتقداً خرافياً قديماً، الأمر الذي يضطرني للتأكيد على أن النظام الملكي المطلق كان منبعثاً عن فكرة جديدة ولدت في القرن السابع عشر وكانت مدعومة بالعقل، ويحمل لواءها روَّاد وطلائع، تبنُّوا المعقولية الجديدة في العلوم والفلسفة. وقد رافق تلك الفكرة اكتشاف مقولة الدولة ذات السيادة التي كانت تعتبر الانتصار الرئيسي الذي حققه العقلانيون السياسيون في تلك الحقبة، وتلك الفكرة كما قد يجوز لنا القول، هي القانون السياسي للجاذبية العامة.

ساد الاعتقاد بين الملكيين من فرنسيين وإنكليز، في القرن السادس عشر، بأن كل ثورة حتى ضد أسوأ الملوك هي ثورة غير قابلة لأي تبرير، وأنه حتى الطغيان أفضل من الفوضى. ولا شك أن تلك الآراء جاءت كردود أفعال للحروب الأهلية بكل ما نجم عنها من مآسي مرعبة، إذ كان الناس يردُّونها إلى كثرة «الطباخين في الدولة». وكانوا يتساءلون قائلين كيف نستطيع الحصول على حكومة منتظمة عندما يحاول الكثيرون من الناس أن يحكموا، ونحن نعلم بأنهم لن يتفقوا على رأي واحد؟ فرجلان أو ثلاثة أو أكثر لا يستطيعون أن يقودوا عربة واحدة في نفس الوقت. فالدولة هي كالجيش ينبغي أن تكون لها قيادة موحَّدة، وثمة قول مأثور يقول إنه قائداً رديئاً واحداً أفضل من قائدين جيدين.

تعلمت الحكومات الجديدة فن تفويض السلطة، وتعلمت أيضاً أن تغلف الدولة ذات السيادة بغلاف تجريدي مقدَّس ألا وهو الإرادة القومية، ولكن في طفولة الشعوب لم يكن بالأمر غير الطبيعي، أن يقوم الناس بتجسيد الإرادة ذات السيادة.

وكانت نظرية الحكم المطلق، تتطابق في بعض وجوهها مع معقولية العلماء

الذين كانوا يُبسِّطون الأمور ويقضون على الارتباك ويسعون إلى الوضوح، ويوجدون الصيغ الدقيقة لتلخيص الطبيعة وإخضاعها لمبادىء النظام.

والحق أن معظم المدافعين عن الحكم المطلق لم يكونوا يقصدون أن تكون للملك سلطة مطلقة متحررة من كل شرط أو قيد. وهم كثيراً ما كانوا يقولون بالسلطة المطلقة، وذلك لأنهم كانوا يرغبون في أن تكون للملك سلطات واسعة، وأن يضعوا حدّاً للثورات والاضطرابات الأهلية. لكنهم عندما كانوا يواجَهون بالأسئلة المحرجة، كانوا يتراجعون بعض الشيء عن أقوالهم. ولا خلاف أنه من الصعب عقلاً مساندة السلطة المطلقة كصعوبة دعم الحرية المطلقة. ففي تلك الحقبة من تاريخ أوروبا، ولا سيما فرنسا بصورة خاصة، كان التشديد دائماً على السلطة وذلك لأن الفوضى والحروب الأهلية كانت لا تزال ماثلة أمام أذهان الناس.

وظهرت في أواخر القرن السادس عشر وفي القرن السابع عشر سلسلة من المفكرين السياسيين كـ «باركلي وهوبس زبوسيه وفلمر»، الذين شدَّدوا جميعهم على مبدأ السلطة أكثر من تأكيدهم لمبدأ الحرية. فالدولة ذات السيادة، لا حقوق الفرد، هي التي استأثرت باهتمامهم. وقد حاولوا إسناد السلطة والدولة بحجج معقولة، وكانوا أحياناً مضطرين للتسليم بتعاريف السلطة وصفاتها. ولنأخذ مثلاً الأسكتلندي وليم باركلي (William Barclay)، الذي كتب وهو مقيم في فرنسا قرابة نهاية القرن السادس عشر حيث قال: «إن السلطة مستمدَّة من الله، وإن الدولة ذات السيادة غير قابلة للتقسيم، إذ أن تقسيمها يؤدي إلى الفوضى، وإن المجتمع هو بمسيس الحاجة إلى النظام، وإن الكتاب المقدس يساند النظام الملكي، وإن الملك لا البرلمان، استناداً إلى التاريخ والمنطق معاً هو الحاكم والسيد، وإن الدولة هي أرفع منزلة من الكنيسة». ويستخدم باركلي الحجج التقليدية والجديدة معاً، وهو بذلك كـ «كبلر» مزيج من فكر القرون الوسطى والفكر الحديث. وهو في جدله، يستشهد بالكتاب المقدس وبالقانون الإلهي، مستنداً أيضاً إلى الامبرياليين في أواخر القرون الوسطى الذين ناصروا السلطة الزمنية على الكنيسة. ولكن لدى باركلي بعض الحجج المعقولة الجديدة، ولا سيما فيما يتعلق بفكرة الدولة ذات السيادة، وذلك بالإضافة إلى الحجة النفعية المرتكزة إلى الشعور القوي بالحاجة إلى النظام خلال الاضطرابات الدينية في ذاك العصر. وسواء كان باركلي يستند إلى الحجج الدينية أو النفعية، فإنه يجد من الصعب عليه أن يطمس الحق في الثورة، لكنه يحاول جهده للتقليل من أهمية ذاك الحق.

إذن، إذا كان الله قد جعل الملك حاكماً وسيداً، فما هو العمل إذا أقدم الملك

على مخالفة قوانين الله؟ وهنا ينبغي دوماً الاستئناف إلى «قانون أسمى»، الأمر الذي كان يلجأ إليه أتباع كالفن واليسوعيون المناهضون للنظام الملكي في ذلك العصر. كما أنه إذا استندت المناظرة إلى أسس عملية ونفعية فقط، وقيل بأن الملك هو الحاكم والسيد بسبب موجبات مصالح المجتمع، فعندئذ يذهب بنا التدرج المنطقي إلى القول بوجوب خلع الملك إذا جاء حكمه منافياً للمصالح الاجتماعية. وهكذا يتضح لنا أنه من غير الممكن تدمير الحرية استناداً إلى حجج العقل، كما حاول ذلك بعض النظريين في القرن السابع عشر. ومن الجدير غاية الجدارة أن نلاحظ هنا، أن أعظم المفكرين النظريين بذلوا كل جهد لتدمير الحرية، ولكنهم بمزجهم بين الراديكالية الفلسفية وبين المذهب المحافظ السياسي انتهوا إلى التناقض. وهذا الأمر ينطبق على العبقري الإنكليزي توماس هوبس قبل انطباقه على أي مفكر سياسي آخر.

ثورة المطهرين (Puritans)

عندما انفجرت إنكلترا بثورة عام ١٦٤١ م، واشتعلت فيها نيران حرب أهلية لاهبة، وأعدم البرلمان (أو الكتلة العسكرية التي كانت تسيطر عليه) الملك شارل، شهدت إنكلترا عدداً من التجارب لاختيار نظام بديل للاستبدادية الملكية، وأُغرقت البلاد الإنكليزية بسيول من التنظير السياسي. ولا خلاف أن البرلمان الإنكليزي بذل جهوداً حثيثة لتبرير إسقاط السلطة الملكية. وكان من أبرز المنظِّرين في هذا الحقل هنري باركر حيث أنه أحيا التبرير القديم للثورة مضيفاً إليه بعض التخاريج الجديدة. والحق أن نظرية باركر القائلة بأن المملكة أهم من الملك، وأنه يجوز خلع الملك إذا لم يقم بمهامه على الوجه المطلوب، نظرية لا تذهب إلى أبعد مما قاله مينجولد لوتنباخ (Manegold Lautenbach) في القرون الوسطى. وذلك عندما ضرب مثلاً بمربي الخنازير مقارناً بينه وبين الملك، ولكن باركر تجاوز تلك المقولة ليجعل من البرلمان مركز السلطة الرئيسي، علماً بأن زعماء البرلمان كانوا يشمئزُّون من أن يبدو متطرفين. وهكذا وجدتَ باركر في بعض الأحيان متقدماً على حزبه.

وكان البرلمان الإنكليزي يمثِّل طبقة ثرية محافظة تدافع عن مصالحها الخاصة، كما وتدافع أيضاً عن المفاهيم التقليدية للحكومة الإنكليزية ضد الحكم الملكي المطلق، الذي كان يرغب في فرض الضرائب على أبناء تلك الطبقة دون موافقتها، وفي استبدال المحاكم العادية بالمحاكم الملكية. وقد زعم البرلمانيون الإنكليز أن الدستور القديم الذي يعود حتى عصور السكسون يؤجد الماجنا كارتا[٦٩] (Magna Carta) (١٢١٥ م)، وهو متجسد في القانون العادي (المبني على العرف والعادة) ويحد من

السلطة الملكية. وقد سخر أعداؤهم من حججهم تلك، لكن الكثير من الجوهر كان فيما أوردوه. وهكذا يبدو لنا أن البرلمان، وعلى الأقل بادىء ذي بدء، هو الذي اتخذ موقف الحزب المحافظ.

وكانت الثورة المطهرة (البيوريتانية) ـ كما تعوَّد الناس أن يسموها ـ تحتوي على عنصر ديني، استند إلى نشوء البيوريتانية ونموها مع تزايد النقد الذي وُجِّه إلى تسامح شارل مع كثالكة البلاط، وتراخيه في تطبيق القانون المناهض للكاثوليكية. وقد كانت البيوريتانية حركة صاعدة في إنكلترا. ومع أننا تعودّنا على الاعتقاد بها وفقاً لمصطلحات لاهوت جون كالفن الأوروبي، ولا سيما لاهوته في القدرة الكلية الإلهية وفي القضاء والقدر واصطفاء القديسين، بالإضافة إلى قواعده البالغة الصرامة للسلوك، غير أن بعض الباحثين يصرُّون على أن لها، ولو جزئياً، أصولاً إنكليزية. وعلى كل حال فإن البيوريتانية كانت حركة تجاوزت الحدود الطائفية، وكانت قادرة على التأثير والفعل في جميع الطوائف البروتستينية.

ومهما اختلف الناس على حدود البيوريتانية، فلقد كان ذاك المذهب على جانب شديد من الفعالية، إذ أن طموحاته لم تكن تقف عند نقد بقايا الطقوس الدينية القديمة والنظام الكنسي أو العقيدة، فلقد كان من العسير على أتباع المذهب البيوريتاني، أن يدركوا كيف أن رسالة المسيح، عقب ما يزيد على نصف قرن من قيام الملكة الطيبة بس (Bess) بترسيخ قواعد كنيسة إنكلترا، لم تصل إلا إلى القلة من الناس. وهكذا لم يكن أمام حماستهم المتقدة لإصلاح الكنيسة وتبشير العالم برسالة المسيح، إلا أن تتحوَّل إلى تيار سياسي. ولم يكن معظم البيوريتانيين وعاظاً أو مبشِّرين بالحرية الفردية، بل بمبادىء الكنيسة الكلفينية الإصلاحية، حيث ينفّذ القضاة المدنيون مراسيم الكهنة ويطهرون القرارات القديمة، ويضعون الجديدة موضع التنفيذ، ويسوطون الخطاة. ولقد برهن أولئك على أنهم أشد من عرفهم التاريخ من عتاة الثوريين قسوةً وشراسةً، في كل من فرنسا وهولندا واسكتلنده. ولقد قال أحدهم إننا لا نستطيع أبداً ترسيخ الدولة قبل ترسيخ الدين. فالورع كان في نظرهم الأساس الوحيد للسياسة.

وقد شن الملك ومستشاره كبير الأساقفة لاود (Laud) حملة لتطهير كنيسة إنكلترا من البيورتانيين. وكان أتباع ذاك المذهب، بنقدهم الشديد لعصر الفسق والفجور، مندفعين بحوافز أخلاقية ودينية معاً، لكن الحوافز الأخلاقية كانت هي دوافعهم الرئيسية. فهم لم يتطرَّقوا إلى القضايا اللاهوتية، بل وجَّهوا نقدهم للمسارح والرقص وعدم احترام يوم العطلة الدينية الأسبوعي، وإلى المبالغة في أبَّهة الاحتفالات الكنسية.

وبينما كان السير توبي بلتش (Toby Belch) يعترض قائلاً بأن البيورتانيين يريدون تحريم «الجعة والكعك»، كان المذهب البيورتاني يزداد انتشاراً، إذ أنه استهوى الناس بقوته الأخلاقية وبجدِّيته الصارمة المميزتين للمبادىء الأخلاقية الكلفينية.

كانت الكلفينية تحض الناس على مقاومة الملوك الذين يدينون بمذاهب مغلوطة، حسب رأيها. ولا شك أن البيورتانيين الإنكليز كانوا مطلّعين على أدبيات الهوجنوت. ولكن الحديث عن الثورة أو الدعوة إليها لم تكن يومذاك موضوع الساعة. فالصراع كان صراعاً سياسياً يدور بين مجموعتين سياسيتين، تمثّلان تقاليد عريقة ولهما مهابة شرعية وطيدة. فبينما كان الملك، وهو من هو بسذاجة عقله، يستمسك بمنطق السيادة الملكية (إذ كان يقول إن الملك هو ملك وليس دوج البندقية، وهو الذي يتخذ القرارات ويرسم السياسة وينفذُها بالنسبة لشعبه، علماً بأنه قد يستشير البرلمان إذا ارتأى ذلك)، كان البرلمان يتدرَّج قدماً في سيره تحت شآبيب من الكراريس والمنشورات التي تحمل أفكاراً ضبابية تقول بحق البرلمان في اقتسام السلطة والملك، وبضرورة التمييز بين منصب الملك وبين شخصه، وتنتهي أخيراً إلى إعلان المبدأ الجريء والقائل بأنه في البرلمان وحده، بوصفه المحكمة العليا ومجلس الشورى، تكمن السلطة العليا سلطة الشعب.

والحق أن باكتشاف مبدأ الدولة ذات السيادة، أمسى القبول الغامض بالملك والبرلمان كشريكين في الحكم أمراً يكاد يكون مستحيلاً. فالواحد منهما ينبغي أن يكون الحاكم السيد. فإذا كان ثمَّة رجلان يمتطيان حصاناً فأحدهما ينبغي أن يكون من المقدمة كما يقول هوبس. وهكذا وجدت الأسد ووحيد القرن يحتربان على التاج (الشعار الملكي البريطاني).

عندما تنفجر الثورات لا يعود بالإمكان التحكم فيها، زد على ذلك أن سيلاً من النظريات الجريئة سبق لها منذ طويل زمن أن شقَّت أمام الثورة الإنكليزية المسارب والمجاري. ومن الطريف أن المناقشات التي دارت بين الثوريين الإنكليز، دارت بين التيار الديمقراطي القائل بحق كل إنسان في التصويت، وبين التيار المحافظ القائل بأن حق التصويت تقرره الملكية الخاصة. وقد أسفر الصراع بين التيارين، عن انتصار التيار المحافظ عملياً لا نظرياً. ولكن البيورتانية دفعت إلى الأمام، من خلال حركة المنادين بالمساواة (Leveller)، بأول مجموعة سياسية هامة تمحورت حول الفكر الديمقراطي، وذلك في تاريخ أوروبا بأكمله. ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أن حركة المساواة[٧٠]، لم تكن تقول بالمساواة بين الجميع، إذ أنها كانت تستثني الخدم والمستعطين (الشحّاذين)

من ذاك الحق، علماً بأن مساندتها لحق الأسرة بالاقتراع بجعلها متقدمة على عصرها بأكثر من قرنين من الزمن.

ويبدو لنا من الكراريس والمنشورات التي خطَّها جون ليلبورن (John Lilburne) الساحر الأسلوب واللامسؤول بعض الشيء، بالإضافة إلى أمثاله من كتَّاب حركة المساواة، كـ «ريتشارد أوفرتون» (Richard Overtone) و«وليم ولوين» (William Walwyn)، أقول يبدو لنا بوضوح تأثير التيارات العقلية والعلمية في ذلك العصر. فأوفرتون كهاوٍ للعلوم، كان بمثابة انعطاف هوبسي غامض عن الميتافيزيقا. وقد رفضت حركة المساواة التقاليد وسعت إلى إعادة بناء مجتمع مثالي على أسس معقولة، الأمر الذي يجعلها ذات نكهة طوباوية في السياسة. فنحن نشعر بأن إيقاظها للعقل والعلوم، إنما جاء بغية مساندة ما يتطلع إليه أولئك الناس البسطاء وما يتوقون إلى بلوغه، كالمساواة مع أولئك السادة المتغطرسين، وتمثيلهم في البرلمان، وتعديل القوانين لمساعدة الفقراء (كإلغاء قانون حبس المدين)، والتعليم المجاني، وتوفير الرعاية الطبية المجانية، ووضع حد لاحتكار الأرض. وقد غدت المعقولية سلاحاً أيديولوجياً استخدموه في رفض الماضي وفي البدء من جديد.

والحق أن النظريات الواردة في كراريسهم، ليست على ذاك الجانب من الإبداع، لكنها مع ذلك تمثِّل وثائق اجتماعية بالغة الأهمية. فهي تمتد بنظرها بعيداً إلى المستقبل وتطوراته، علماً بأن زمنها لم يكن قد نضج بعد لتقبُّل حركة ديمقراطية ولا سيما في القرن السابع عشر، ولكننا مع ذلك نسمع الديمقراطية كانت يومذاك تدمدم وتهمهم بصوت خافت. ومن المفارقات التاريخية بالنسبة إلى الباحثين في التاريخ الفكري، أن العامل الذي أطاح بتلك الديمقراطية الجهيض، لم يكن أعاصير الثورة الإنكليزية فقط، بل وأيضاً تيارات الفكر التي عاشتها تلك الحقبة. فإذا كان بمستطاع ديكارت أن يبدأ من جديد استناداً إلى قواعد العقل، فنحن نكاد نسمع أوفرنون يتساءل قائلاً: «لماذا لا نقتدي بديكارت، فنبدأ أيضاً من جديد في وضع أسس جديدة للمجتمع والحكم». لقد أنجب عصر العقل طوباويات سياسية أخرى طوال المائة والخمسين عاماً التي تلت حركة المساواة.

وفي الوقت ذاته كان لمذهب العصر الألفي السعيد، وللقائلين بعودة المسيح، أثره في المتطرفين من الثوار البيورتانيين. فخلال اختمار الإصلاح الديني غمرت أوروبا، ولا سيما ألمانيا، موجات متزايدة من التطرف. ولا شك أن جميع طلاب

التاريخ يعلمون كيف ساعد تحدي مارتن لوثر لروما على إشاعة الاضطرابات بين الفلاحين، تلك الاضطرابات التي لم يوافق عليها لوثر بل شجبها.

ولا شك أيضاً أنهم يذكرون كيف انبثقت عن كوميون مدينة مونستر (Münster) حركات متطرفة غريبة نشأت عن جناح البروتستينية اليساري. زد على ذلك أن أولئك الثوريين المؤمنين بالعهد الألفي السعيد، انطلقوا أيضاً يصولون ويجولون في ميادين القرون الوسطى. فالفقراء الذين قرأوا الكتاب المقدس لأول مرة في حياتهم، ووجدوا التشجيع في تعاليم لوثر القائلة بأنه يحق لهم أن ينشروا كلمة الله وفقاً لأساليبهم الخاصة، قد فهموا اللاهوت المسيحي فهماً بعيداً عن المألوف، حيث وجدوا فيه نازعاً مدهشاً يتفق مع مصالح الفقراء ويناهض الأغنياء. وقد بدا لهم أن في سفر رؤيا يوحنا، وبصورة خاصة الإصحاح السابع من سفر دانيال، مجالاً واسعاً لقيام دولة طوباوية تبلغ ذروة الكمال. وآمنوا بأنه في العهد الألفي السعيد ستختفي المؤسسات ولن تكون ثمة ملكية خاصة ولا زواج، وسيصبح الجميع أخوة متساويين، حيث أن المسيح سيعود إلى الأرض ليحكم طوال ألف عام تسبق قيام القيامة.

والحق أن الثورة البيوريتانية كانت تنبض ببيانات إنجيلية وتوراتية وتتلفع بثياب وهمية نسجت من العهدين القديم والجديد. وهنا تصادفنا الحركة المعروفة باسم «رجال الملكية الخامسة»، والتي كانت تمثِّل مجموعة بارزة من الناس وذلك خلال مرحلة من مراحل الثورة، وكانت تبشِّر بثورة اجتماعية تنشب تحت لواء القداسة.

ويطالعنا أيضاً من جناح الثورة اليساري «جيرارد ونستانلي»[١١] (Gerrard Winstanely)، الذي يعتبره بعض الشيوعيين المعاصرين رائداً من روَّاد الشيوعية، حيث أنه كان يبشِّر متسائلاً عن الأسباب التي تمنع الديمقراطية الاقتصادية من أن تكون تتمَّة للديمقراطية السياسية، ويسترسل قائلاً: «إنه إذا كان من حق اللوردات أن يثوروا على الملك، فلماذا لا يحق للفلاحين والفقراء أن ينتفضوا على اللوردات؟». فأعضاء جمعيته «جمعية الحفارين» الذين لم يكونوا يملكون أي شبر من الأرض بل كانوا عمَّالاً زراعيين، لم يحاولوا القيام بثورة عنيفة، بل حاولوا فقط الاستيلاء على الأرض المشاع في القرى الزراعية. علماً بأن تلك الحركة كانت حركة صغيرة. لكن نظريات ونستانلي جاءت إسهاماً هاماً في الفكر السياسي والاجتماعي، الأمر الذي لا يجمع عليه الاشتراكيون والشيوعيون فقط، بل وغيرهم أيضاً. ولا خلاف أن لـ «ونستانلي» أهمية بارزة كرائد للاشتراكية الحديثة، وهو في ذلك يتساوى في الأهمية مع «ليلبورن» (Lilburne) رائد الديمقراطية المعروف.

هارينجتون وهوبس (Harrington and Hobbes)

شهدت انكلترا خلال الفترة الواقعة بين عامي ١٦٤٠ م و ١٦٦٠ م مجموعة ضخمة من كتّاب الكراريس والمنشورات السياسية. وكان من بين أولئك الكتّاب الشاعر جون ملتون الذي دافع عن إعدام الملك شارل (١٦٤٩ م) وذلك في كرّاس أصدره في عام ١٦٥٠ م. ولعل أعظم منظِّري الثورة البيوريتانية السياسيين بعد توماس هوبس، كان جيمس هارنجتون (James Harrington) «الجمهوري» ومؤلف الكتاب الشهير أوسيانا (Oceana) (١٦٥٦ م). ولم يشذ هارينجتون عن الكثيرين من مفكِّري القرن السابع عشر، من حيث أنه كان يرغب في أن يتصف تفكيره بالعلمانية، الأمر الذي نراه واضحاً في مؤلفاته غاية الوضوح. فالأشياء كما يراها هارينجتون متوازنة بعضها مع بعض، والمطلوب هو الموازنة بين القوى، وبالإمكان تخطيط دولة تدور عجلتها إلى الأبد، وذلك إذا اتبعنا فقط ذينك المبدأين السابقين. ولكن هارينجتون الذي اطّلع على مؤلفات مكيافيللي وعرف هوبس كان أيضاً مثلهما دارساً للتاريخ القديم، ولهذا نرى أن آله الدولة التي صمَّمها عقلانياً، تنتهي إلى التشابه في معظم وجوهها مع المبادىء التي وضعها الكتَّاب القدماء. فـ«بوليبيوس»[٢٤] (Polybius) هو أبرز المفكرين القدماء الذين شددوا على ضرورة توازن القوى في الدولة. وقد اعتبر هارينجتون أن واجب الرئيسي هو إعادة اكتشاف الحكمة الكلاسيكية القديمة، حيث وجد أن نظرياتها في الدولة صادرة عن فكرٍ ثاقب وحكمة عميقة. ويتبدّى هارينجتون أكثر أصالة حينما يشدِّد على أهمية القوة الاقتصادية، علماً بأن أصول أفكاره الاقتصادية أيضاً تعود إلى المؤرخين القدماء. ولقد اعتقد بأن الملكية الخاصة هي مفتاح للشؤون السياسية في المجتمع. فالديمقراطية، أو الدولة بصورة عامة، تستطيع أن تقوم بواجباتها فقط حينما تكون الملكية موزَّعة على أوسع نطاق. وقد فسَّر الثورة الإنكليزية بأنها نتيجة للثورة الاقتصادية التي أنهت احتكار الملك وقلة من النبلاء للثروة وإعطائها إلى الطبقة الوسطى.

ولما كانت الثورة قد أطاحت بالنظام الاقتصادي، لذلك كان من المحتوم أيضاً الإطاحة بالنظام السياسي، وهكذا طرأ تبدُّل جذري على التركيبين من اقتصادي وسياسي معاً. والحق أن تحليل هارينجتون الآنف الذكر تحليل مذهل، لكنه لم ينطبق من حيث الواقع على إنكلترا وثورتها كما ينطبق على الثورة الفرنسية ونتائجها. ونحن هنا نستطيع أن نرى بوضوح تأثير آراء هارينجتون وتحليله في كارل ماركس وفي آخرين من القائلين بالحتمية الاقتصادية. ولكن تأثير هارينجتون لم ينحصر فقط فيمن ذكرت،

بل تجاوزهم إلى جون آدمز والفديراليين الأميركيين الذين وجدوا لدى هارينجتون في مناهضته للاستعمار، ما يتفق تماماً مع عقائدهم. فـ «هارينجتون» اعتبر في كتابه الشهير «أوسيانا» (Oceana)، المستعمرات عبئاً ثقيلاً والاستعمار عبثاً، إذ أن المستعمرات ستحصل في نهاية الأمر على استقلالها.

ولا جدال أن هارينجتون لم يكن ثورياً متطرفاً، فلقد كان هو بنفسه من طبقة ملاَّك الأرض، وقد وجد لتلك الطبقة مكاناً في موازنته للقوى. وقد رأى أنه ينبغي أن يكون لطبقة العوام ممثِّلون، ولكن يجب ألا يسيطر العوام على مقاليد الحكم. أما الطبقة الأرستقراطية فإنها ستقوم بدور الكابح وستكون بالغة الأهمية بالنسبة للدولة، وذلك لأن لدى أفرادها من «الوقت الفارغ» ما يمكِّنها من دراسة أمور الدولة والقيام بقيادتها السياسية.

وعلى الرغم من ذلك فإن هارينجتون كان يعتقد بوجوب اشتراع قوانين تكبح من جماح الأغنياء كي لا يزدادوا غنى، فالطبقة الثرية لا تقل خطراً عن الطبقة الشعبية إذا ما سمحنا بأن تكون لها سلطة مفرطة في قوتها، «فالقوة وحدها هي التي تستطيع أن تكبح من جماح القوة وتضبطها. ولهذا السبب يجب ألا نعطي أي فرد أو طبقة من السلطة أوسع مما ينبغي».

ويستطيع المرء هنا أن يستدل من أقواله الآنفة على أسس المعارضة في النظام الديمقراطي المحض، لكن مثل هذا الاستدلال يخالف منطقه، وذلك لأنه يوفِّر من السلطة للطبقة الواحدة ما يمكِّنها من تجريد الطبقة العليا من ممتلكاتها ومن تخريب المجتمع. ومع ذلك فإن هارينجتون استمر في الدعوة إلى قانونه الزراعي حيث وضع حدّاً أعلى للملكية الزراعية.

والحق أن دولة هارينجتون دولة لا يشترع القوانين قطاع واحد منها بل جميع قطاعاتها، إذ أنه أراد لها أن تكون تعبيراً عن المصلحة والإرادة العامتين. وهو بوصفه جمهورياً، كان يرى أن الدولة قادرة على تسيير أمورها بغير ملك، كما كانت حال إنكلترا بين عامي ١٦٤٩ م و ١٦٦٠ م. وعندما عاد شارل الثاني إلى العرش غمره الإهمال بضبابه، لكن مؤلفاته بقيت منطبقة على ذهن كل فرد في إنكلترا.

ومع أن هارينجتون كان خيالياً وطوباوياً بعض الشيء، وكان مبهوراً ـ كغيره من أبناء عصره ـ بوهم بلوغ صيغة علمية تبلغ مستوى الكمال للدولة التي أرادها، فإنه مع ذلك يبقى من أهم الكتَّاب في الفكر السياسي الذين عالجوا ذاك الموضوع الشائك، ألا

وهو السياسة. كما أن تأثيره واضح وملموس فيمن جاء بعده من عظماء الرجال في هذا الميدان كـ «مونتيسكيو» مثلاً. فمؤلف كتاب «أوسيانا» (Oceana) ينتمي إلى أولئك الروّاد الخالدين في الفكر السياسي. ولا خلاف أن في ذاك الفصل اليانع والمثمر في التنظير السياسي، جاء فرد واحد فقط ليبرز على أولئك المفكرين جميعاً، وليتفوّق عليهم عمقاً وغزارةً ووضوحاً، ألا وهو توماس هوبس العظيم.

ومن محاسن الصدف أن الثورة البيوريتانية التي فرَّ منها توماس هوبس إلى باريس، وجَّهت تفكيره نحو السياسة. ولما كان هوبس مسحوراً بالأبحاث الرياضية وبفلسفة ديكارت العقلية، لذلك عقد العزم على معالجة السياسة بأسلوب علمي محض. وهكذا غدا هوبس ـ كما يجوز لنا القول ـ أول عالم اجتماعي وفقاً لمفهومنا الحديث. ولقد قال ماركس: «إن هوبس هو أبونا جميعاً». وفي عام ١٦٥١ م قدَّم هوبس للعالم أشهر مؤلفاته، ألا وهو «الدولة ذات النظام الدكتاتوري» (The Leviathan). وقد تناول في كتابه هذا الدولة كقضية وصورة وسلطة. وكان هوبس قد أصدر في عام ١٦٤٠ م، وهو العام الأول للثورة، مبحثاً قصيراً ساند فيه الحكم المطلق ضد حكم البرلمان، الأمر الذي كان المسبِّب وراء فراره من إنكلترا. وقد نما ذاك المبحث القصير خلال سنوات منفاه في باريس حتى أصبح كتاباً مشهوراً. وقد أجمع الكثيرون من المفكرين على أن ذاك الكتاب كان أعظم كتاب في الفكر السياسي وضعه مفكر إنكليزي، علماً بأن عدداً لا يستهان به من الإنكليز كرَّسوا وقتهم ومواهبهم للحط من قيمة الكتاب وقيمة مؤلفه.

والحق أن هوبس كان، كما نعلم، مفكراً جريئاً لا تعرف جرأته حدوداً أو قيوداً، وقد استوجبته ماديته الميكانيكية أن يكرِّس جهوده لإدخال الشؤون الإنسانية في صلب العلم الفيزيائي. وقد حاول استثناء كل شيء من الخضوع للمبادىء الميكانيكية ما عدا «الأجسام». وقال بأنه ينبغي لنا أن نعتبر العقل والمجتمع كجسمين أيضاً، وعلينا أن نعالجهما وفقاً لذلك. والحق أن محاولة إدخال الظاهرات الإنسانية والاجتماعية في إطار الفيزياء تبدو لنا الآن كخطأ ابتدائي، كما تشوِّش علينا مختلف مقولاتنا. ولكن ذاك الأمر كان طبيعياً بالنسبة لأسلوب الفكر السائد في القرن السابع عشر، الذي كان يعتقد بوجود منهاج علمي واحد نستطيع تطبيقه في كل ميدان، بسبب كونه قد بلغ ذروة النجاح في ميدان العلم الفيزيائي.

وهوبس في تركيزه الشاق على إيجاد نظرية سياسية علمية، حاول كـ «ديكارت» البدء بحقيقة لا تقبل نقضاً أو شكاً، حقيقة يُستدل منها على باقي نظرياته. ولقد وجد

تلك الحقيقة في تحليل الطبيعة البشرية تحليلاً يشدِّد على النوازع الأنانية إلى السلطة والكبرياء والحسد. فالأنانية وسوء الظن هما في نظره الحقيقتان الواقعيتان والأساسيتان في الحياة السياسية، وبحكم ذلك فإن «حال الطبيعة» التي وجد الناس أنفسهم يعيشونها هي حال حرب. ويسترسل هوبس قائلاً: «إننا حتى في يومنا هذا، نرى بوضوح تلك الحال من خلال العلاقات بين الدول، وهي علاقات كما نعلم وحشية ولا أخلاقية، ومطبوعة بالتجسس والخداع، وذلك حتى حينما لا تعمد الدول إلى العنف. وكذلك كانت الحال بين الأفراد فيما مضى». وقد تحدث هوبس طويلاً عن طبيعة الإنسان المذهلة، وسعيها الدؤوب إلى السلطة، ورغبتها الضارية في استجماع قوة فوق قوة، وحيث لا يطفىء تلك الرغبة سوى الموت. ولا يرد هوبس جشع الناس إلى السلطان إلى فهمهم اللامحدود في السلطة، بل إلى رغبتهم في الحصول دائماً على المزيد من القوة بغية حماية ما لديهم. ويقول إن تلك الدول التي يكون سلطانها هو الأضخم، إنما هي تلك التي تكون نوازعها إلى السلطة هي الأشد.

ومما لا شك فيه أن هوبس قد أصاب كبد الحقيقة فيما قاله آنفاً، فواقعيته الثاقبة تبدو لنا كأنها نسيم عليل يهب علينا ويطالعنا بواقع محسوس، لا بخيال موهوم في الشؤون الإنسانية. ولكن مع ذلك نقول أن ثمة مبالغة في كلامه، فالأنانية والسلطة ليستا كل شيء، كما يعني ضمناً، لكنهما موجودتان، وأنه لمن الخير أن يوجَّه انتباهنا إليهما.

وعندما ينتقل هوبس فيما بعد إلى تقديم عقده الاجتماعي، يعترينا العجب ونتساءل مدهوشين إلى أين ذهب ذاك المفكر الواقعي. ففكرة العقد الاجتماعي لم تكن بالفكرة الجديدة، فهي فكرة غارقة في القدم. ونحن نستطيع أن نقتفي آثارها التاريخية عائدين إلى قرون مضت. وقد استولت على أذهان الناس جيلاً بعد جيل، وعرضها الكثيرون قبل هوبس، ولا سيما الهوجونوت والبرلمانيون الإنكليز، وكانت النصير الوفي لمدرسة القانون الطبيعي. غير أن هوبس حوَّرها تحويراً مذهلاً، فلقد كان المفكرون يستخدمون فيما مضى فكرة العقد الاجتماعي ليبرِّروا مقاومة السلطة أو مناهضة الحكومة، وكانوا يعمدون إليها كوسيلة للحد من سلطة الدولة، بتأكيدهم على أن السلطة يجب ألا تتجاوز الحدود التي وافق عليها الناس، الأمر الذي كان الموضوع الرئيسي الذي تطرَّق إليه مبحث الهوجونوت الشهير والصادر عام ١٥٧٦ م، والذي يحمل عنوان «تبرير مقاومة الطغيان». فلقد قال أولئك: «إن الله وحده هو الذي يأمرنا بطاعته طاعة لا حدود لها، وإن الملك خاضع لقوانين الله، وإن ثمة عقداً بينه وبين

الله، ويقضي ذاك العقد بأن يحكم بالعدل وأن يحافظ على الدين الصحيح. ولهذا فإذا لم يقم الملك بتنفيذ شروط العقد، فإن طاعة الناس للملك لا تعود موجبة، وذلك لأن ثمة عقداً قائماً بين الملك والشعب».

غير أن هوبس حوَّر مفهوم العقد الاجتماعي إلى مفهوم الدولة ذات السيادة المطلقة. ولكن يبدو لنا على أنه من الغريب الغرابة الكلية، أن نتصور أن البشر حينما كانوا متوحشين ويعيشون البدائية الطبيعة، وقبل أن تكون لهم أية حكومة أو مدنية، قد اجتمعوا بوقار كمجموعة من المحامين البرجوازيين ووضعوا عقداً اجتماعياً. وهكذا فإن ديفيد هيوم (David Hume) الذي أخضع فكرة العقد الاجتماعي للنقد الدقيق لاحظ أن ما أورده هوبس لا يفترض فقط اللوذعية والمعقولية المستحيلتين في إنسان ما قبل التاريخ، بل يفترض أيضاً معرفته بالقانون. فعليك أن تعرف ما هو العقد، قبل أن تتمكن من صياغته. ولا شك أن رد هوبس على هيوم كان أنه لا يولي تاريخية العقد أي اهتمام. فهوبس كان منهمكاً في ممارسة تمارين التحليل الديكارتي، فهذا ما كان ينبغي عقلاً أن يحدث، أو حدث فعلاً ولم يحدث من حيث الواقع تماماً كما حدث، لكنه منطقياً قد حدث، فالقوانين العلمية تمثل تجاريد من الطبيعة.

وعلى كل حال فإن هوبس استخدم فكرة العقد الاجتماعي. فالبشر ـ كما يرى هوبس ـ رغبة منهم في الخلاص من حياتهم المتوحدة والبذيئة والمتوحشة والوضيعة، اجتمعوا وقرروا أن يولوا الطاغية سلطة السيد والحاكم، قالوا بأن عليه أن يمنع الناس من قتل بعضهم بعضاً. ويجدر بنا أن نلاحظ هنا أن العقد عند هوبس هو عقد مبرم بين جميع الناس، وليس بين جميع الناس وبين السيد الحاكم. فالناس يتفقون فيما بينهم على القبول بعاهل، لكنهم لا يساومون ذاك العاهل. وهم بذلك يوجدون دولة دكتاتورية، ويخلقون «إلهاً فانياً» لا تجوز مقاومته، ولا تُستأنف أحكامه إلى قانون أسمى. فالقوانين «الأسمى» لا وجود لها. فقانون الطبيعة الوحيد كان ولا يزال قانون المحافظة على الذات. وفي هذا القانون استدل هوبس على القوانين الأخرى كالحفاظ على المواثيق وعدم نقضها. فهوبس يقول إن مصلحتنا الذاتية توجب علينا ذلك، ولكن جميع تلك القوانين والمواثيق تعود إلى قانون الأنانية.

ويسترسل هوبس فيقول: «إن البشر بموافقتهم على التخلِّي عن حرياتهم للدولة، يتوجَّب عليهم تقبُّل أوامرها كقوانين، فالقانون هو الأمر الذي يصدره العاهل». وينبغي أن نشير هنا إلى أن هوبس يقصد بقوله إننا نطيع القانون لأننا في طاعتنا له تكمن مصلحتنا الخاصة. فأنت إذا خالفت القانون فإن الآخرين سيخالفونه أيضاً، وبذلك لن

تتوفَّر لك السلامة. وهنا يتجلَّى مذهب هوبس بوضوح، فهوبس يعني أن ثمة بشراً يتعقلون طريقهم إلى واجباتهم المدنية وفقاً لأسلوب قد تكون فقط القلة منهم قد اتبعته. ولا شك أن هوبس كان سيجيب أن هذا هو منطق القانون.

إذن فإن الناس قد شكَّلوا الحكومة مبدئياً بوصفهم أفراداً ومتساويين في الحقوق، ومن ثم اختاروا إسناد السلطة إلى حاكم أوتوقراطي. ولهذا السبب يقول بعض الباحثين إن نظرية هوبس هي مزيج غير عادي من المساواة والأوتوقراطية.

والحق أن هوبس لم يختر النظام الملكي الاستبدادي، «فالعاهل» قد يكون مجموعة من الناس تمارس أفعالها انطلاقاً من إرادة واحدة. ويرى هوبس أن النظام الملكي هو أفضل أشكال الحكم، فإرادته موحَّدة غير موزَّعة، وباستطاعته أن يحافظ على أسرار السياسة. ويستطرد متذرعاً بقوله: «إنه ينبغي دائماً أن يوجد شخص واحد يتخذ القرار حتى فيما يُسمى بالدولة الديمقراطية». ولا شك أن هوبس كان سيتلقف الملاحظة الساخرة التي أبداها برنارد شو حينما قال: «إن الملك الطموح يحسد رئيس الولايات المتحدة على سلطاته». ولكن كل ذلك ليس بالضروري، فهوبس قد ترك الباب مفتوحاً أمام مجموعة من العواهل، وهو على كل حال بعيد كل البعد عن مساندة «الحق الإلهي» المزعوم للملك. فهوبس كان يرفض مبدأ الحق الإلهي المخوَّل للملك شكلاً وموضوعاً. فنظام الحكم ينبغي أن يستمد مبرراته من العقل العلمي والطبيعي، لا مما هو ما وراء الطبيعة أو من الخرافات، وهكذا نجد جزءاً كبيراً من كتابه الشهير مخصَّصاً للهجوم على الكهنوت، حيث يطالبهم بعدم التدخل في شؤون الدولة وبتوفير سفاسفهم وهرائهم على الناس. وإذا كان للكنيسة من وجود فوجودها ينبغي أن يكون وأن يبقى خاضعاً للدولة، الأمر الذي يعني الأرسطوية شكلاً وموضوعاً.

لم يكن الملكيون الإنكليز يرتاحون إلى هوبس، وكذلك القائلون بالنظام البرلماني. فقضيتهم جميعاً كانت ترتكز إلى التقاليد والقرارات الدينية، الأمر الذي هاجمه هوبس ورفضه رفضاً باتاً. وقد خُيِّل للبعض أن هوبس قد قدَّم في نظريته في الحكم المطلق الأساس المنطقي لحكم كروموبل الدكتاتوري، فكروموبل لا يدين بسلطانه إلى حق الوراثة، بل كان رجلاً قوياً لكنه محدث نعمة. غير أننا نشك في صحة ما ذهب أولئك إليه. وعلى كل حال فإن نظرية هوبس في النظام الملكي، نظرية غير تقليدية تماماً. فهوبس لم يطالب ولم يساند النظام الملكي الوراثي. فالقضية هي قضية السلطة ضد الحرية. فهوبس، الذي انتابه رعب شديد من فوضى الحرب الأهلية، أراد

أن يسد كل منفذ أمام أي ثوري أو متمرد، وقد وجد ضالَّته في السلطة المطلقة في سيادتها. وقد علَّق جون لوك على محاولات هوبس النظرية قائلاً: «إن فأراً أرعب هوبس وجعله يلقي بنفسه بين براثن الأسد». فهوبس كان يعتقد بأن أسوأ الطغاة هو أفضل من دولة بلا حكومة، مضيفاً أن أي حق في الثورة سيفضي حتماً إلى الفوضى. وهكذا نرى أن نظرية هوبس كانت مزيجاً غير عادي من المذهب السياسي المحافظ ومن الراديكالية الفلسفية العامة، الأمر الذي قد يفسر بعض التناقضات في فكره. لقد سعى هوبس إلى تدعيم سلطان الدولة، ولكنه بتجريدها من التقاليد والورع، قد أضعفها.

وزبدة القول أن الفائدة وحدها هي المبرر الوحيد لوجود عاهل هوبس، ولذلك فالشعب الذي ولاَّه السلطة قادر أيضاً على خلعه حالما تنعدم فائدته. والحق أن عظمة كتاب هوبس «الدولة ذات النظام الدكتاتوري» تتبدَّى في ذاك المنطق الصارم الذي يستخدمه في أبحاثه. ولكن هذه حال اللامعقولية في طبيعة السياسة، إذ أن كتاب هوبس مليء بأشد الافتراضات منافاةً للمنطق. (ويعتقد هارينجتون بأن هوبس لا يصلح كمرشد في السياسة بسبب افتقاره للخبرة السياسية).

وعلى كل حال، فإن فرضيات هوبس وجدت يومذاك أن مجرى التطور الاجتماعي كان يساندها، أما مساندة العلم لها فلم يزل موضع تساؤل. فدولته هي دولة ذات سيادة وتتألف من أفراد متساويين في الحقوق. ولا مكان فيها لعالم القرون الوسطى الذي كان يتألف من مجموعات متحدة، كما أن إنسان هوبس السياسي هو إنسان عقلاني صارم في معقوليته، ويعرف تماماً مكانه ويدرك مكامن مصالحه. وإن ذاك الإنسان الذي لم يعد يؤمن بالقانون الإلهي الساري مفعوله من خلال الطبيعة هو جذر السلطة، بل إنه الإنسان الذي يشترع قوانينه الخاصة. فمذهب هوبس العقلاني البرجوازي ومذهبه الفردي الذري، كانا مذهبي عصره ومذهبي المستقبل لا الماضي. وكذلك أيضاً كانت حال فاشستيته، هذا إذا تذكرنا أن عصره كان يبحث عن علاج للحروب الأهلية والانقسامات الأيديولوجية. ولكن هوبس أثار غضب معظم الإنكليز، فالبعض نقم عليه بسبب هجومه على الحرية، والآخر بسبب تهجُّمه على الكنيسة والدين، وثالث لأنه بخس التقاليد والعواطف حقها. وكان أيضاً محطاً لسخط الملكيين والبرلمانيين معاً. وأصبحت مطاردة كتابه الشهير رياضية قومية. وجاءت الردود على مؤلفه غزيرة غزارة الردود على جان جاك روسو الذي جاء بعده بقرن واحد، وعلى كارل ماركس بعده بقرنين. وحتى يومنا هذا لا يزال الجدل دائراً حول ما كان يقصده

هوبس ويعنيه. ولكن إذا كان لكل قرنٍ من القرون الحديثة محطِّم للتماثيل الدينية، فهوبس يستطيع وبجدارة أن يدعي لنفسه دور المحطِّم لأصنام القرن السابع عشر.

الثورة المجيدة وجون لوك

خلال الفترة الفاصلة بين صدور رائعة هوبس وتحفة جون لوك، جاءت عودة شارل الثاني إلى العرش البريطاني، وقد عادت الملكية إلى بريطانيا في ظروف صعبة للغاية. فالقضايا التي أثارتها الثورة البيوريتانية لم تجد حلولاً لها، وقد عمد المسؤولون الملكيون إلى تأجيلها أو إهمالها.

فقضايا السلطة الملكية وحدودها وحقوق البرلمان وتوارث العرش، بقيت جميعها دون حلول حتى عام ١٦٨٨ م. ومن ثم طرأت مشكلة جديدة تمثَّلت خاصة في القانون المعروف «بقانون الاستثناء» (Exclusion Bill) والصادر عام ١٦٨٠ م، والذي قسَّم إنكلترا إلى حزبين، هما حزبا الـ «هويج» (Whigs) وحزب الـ «توريز» (Tories). زد على ذلك المؤامرات، المزعومة ولا سيما المؤامرة المعروفة باسم «مؤامرة راي هاوس» (Ryehouse). كل ذلك أبقى المناخ السياسي الإنكليزي شديد الحرارة. وفي عام ١٦٨٥ م اعتلى جيمس الثاني العرش، وقرر أن يبت نهائياً في القضايا التي ما زالت عالقة. فانطلق محاولاً أن يفرض النظام الملكي المطلق والمذهب الكاثوليكي على إنكلترا، متخِّذاً من النظام الملكي الفرنسي مَثَله الأعلى، ولكنه سرعان ما هبت إنكلترا بأكملها تقريباً لتعلن الثورة عليه، الأمر الذي اضطره للفرار من البلاد في عام ١٦٨٨ م، بعدما تسلَّم زوج ابنته ماري التاج من البرلمان بحزبيه الـ «هويجز» والـ «توريز». وأن ما يميِّز تلك الثورة الماجدة، حيث لم تهرق نقطة دم واحدة خلالها، أن ثمة علاقة تربطها بنظرية جون لوك السياسية التي ظهرت بعدها بزمن قصير. ولكن جون لوك كان قبل تلك الثورة بسنوات قد باشر العمل في مباحثه السياسية. وكان أول مبحث من كتابه «مبحثان في الحكومة» رداً عنيفاً على السير روبرت فلمر (Robert Filmer) المشهور بدفاعه المتطرف عن السلطة الاستبدادية.

وكان كتاب السير روبرت المعروف بعنوان «باترياركا» (Patriarcha) قد وُضع قبل كتاب جون لوك، وقد تداوله البعض كمخطوطة، ولم يطبع حتى عام ١٦٨٠ م. وقد حاول السير روبرت أن يوجد المبرِّرات للنظام الملكي الاستبدادي، بأسلوب لم يعهده الناس (ما عدا في هوبس) إلا في القلة من الإنكليز. وذلك لأنه حتى أشد الناس تمسكاً بالنظام الملكي من الإنكليز، أو العضو في حزب التوريز، لم ينكر على البرلمان

حقه في المساهمة في الحكومة. فالسير فلمر متأثراً بـ «بودين وهوبس»، كان يقول بأنه ينبغي ألا تُوزَّع السلطة ذات السيادة، لأنه إذا جرى توزيعها فعندئذ لن يبقى للحكومة وجود وستدمِّر الفوضى المجتمع (وهذه حجة مألوفة). وقد حاول إسناد السلطة الملكية بالحجة القائلة بأن تلك السلطة نشأت أساساً عن دور الأب في أسرته، ولذلك فإن طاعة الملك، هي نمو للطاعة الطبيعية المتوجِّبة على الأبناء تجاه آبائهم. ولا خلاف أن أصولها تعود إلى آدم، الإنسان الأول الذي منحه الله «السلطة على جميع المخلوقات». وبذلك فإن آدم هو أول ملك، علماً بأن السير روبرت فلمر أضفى على النظرية الأبوية شيئاً من الفذلكة. والحق أن بحثه في العقد الاجتماعي واعتباره لتلك النظرية أسطورة، وقوله بأن مثل ذاك العقد لم يحدث ولا يمكن أن يحدث، أقول إن بحثه ذاك كان أشد إقناعاً.

ولقد سخر جون لوك من الحلقات الضعيفة في تسلسل فلمر المنطقي، ومن ثم انطلق في مبحثه الثاني الأكثر شهرة من الأول إلى عرض نظرياته الخاصة، ولا سيما المعارضة منها لنظريات فلمر ولـ «هوبس» بصورة غير مباشرة. ومع أن جون لوك لم يذكر هوبس صراحة في مؤلفه، غير أن القارىء يشعر بأن لوك في عرضه لآرائه، إنما يرد على كتاب هوبس الشهير «الدولة ذات النظام الدكتاتوري» (Leviathan)، ذاك الكتاب الذي كان عرضةً لهجوم العديدين من الكتَّاب قبل لوك كـ «جورج لوسن» (George Lawson)، والمطران برامهول (Bramhall) وجون ايتشارد (John Eachard). فالهجوم على كتاب هوبس السالف الذكر، كان بمثابة رياضة مشهورة.

والحق أن جون لوك لم يكن بتاتاً أصيلاً في دحضه لنظريات هوبس الذي أثار عملياً غضب جميع الناس. فالكثير مما أورده لوك في مبحثه ذاك كان بعيداً عن الأصالة. فلوك اعترف صراحةً بأنه مدين الدين الباهظ لـ «هوكر الحكيم». إنه ريتشارد هوكر (Richard Hooker) المفكر والمبرر والمساند للقانونين الإلهي والطبيعي في عهد الملكة إليصابات. وكذلك اعترف بدينه للمفكر الألماني صموئيل بوفيندورف (Pufendorf)، وهذا منظِّر سياسي ومعاصر لـ «جون لوك» وكان يومذاك مشهوراً غاية الشهرة. وإن هناك عدداً غفيراً من كتَّاب الكراريس من حزب الهويج قد كتبوا مساندين الحرية ضد الطغيان الملكي، وكانت كتاباتهم أشد جرأة من لوك، كـ «الجرنون سيدني» (Algernon Sidney). الذي استشهد في عام ١٦٨٤ م، إذ أنهم لفقوا له تهمة الاشتراك في مؤامرة راي هوس (Rey House)، ومن المرجح أن استشهاده جاء بسبب كتابه المعروف بعنوان «مباحث في الحكومة». أما صديقنا لوك فبقي صامتاً إلى أن انتهت

المعركة إلى النصر. وينبغي علينا هنا أن نقرِّر أن أياً من أولئك الكتَّاب لم يكتب كتاباً يستوي في بلاغته وجلاله ومفعوليته مع كتاب جون لوك. فكتاب جون لوك الذي صادف صدوره الثورة الماجدة وبدا أنه ينطق بلسانها، سرعان ما أصبح مرجعاً أساسياً كلاسيكياً في العلوم السياسية، وبقي على تلك الحال مدة طويلة من الزمن. وهكذا نجد بعد أكثر من قرن على صدوره، كيف أن جيمس ماديسون (James Madison) وتوماس جيفرسون (Thomas Jefferson)، السياسيين الأميركيين الشهيرين، كانا يؤمنان بأن جون لوك قد قال كلمة الفصل في شؤون الحكومة.

لقد كان لجون لوك بعض الخبرة العملية في السياسة (فلقد عمل سكرتيراً لتلك الشخصية النبيلة والعظيمة من حزب الهويج، اللورد شافتسبري، ومن ثم مفوَّضاً للشؤون التجارية، وسكرتيراً للمجلس الاستشاري التجاري، وموظفاً دبلوماسياً للمهمات الخاصة). زد على ذلك أن نظرته الفلسفية الأعرض، كما عبَّر عنها في مبحثه الهام المعروف بعنوان «مبحث في الفهم البشري»، كانت نظرة تجريبية، أي أنها كانت مرتكزة إلى الخبرة الحسية أكثر من ارتكازها إلى التصورات الفطرية والأفكار التجريدية. فجون لوك بوصفه تلميذاً لروبرت بويل (Robert Boyle)، وعضواً في الجمعية الملكية، وعضواً غير متفرِّغ في المدرسة التجريبية أصبح من المفكرين التجريبيين، علماً بأنه تأثَّر في شبابه بديكارت وهوبس. وكما سنرى فيما بعد، فإن فلسفته التجريبية قد خالطها قدر لا يستهان به من العقلانية. والحق أن نظريته السياسية لا تبدو من حيث الواقع تجريبية بصورة خاصة. فنحن عندما نقارن بينها وبين نظريات مونتسكيو وهيوم وبرك وتوركفيل، نجد أنها نظرية تجريدية عقلانية، وأقرب إلى نظرية هوبس منها إلى نظريات أولئك. وعلى كل حال، فإن نظرية جون لوك لامست العديد من مختلف النقاط ملامسةً محسوسة وسليمة وملتوية، الأمر الذي نعتبره الطابع المميَّز لفكر لوك وأسلوبه. أضف إلى ذلك أن عبقريته العظمى المتجلية في إضفائه الغموض على كل فكرة واضحة كل الوضوح تطالعنا في جميع مؤلفاته.

يبدأ لوك نظريته قائلاً: «في البدء كان جميع البشر أحراراً ومتساوين ويعيشون «حال الطبيعة»، وبدون حكومة مدنية...». وحتى هنا يلتقي لوك مع هوبس ويتفق معه. ولكن سرعان ما يفارقه. إذ يقول: «إن «حال الطبيعة» تلك لم تكن حالاً من حرب مستمرة، فلدى البشر من العقل الطبيعي ما يكفي ليرشدهم إلى عدم ضرار بعضهم البعض، وذلك سواء بالحياة والصحة والحرية، أو الممتلكات. فهناك قانون طبيعي أخلاقي، وهو قانون بسيط وواضح لكل إنسان يتمتع بقواه العقلية. وإن للناس

طبيعة في الحال المفترضة للطبيعة، في حياتهم وحرياتهم وممتلكاتهم. وقد وجد الناس حياتهم محتملة لكنها لم تكن ملائمة أو مريحة بالنسبة إليهم. وكان افتقارهم إلى حكم مقبول لدى الجميع، يحكم في القضايا المتعلقة بالممتلكات الخاصة، قد جعل تمتعهم بالملكية غير آمنٍ تماماً ومحاطاً دائماً بالأخطار». ويبدو أن لوك كان يعتقد بأن البشر بدون حكومة لن يقدموا على القتل والسرقة، بل قد تنشب بينهم المنازعات فقط على الملكيات، الأمر الذي يضطرهم لإيجاد الوسيلة لتسويتها.

ويضيف لوك قائلاً: «ولكن لما كان الناس غير ملزمين بأن تكون لهم حكومة، لذلك باستطاعتهم أن يعقدوا صفقة معها، ولذلك فهم غير مرغمين على التنازل للحكومة عن جميع حقوقهم. أما أن ينصبوا طاغية يتمتع بسلطة استبدادية مطلقة فهذا أمر شاذ ومنافٍ للعقل. فهم عندما قاموا بتشكيل حكومة، إنما فعلوا ذلك بغية حماية حقوقهم، أما إذا أقدمت الحكومة على اغتصاب تلك الحقوق، فعندئذ تكون قد هدمت الأساس الذي استندت إليه، وانحرفت عن هدفها الذي تعهدت ببلوغه. فأنا عندما أنضم إلى المجتمع، أتخلى فقط عن بعض حرياتي، وذلك بغية التمتع بحريات أفضل من تلك. وأنا أتنازل عن ذاك البعض من حرياتي فقط برضائي واختياري. ولهذا فإن البشر يتخلون للحكومة فقط عن سلطات محدودة، وإن أحد حدود تلك السلطات هو أن السلطة العليا لا تستطيع أن تنتزع أي جزء من ملكية أي فرد بدون موافقته. وهكذا فإنه حالما تقوم الأكثرية بإقرار الاتفاق أو اشتراع الدستور للحكومة، فإنه ينبغي لتلك الحكومة ألا تتجاوز سلطاتها المحدودة دستورياً. أما إذا تجاوز أي موظف أو حكومة القانون، وسلك سلوكاً غير مشروع، وقام بخرق الحقوق الطبيعية للناس بطريقة أو بأخرى، وضرب الدستور بعرض الحائط، فعندئذ «لا يعود قاضياً أو حاكماً»، وهنا يتوجَّب على الناس مقاومته».

ويسترسل لوك قائلاً: «وإذا قام المشترع الذي لم يجر انتخابه بصورة قانونية باشتراع القوانين، وإذا فشلت السلطة التنفيذية بالقيام بواجباتها، فعندئذ ينبغي حل الحكومة وإعادة السلطة إلى الشعب. إن الحكومة لا تستطيع الموافقة على قوانين تستهدف الأفراد، وتجبي الضرائب دون موافقة الشعب، كما وأنه لا يجوز لها أبداً أن تعهد بالسلطة إلى أية هيئة دون موافقة الشعب». وقد جاء إعلان الحقوق الشهير الصادر عام ١٦٨٩ م، والذي أصدره البرلمان وفرضه قانوناً ليقر جميع الأمور السالفة الذكر. ويبدو أن جون لوك بالذات يضع قانوناً للحقوق ويناهض البرلمان أيضاً إلى حد ما. ومع أن جون لوك يقول بأن السلطة التشريعية هي «السلطة العليا» غير أنه يشير أيضاً إلى

أن مجلس النواب مسؤول أمام قانون الأخلاق الأساسي. فثمة أمور أيضاً لا يجوز للبرلمان أن يفعلها، وإذا ما قام بها فإنه ينبغي على الشعب حلَّه. (علماً بأن الدستور الإنكليزي لم يتَّبع تعاليم لوك بهذا الخصوص).

ويستطرد لوك فيقول ببلاغته المعهودة: «إن أخطار الثورة هي أقل بكثير من أخطار الطغيان. فالناس لا يثورون بسهولة ولأمور تافهة، وهم أكثر استعداداً لتحمل المظالم من تحمُّل الثورة. ونحن إذا قلنا للحكام أن عليهم ألا يخشوا مقاومة الطغيان، فعندئذ يكون مثل ذاك القول بمثابة دعوة لهم إلى ممارسة المزيد من الشرور.» وقد رد جون لوك رافضاً المبدأين الكلاسيكيين اللذين تبنَّاهما حزب الـ «توري»، حيث يقول الأول بأن الحق في الثورة يعادل الفوضى، ويقول الثاني بأن الفوضى أسوأ من الطغيان، علماً بأن لوك شدَّد بصورة خاصة على رفضه للأول.

وهكذا يبدو لنا أن الحرية تدين بالفضل لجون لوك. ولكننا نرى أنه من الضروري الإشارة إلى أن لوك يرى أن العقد الابتدائي (الذي يتضمنه أيضاً العقد الاجتماعي)، يستوجب الموافقة عليه من قِبل كل فرد. وحيث أن المجتمع قد تشكَّل ووافق أعضاؤه على الانتماء إلى جماعة واحدة، فبذلك يكونون أيضاً قد وافقوا على طاعة إرادة الأكثرية. ولكن ذاك العقد الاجتماعي قد جرى إقراره ذات مرة في عهود غابرة. ونحن اليوم نوافق ضمناً عليه فقط، وذلك بقبولنا لقوانين البلاد. أما في حالة عدم خضوعنا لتلك القوانين، فلا يعود أمامنا سوى الهجرة إلى بلاد أخرى.

ولكن العقد الثاني (أو نوع من اتفاق) الذي بموجبه تشكلت حكومة معينة، جرى كما يبدو إقراره أيضاً ذات مرة، فلقد وافقت أكثرية الناخبين على اشتراع دستور معين، حيث يبقى الدستور نافذ المفعول ما لم يقم العاهل بتجاوز القانون، أو تقوم السلطة التشريعية بإسقاط الحكومة، الأمر الذي يشكِّل وضعاً ثورياً. وعندئذ فإنه على الرغم من أن شكل الحكومة في ذاك الوضع الثوري لا يمكن أن يكون شكلاً استبدادياً، ولكن تأكيداً ليس بالشكل الديمقراطي.

والحق أن لوك كان بادي الإعجاب بالنظام الأرستقراطي الذي أخذت به بريطانيا في أعقاب الثورة المجيدة. حيث كان زمام السلطة في أيدي ملاَّك الأرض، وهؤلاء كانوا مجموعة ضئيلة العدد، وهم وحدهم كانوا الممثِّلين فعلاً في البرلمان. ونحن لا نستطيع أن ننكر أن لوك كان بين حين وآخر يكتب مطالباً بإصلاح البرلمان. ولكن الواضح كل الوضوح أن رغبة لوك لم تكن تتجه نحو الديمقراطية الانتخابية المألوفة، كما وأنه ليس من السهل علينا أن نرى أن نظرية لوك تترك في الظروف العادية أي مجال

لسيطرة الشعب على الطبقة الحاكمة. وهكذا يتشكَّل لدينا الانطباع على أن لوك كان قانعاً فقط بتقديم المبرِّرات لثورة عام ١٦٨٨ م، والتي أسفرت عن دكتاتورية برلمانية مارستها الطبقة الأوليفاركية. زد على ذلك أنه ليس لدى لوك ذاك التعاطف والعطف على «الفقراء الكادحين»، أو على أية عناصر أخرى خارج حزب الـ «هويج». لا بل أن لديه ما يستثير دهشتنا، ألا وهو تبريره الجزئي للرقيق (علماً بأنه كانت لـ «لوك» مداخيل مالية من مزارع قصب السكر في الهند الغربية). ولذلك كان لوك متهم بأنه لم يقدم إلينا، بالإضافة إلى بلاغته الرائعة، سوى القليل القليل عن تلك القضايا التي زعم لنفسه حلَّها، كقضية الحرية الفردية إزاء الدولة. فهل يعني لوك الكثير، عندما يقول إنه لا يجوز للدولة أن تصادر الملكية الخاصة بدون موافقة الشعب وذلك حينما لا يحدِّد لوك شروط المصادرة؟ (وهل كان لوك سيوافق على ضريبة الدخل أو على حق الحكومة في مصادرة الملكية الشخصية، أو تجربة الغرباء من الملكية في زمن الحرب؟). وهل بالإمكان التميز استناداً إلى أية قواعد عامة، بين الحق المشروع في الدفاع عن الحرية، وبين الثورة غير المبرَّرة على السلطة؟ لقد كان من المستحيل على سكان الولايات المتحدة الأميركية، بين عام ١٨٣٠ م و١٨٦٠ م، والذين أقسموا اليمين على مبادىء لوك أن يوافقوا على النقطة السابقة.

إننا إذ نورد ما أوردناه نهدف إلى القول بأن السياسة لا يمكن لها أبداً أن تكون علماً صارماً وكاملاً، وإننا لا نستطيع أن نوجد لها قوانين عامة قليلة وملزمة. علماً أننا بهذا لا نريد بتاتاً الحط من مكانة لوك، أو التقليل من فضله في كتاباته الرائعة دفاعاً عن الحرية، وذلك في زمن كانت الحرية فيه أحوج ما تكون إلى مثل تلك الكتابات. وعلينا ألا ننسى لوك حينما قال: «إن الكثير الكثير قد كتب عن الشرور الناشئة عن الثورة، ولكن ما كُتب عن الحكام الأشرار وعن غطرستهم وعن سعيهم الحثيث والدائم إلى ممارسة سلطات تعسفية، كان أقل من القليل».

ومع ذلك نقول إن الحرية التي دافع عنها لوك كانت حرية أولئك الأثرياء من الإنكليز من أبناء طبقته (فلوك كان الأقل، ابناً بالتبنِّي للطبقة البرجوازية العليا)، غير أننا نعود إلى القول أيضاً بأن نظريته في الحرية قابلة للتطبيق على أي فرد تنزل به مظالم السلطة.

والحق أن قليلاً من المباحث في الحكومة لها إشراق إسلوب لوك وعمق تفكيره ومعقوليته. ولهذا فنحن نعتبر مباحثه في الحكومة المدخل المناسب للتنوير السياسي.

وهناك مفكرون سياسيون آخرون جديرون بالاهتمام. فـ «لوك» كان يعتبر الكاتب

الألماني صموئيل بوفندورف كأفضل كاتب في الفكر السياسي ونداً لشيشيرون وأرسطو، ويقارن كتاباته بالعهد الجديد (الأناجيل والرسائل). وقد حدَّد مؤلفين من مؤلفاته الخمسة كمرجعين أساسيين في العلوم السياسية. وهنا يتبادر إلى ذهننا المفكر الهولندي غروتيوس (Grotius)، الذي يضفون عليه شرف إيجاد القانون الدولي بمفهومه الحديث. ولقد كان غروتيوس من أبرز المؤمنين بالقانون الطبيعي. وكانت جذور تفكيره تضرب في تربة أرسطو، حيث أنه كان يفترض التناقض مع هوبس وجود غريزة اجتماعية، تجعل من قيام الحكومة أمراً طبيعياً وليس أمراً مصطنعاً. ولكن غروتيوس وافق كلياً على نظرية الدولة ذات السيادة كأمر واقع. ففظائع حرب الثلاثين عاماً ومجازرها الرهيبة، جعلته يسعى فقط إلى وضع الأسس للتعاون والاتفاق «بين الوحوش الطغاة». وقد جاء القرن الثامن عشر ليرثي لفوضى فكرة الباروكية واضطراب انتظام تفكيره، حيث كان كما قال كوندلاك[١٨] (Condillac)، ينم عن معرفة واسعة اكتسبها من الكتب، لكن نظرياته غير متماسكة وفاقدة لكل رابط بينها.

أما بوفندورف فكان عالماً حاول أن يجمع بين نظريات بودين وهوبس وغروتيوس في فلسفة علمية متماسكة، ألا وهي فلسفة الدولة. ولكنه في نظر الأجيال القادمة، كان دون الآخرين من معاصرين أصالة فكر، وبعيداً عن مرتبة لوك. ولقد أبدى المفكرون الألمان ميلاً شديداً إلى الأخذ بنظرية القانون الطبيعي، ولربما جاء الميل المذكور نتيجةً لتركيب ألمانيا السياسي، فالامبراطورية الألمانية لم تكن بالدولة ذات السيادة، بل كانت نوعاً من اتحاد يضم وحدات سياسية عديدة أصغر حجماً. وهكذا وجدت لايبنتز يدافع عن القانون الطبيعي ضد سبينوزا وهوبس. فسبينوزا عالج النظرية السياسية معالجة هاوٍ، فهو بالرغم من كونه فيلسوفاً واقعياً كـ «هوبس»، إلا أن فلسفته في الأحدية استوجبته ذلك. غير أن سبينوزا لم يمجّد السلطة ويُقزّم الحرية كما فعل لوك، بل تحدث عن قيمة البحث العقلي في جوٍّ من الحرية. ومع أنه كان يعتقد بضرورة جميع الأشياء، غير أن اعتقاده ذاك لم يفض به إلى إنكار حاجة الناس إلى الحرية.

فالكون هو كون معقول وعقولنا هي جزء من النظام، ولذلك فلا يجوز أبداً تقييد الفعل بأي قيد عندما يقوم الفعل بالتفكير تفكيراً معقولاً. ولقد كان التسامح الديني والديمقراطية ركنين أساسيين من أركان نظرية سبينوزا.

لكن جون لوك كان أوسع نفوذاً، والسبب في ذلك يعود دون شك إلى الثورة المجيدة التي قادت إنكلترا إلى النجاح في القرن الثامن عشر، فلقد خرجت إنكلترا من

حربها الطويلة مع إسبانيا ظافرة، وتقدَّمت على النظام الملكي المنليثي (Monolithic)، نظام الملك لويس الرابع عشر، وازدادت ثراءً وقوة خلال القرن الثامن عشر. وقد بدا أن الحرية المنتظمة كانت السر وراء ازدهارها. فلم تكن ثمة حاجة إلى تلك السلطة في إنكلترا بغية تكوين شعب قوي وآمن، فلقد نجحت بريطانيا في تكييف دستورها العائد إلى القرون الوسطى تكيُّفاً يتفق مع مفاهيم الدولة الحديثة، ويؤمِّن الحريات العامة القديمة ويوفِّر كفاءة جديدة، الأمر الذي يعتبر أعظم المنجزات السياسية في عصورنا الحديثة.

ونحن إذ نخط اليوم هذه السطور نقول، إن النجاح في إيجاد وممارسة ديمقراطية برلمانية، لم يصادف أية دولة حديثة وكبيرة، كما صادف إنكلترا وأنظمة الحكم الأخرى التي اشتقت عن النظام البرلماني البريطاني. وقد أسهم في تحقيق ذاك النجاح الرائع جميع كتَّاب الكراريس في عصر الثورة البيورتانية وكذلك عمالقة الفكر السياسي كـ «هارينجتون وهوبس ولوك».

الفصل الرابع

مرحلة الانتقال إلى عصر التنوير في نهاية القرن السابع عشر

☐ عصر لويس الرابع عشر ☐ الأرثوذكسية والنقد ☐ عودة الملكية إلى إنكلترا ☐ مبحث لوك في الفهم البشري ☐ لايبنتز.

«إنه لحسن أن ينصرم عصر، وأن يبدأ من جديد عصر آخر».

«جون درايدن»

«إن أشدَّ القوى الفكرية في عصر التنوير لا تكمن في رفض ذاك العصر للإيمان، بل تكمن في الصورة الجديدة التي تبدَّى فيها الإيمان، وفي الشكل الجديد الذي تجسَّده الدين».

«آرنست كاسيرر»

عصر لويس الرابع عشر

كادت حرب الثلاثين عاماً (١٦١٨ م - ١٦٤٨ م) تدمِّر المانيا، بينما كانت الثورة والحرب الأهلية، خلال تلك المرحلة، تجتاح إنكلترا. أما إسبانيا المركز الرئيسي للثورة المضادة، فإنها كانت يومذاك في حال من انحلال وقنوط، أمست معها دولة من الدرجة الثانية، بعد أن كانت تتصدَّر القوى الأوروبية. أضف إلى ذلك أن حال إيطاليا لم تكن تختلف عن حال ألمانيا، إذ أن إيطاليا كانت في تلك الحقبة التاريخية موزَّعة إلى العديد من الدول الصغيرة، فذوى ازدهارها التجاري وخبت الأمجاد التي عرفتها في عصر التنوير، فأمست كأنها الوهج المحتضر. وهكذا بينما تبوَّأ لويس الرابع عشر عرش أجداده (١٦٦١ م) كان باستطاعته أن مغتبطاً ليس ثمة منافس لفرنسا في أوروبا قاطبة. ففرنسا الموحَّدة في دولة قوية، وجدت في لويس الرابع عشر ممثلاً بارعاً وقديراً على القيام بدور الملك العظيم. إذ انطلقت آلة دولة لويس الجبارة تسيطر على أوروبا سياسياً، وتوسِّع من رقعة فرنسا، وتصرُّ على الاعتراف بمركزها الممتاز، حتى قام ذلك التحالف، الذي لا سابقة له بين الدول الأوروبية الأخرى، ليكبح من جماح فرنسا وملكها في صراعٍ عالمي دار بين عام ١٦٨٩ م و ١٧١٣ م.

ويشاء القدر السعيد أن تتفجر فرنسا، خلال الحقبة التاريخية ذاتها، بينابيع من الأدب والفلسفة والعلوم والفن، الأمر الذي وصفه فولتير[١٢] عندما عاد بناظريه إلى الماضي بأنه العصر الماجد والعظيم.

لقد كان ذاك العصر، عصر راسين[٧] وموليير[١٧]، حيث إن مسرحياتهما لا تزال حتى يومنا هذا كلاسيكية بالنسبة للفرنسيين، كما هي حال مسرحيات شكسبير وجونسون في نظر الإنكليز، وكذلك مسرحيات غوتيه[٣] وشللر[٢] بالنسبة إلى الألمان. وزبدة القول، إن عصر لويس الرابع عشر كان عصر ازدهار اللغة الفرنسية وثرائها المترف، وهو شبيه تماماً بالعصر الأليصاباتي، حينما تكشفت اللغة الإنكليزية فجأة عن إمكاناتها كأداة تعبير عن الآداب الإنكليزية.

ولا خلاف أن الكلاسيكية كانت عنوان الآداب في ذاك العصر، فترسُّخ النظام السياسي وشيوع الاستقرار وتوطُّد الأمن، كل ذلك حوَّل العصر الباروكي المضطرب والمشوَّش إلى حلم مزعج يكاد يكون كابوساً. ويبدو لنا أن للنظام الاستبدادي الكثير من أوجه الشبه مع المذهب الكلاسيكي، فهما متفقان على النظام والسلطان والوحدة كمبادىء سلوك وقواعد أسلوب. ومما لا شك فيه أنهما التقيا وامتزجا معاً خلال حقبة الملكية العظمى. والحق أن نشوء المذهب الكلاسيكي بدأ قبل عهد لويس الرابع، وذلك في سنوات حكم الكاردينال ريشيليو. وكان «نبيه الرئيسي» ذاك الإنسان المتفذلك الضئيل الحجم مالرب[٨] (Malherbe)، الذي فرض النظام على الفوضى التي كانت سائدة في ميدان الآداب. فأخضع اللغة لحملة تطهير، واشترع لها قواعد الصحة، وأصبحت الوحدة والنظام والتناغم (هارموني) الشعارات لا بل كلمات السر. وطُلب من الدراما والشعر بالخضوع «للقواعد». وقد بدأت تلك الحقبة في عام ١٦٣٦م عندما اضطر كورناي[٢٥] (Corneille) للدفاع عن مأساته المسرحية «السيد» ضد الاتهام بأنها تجاهلت الوحدتين الأرسطويتين، وحدة المكان ووحدة الزمان المحدودة بيوم واحد. ومنذ ذاك الحين التزم كورنيل بالقواعد الكلاسيكية. أما راسين الذي جاء في أعقابه، فإنه بلغ الذروة من المجد بالتزامه بقواعد المذهب الكلاسيكي، حيث أصبح لبني الآداب الفرنسية. ومن ثم أنشأ ريشيليو الأكاديمية الفرنسية كحارس على آداب المجتمع وكوصي يكافيء العظمة الأدبية المحترمة. أما لويس الرابع عشر فتابع سياسة تشجيع الآداب والفنون، واستخدمها في توطيد أمجاد فرنسا. (حيث جعلها نوعاً من دبلوماسية ثقافية).

فهل كان لويس الرابع عشر يفهم حقاً الآداب ويتذوَّق الفنون؟ إن ملك الشمس

(لويس الرابع عشر) كان رجلاً استثنائياً تماماً، فلقد كان يتمتع بذوق وعقل غير عاديين، وكان صديقاً وراعياً لـ «راسين وبوالو[٢١] (Boileau) وموليير» وقد مدَّ يد العون لـ «لالي (Lully) في أوبراه، ووفَّر إمكانيات تشييد مباني قصر فرساي العظمى، بالإضافة إلى حدائقه ومنحوتاته من التماثيل وغيرها. وكانت فرنسا على أبواب ربيع رائع في ازدهاره وزهوره. وقد قام لويس الرابع عشر بما له من مهابة طاغية، بدور يتجاوز دور المشرف والموجِّه لتيارات ذلك الربيع. ولهذا فمهما تكن أخطاء ملك الشمس (لويس الرابع عشر)، فإنه سيبقى ذاك النقيض الرائع لا بل المنعش للكثيرين من رؤساء الدول القوية، الذين كانوا جهلةً وأميين في كل مفهوم جمالي. لقد كان يعرف آداب عصره وفنونه، وكان يضعها في مرتبة الأولويات من مسؤولياته. أما إذا قيل إن ذوقه كان صارماً في كلاسيكيته، فإنه مع ذلك جدير بالجائزة الأولى من بين ساسة التاريخ، ولا سيما فيما يتعلق بهذا الجانب من عصر النهضة الإيطالية.

وفي عهد لويس الرابع عشر، أي في الثلث الأخير من القرن، برهن الناقد العظيم بوالو والمسرحي الكبير موليير والعديد من الرسَّامين والمهندسين، على أن الكلاسيكية قادرة على الجمع بين الحصافة والذوق وبين الذكاء والدعابة والمهابة وخط الاتجاه.

وجاءت أرثوذكسية المطران بوسيه[٢٢] (Bossuet)، الشارح الشهير للنظام الملكي الاستبدادي، متفقةً مع بلاط يرأسه ملك يتمتع، بالإضافة إلى جميع الصفات الأخرى، بالمهابة والاعتدال والحسِّ السليم. ولقد تم بناء فرساي. لون أنه في القصر لمسات باروكية وذلك من حيث إنه يحاول أن يغرقنا بحجمه وبمظاهره كالسلَّم العملاق وقاعة المرايا. ولكن مخططه مخطط متزمِّت في مفعوليته وفقاً للأسلوب الكلاسيكي. فحدائق لانوتر (Lenotre) ومباني مانسارت (Mansart) تنسجم تماماً مع رسومات بوسان[٢١] (Poussin) الزيتية ببساطتها البالغة وبمعقوليتها المدروسة، إنها تجسيد للتناغم (هارموني) مع المهابة والعظمة.

كان بوالو بمثابة «نيوتن الفنون» وكان يرى أن العقل يعطينا علم الفن، وأن هناك قواعد معينة لكل مذهب في الأسلوب. وقد ضاف إلى وحدات أرسطو الشهيرة مباديء أخرى، وكانت جميعها تتجه نحو الصفاء والتنظيم والاحتشام والموضوعية. وهكذا وجدت اهتمامات المرحلة الرياضية تتسرَّب إلى الفنون وتطبعها بطابع مميَّز. وكان الناس مراراً يفسرون الجمال الطبيعي بأنه جمال هندسي، ويرون الشاذ وغير المتناسق بشعاً كريهاً. وكان هذا الموقف الجمالي يرفض بصورة عامة كل تجديد، ويشك الشك

العميق في البدع. فالناس كما زعم ذلك العصر، قد أوجدوا منذ زمن طويل، جميع المبادىء الأساسية التي ينبغي لجميع الفنون التقيد بها. وقد اعتقد جون إفيلين (John Evelyn) الكلاسيكي المعروف بأن في الهندسة المعمارية القديمة من يونانية وإغريقية كل ما يتطلّبه فن العمارة المترفّع فوق الخطأ والعيب. ولكن الغوط البرابرة أفسدوا تلك الحقيقة بركامهم الرهباني المكتظ والثقيل والمظلم والسوداوي. هذا كان كل ما يستطيع الذوق الكلاسيكي أن يراه في مبنى الكاتدرائية الغوطية الرائعة. ومن خلال باعثي الأمجاد والكلاسيكية كـ «بلاديو (Palladio)» مثلاً، (وهذا مهندس عاش في أواخر عصر النهضة بلغ أسلوبه الحدود القصوى في كلاسيكيته) عاد الناس إلى الدرب الصحيحة. وقد قال السير كريستفور رن (Wren): «أنه ينبغي للمهندس أن يكون شديد الحذر من التجديد».

وهكذا وجدت عصر العقل المقدام في ميدان الفلسفة محافظاً في ميدان الفن. ولكن كلاهما، الفلسفة والفن، كانا يرتكزان إلى العقل والرياضيات، أي إلى القانون والنظام.

ومن أبرز ظاهرات تلك الروح المحافظة في الفنون، كان النزاع الذي نشب بين القدماء والحديثين في عام ١٦٨٧ م، وذلك عندما تساءل شارل برو (Perrault) (شقيق المهندس الشهير) بأسلوب شاعر، عما إذا لم يكن الكتّاب الحديثون متساوين مع القدماء جودةً وإبداعاً. وقد أثار هذا التساؤل سخرية الناقد العظيم بوالو الذي وجد مما لا يقبل به العقل، وهو أن يقدم مواطن باريسي يتمتّع بقواه العقلية على الحط من قدر هوميروس أو الأشتر بفرجيل. ولكن بوالو سلّم بأن العصريين يتفوّقون على القدماء ببعض الأشياء. إذ كان ثمة وفاق على أن العصريين يجب أن يكونوا القادة في ميادين العلوم. لكن النصر كان من نصيب المذهب الكلاسيكي و «القدماء» في معارك الأدب.

وجاءت «معركة الكتب البريطانية» التي اجتذبت إليها جوناثان سويفت (Swift) موازية لذاك النزاع الذي استمر بضع سنوات. ومع أنه كان من المنتظر أن يكون ذاك النزاع عاملاً في إدخال شيءٍ ما على فكرة التقدم، غير أنه أظهر الاحترام العميق للنماذج القديمة، والاعتقاد بأنه لا يمكن أبداً اكتشاف مبادىء جديدة للفنون.

إن استشهادنا بما قاله رن[٢] (Wren) وإفيلين يشير بوضوح إلى أن المذهب الكلاسيكي الفرنسي محمولاً بسلطان فرنسا ومركزها الممتاز وثرائها، انتشر في كامل الأقطار الأوروبية. فشارل الثاني الذي عاد إلى العرش الإنكليزي عام ١٦٦٠ م في

أعقاب الحرب الأهلية ودكتاتورية كرومويل[٩]، عاش طويلاً في البلاط الفرنسي، وتطبَّع بالطبائع الفرنسية وبالذوق الفرنسي، واستمر بعد عودته إلى إنكلترا فرنسي الأهواء والميول. والحق أن مرحلة عودة الملكية إلى إنكلترا تمثِّل المرحلة الوحيدة تقريباً التي اقتبس خلالها الإنكليز العادات والأخلاق وقواعد الذوق من بلد أجنبي. وكذلك أصبحت بلاطات الدول الألمانية الصغيرة توابع للثقافة الفرنسية. وهكذا رأيت التفوق الثقافي الفرنسي، الذي لم يتأثر بالحروب التي شنَّتها الدول الأوروبية على فرنسا، يتضخم ويتمدَّد في القرن الثامن عشر، ويمتد حتى إلى بروسيا وروسيا. وقد أصبحت باريس كعبة يحج إليها الفنانون من إيطاليين وألمان، حيث كانوا يجدون في رحابها التشجيع المادي والمعنوي. فباريس استعادت المركز الذي كانت تشغله في حقبة آبلارد[١] وتوما الأكويني، وغدت العاصمة الفكرية لأوروبا قاطبة، وكذلك عاصمة الجمالية والمجتمع. لقد أمست المزيج العصري من أثينا وروما معاً، حيث توافد الزوَّار عليها ليحدِّقوا ببلاهة في منجزاتها الحضارية وليختلطوا، إذا ساعدهم الحظ، بأوسع الأوروبيين حضارةً وثقافة في صالونات باريس الفكرية والأدبية.

بدأت تلك المؤسسة الفريدة في نوعها والمعروفة باسم الصالون، بالمركيز دي رامبوي (Rambouillet) حيث كان يوفِّر الصالون الباريسي للكتَّاب المنبر وفرص اللقاء بأزاهير المجتمع الفرنسي، وفي جو مشجِّع للأحاديث الممتعة ولقواعد السلوك الفاضلة. فهنا في الصالون الباريسي، تعلم أبناء الطبقة الأرستقراطية أن للكلمة قيمة تسمو فوق المبارزة. هكذا كانت الحال في الباريسِ المدينة، علماً بأن حال بلاط فرساي لم تكن كتلك، إذ كان الملك مركزاً لمذهب من أبَّهة متجهمة معقدة المراسم. وكانت السيدات الباريسيات الفاتنات يقمن بدور المضيفات في بيوتهن لرجال الأدب والفكر، ويوفِّرن لهم فرص الاختلاط بأبناء الأرستقراطية الأوروبية. (فالزواج بين أفراد الأسر المالكة والأسر النبيلة الأوروبية أضفى على المجتمع الباريسي صفة العالمية). وقد صرَّح فولتير حين وصف الحقبة، أن أعظم هبة قدمها عهد لويس الرابع عشر لعصره تمثَّلت في روح المجتمع. كما قال عنها أرنولد بأنها المثل الأعلى السام والفاتن للاختلاط وقواعد السلوك الحسن بين الناس. ويضيف أرنولد (Arnold) قائلاً: «إن فرنسا هي البلاد حيث يعيش فيها الناس حياة إنسانية، حياة الإنسان المتمدِّن».

كانت الأحاديث التي تدور في الصالونات الباريسية تطفح في السر، جرأةً وشجاعةً. فكنت ترى الفجرة والفاسقين يسخرون من الدين، ولربما كانوا أيضاً يتهامسون معرضين بالملك، ولكن همساتهم تلك لم تكن لتتجاوز الجدران.

وقد كتب أحد رجال البلاط في أواخر القرن الثامن عشر، يقول: «كان الناس صامتين خلال عهد لويس الرابع عشر، ومن ثم أخذوا يتهامسون في عهد لويس الخامس عشر. أما في عهد لويس السادس عشر فعلا حديثهم ليصبح صراخاً». والحق أن عهد لويس الرابع عشر سمع بعض الهمسات، لكن تلك الهمسات لم تشوّش على مظاهر اللياقة والولاء والورع. وهناك بين كوميديات موليير البهيجة، عدد من المسرحيات البذيئة وأخرى اللئيمة الساخرة. فكوميديا «طرطوف» التي تسخر من المرائين في الدين، مُنعت تحت ضغط اليسوعيين لفترةٍ من الوقت، وقد أُفرج عنها فيما بعد. زد على ذلك أن الناس كانوا يتداولون سراً بعض الكتب والمنشورات في أمور الجنس الفاضحة. كما كانت السيدات الواسعات الثقافة محطاً لسخرية موليير المريرة، وكذلك أيضاً أولئك الذين يتجاوزون الحدود في تحدِّيهم للمجتمع.

ونحن عندما نقارن آداب عهد لويس الرابع عشر وفنونه، بمثيلاتها في القرن الثامن عشر، نجد تلك الآداب والفنون رسمية متجهمة جليلة وحتى «ثقيلة الدم» بعض الشيء، فلقد كان بلاط لويس الرابع عشر تقياً ورعاً وأخلاقياً إذا ما قيس ببلاط لويس الخامس عشر. (وكانت محظيات لويس الرابع عشر سيدات مرموقات، وفي عام ١٦٧٥ م طرد إحداهن استجابةً لنصيحة المطران بوسيه وتزوَّج من أخرى). وقد عكست المراسم المحيطة بالملك لذَّة الناس في التمسك بالشكليات، وأيضاً مذهب السلطة ذات السيادة. فالرقابة المركزية على كل دقيقة من دقائق الحياة، كانت إحدى المميزات الرئيسية لعهد لويس الرابع عشر. ولا شك أننا جميعاً نذكر ما قاله أو ما يزعمون بأنه قاله: «أنا الدولة» (وهذه الرؤية مشكوك في صحتها). زد على ذلك أنه حتى الآداب والفنون كانت خاضعة للتعليمات الرسمية. فهنا كانت ثمة محاولة ترمي إلى صهر كامل الحياة الفكرية والثقافية لشعب عظيم في قالب واحد.

ولكننا نخطىء إذا اعتقدنا بأن تلك المملكة العظمى كانت تخضع لنظام استبدادي متعسِّف، أو كانت شبيهة بالديكتاتورية التوتاليتارية الحديثة. وقد عبَّر لويس الرابع عشر في مذكراته أو بالأحرى تعليماته، وكذلك عبَّر مستشاروه، عن نظراتهم في النظام الملكي. فهم، كـ «ريشيليو» يحدِّدون مستويات رفيعة للملك، ويضفون عليه صفات غير عادية، نظراً لأنه يتربَّع على قمة المجتمع. والحق أن دولة لويس الرابع عشر، كانت تستمد أساسها المنطقي من المثل الأعلى الكلاسيكي الذي كان كاملاً في تناسقه، حيث كان كل شيء موضوعاً في مكانه المناسب، ولم يكن ثمة شيء في حال من فوضى أو تسيُّب. فالشعب كان بمثابة هرم والملك قمته، ولكن الملك بالذات كان

جزءاً من النظام، وبذلك كان خاضعاً للقوانين التي تحكم ذاك النظام. وكانت ألسنة الناس تذكر «الحق الإلٰهي»، ولكن النظريات الأساسية للحكم الاستبدادي الحديث، جاءت بها الفلسفة العقلانية[1] التي كانت فعلاً، وواقعاً، منبع كل أيدولوجية سياسية في ذاك العصر. وقد رأينا كيف أن الديمقراطيين والجمهوريين والأوتوقراطيين قد أقاموا نظرياتهم على «العقل». وقد خيِّل إلى أوفرتون وهارينجتون وهوبس وسبينوزا، أنهم أرسوا مقولاتهم السياسية على العلم. وهكذا كان تأثير الديكارتية العقلانية في دولة لويس الرابع قوياً أيضاً، وقد حُشرت في خدمة النظام الملكي المستبد. فهل ثمة شيء يرغب فيه العقل أكثر من دولة هرمية، حيث ينبغي أن يكون للدولة رأس ماثلاً في عاهلٍ ماجد ينطلق بلسانها ويجسِّد سيادتها؟

الأرثوذكسية والنقد

لعلَّ أشهر المنظِّرين السياسيين لدولة لويس الرابع عشر كان جاك بوسيه (Bossuet) مطران مو (Meaux). فهذا الرجل التقي والورع اتفق مع الملحد هوبس، على أن الوسيلة الوحيدة لتجنُّب الفوضى، التي هي حال الإنسان الطبيعية، هي في تسليم السلطة بأكملها للملك، حيث إنه هو وحده القادر على فرض النظام. فالنظام الملكي ليس فقط الشكل الوحيد الممكن والمشرَّع للحكومة، بل أيضاً أشد الأشكال طبيعةً وأكثرها قبولاً من الله، وبذلك فإنه أغزرها معقولية. ولقد فرَّق بوسيه بين الحكم المطلق وبين الحكم المتعسِّف. فالحكومة المتعسِّفة حكومة بربرية، أما الحكومة المستبدة فهي حكومة متمدنة، فالأولى منهما بعيدة عن النزوات والأهواء، أما الثانية فمقيَّدة بالعقل. وهكذا بدا لبوسيه أن الملك مقيَّد بالقانون، علماً بأن تقيده به لم يكن ضد إرادته، فنظراً لطبيعة كونه ملكاً على بلاد متمدنة وفي عصر يسوده العقل، فإنه سيستخدم السلطة الاستخدام الذي يتفق مع العقل. زد على ذلك أن الملك بحكم العادة ملزم باحترام التقاليد. وبذلك يبدو أن الملك، في نظر بوسيه، ليس بذاك اللوياثان (وحش بحري يرمز إلى الشر، وهو عنوان مؤلف هوبس أيضاً)، حيث يمتد سلطانه باتساق مرعب ليغمر جماهير الأفراد المعزولين. فسلطان الملك يمتد ليغطي الدولة بما لرعاياها من مراتب هرمية معقدة التسلسل، وحيث يتقيد العاهل باحترام العادات القديمة والمؤسسات التي أثبتت جدارتها بالبقاء. ومع أن الكاردينال ريشيليو والملك لويس الرابع عشر، قد زادا في سلطان الملكية قوة على قوة، غير أنه لم يسبق لهما أن خرجا تماماً على الحقوق المحلية، أو المصالح المكتسبة والموروثة من القرون الوسطى. فالملك كان مطلق الصلاحية نظرياً، ولكنه كان عملياً مقيداً بالمزيد من

العادات القديمة، وكانت تلك العادات كما وصفها جاك بولنجيه (Boulenger)، لها من المهابة والجبروت ما للقوانين منهما.

والحق أن كتابات بوسيه السياسية كانت تفتقر إلى الصرامة وإلى الخلو من التناقض الذاتي. لكن أسلوبه كان رائعاً لا بل عظيماً، وهو مؤلف للعديد من الكتب بما فيها كتابه المعروف بعنوان «التاريخ العام». فهو يصوِّر ماضي البشرية كحلبة صراع، جرى فيها إعداد رسالة المسيح، ومن ثم أُرسل بالمسيح ورسالته إلى العالم. وهكذا فإن التاريخ في نظر بوسيه قد قرَّرته العناية الإلهية. والحق أن كتابه ذاك، يمثِّل أول جهد جدِّي وبارز، لكتابة تاريخ عام، ولقد كان لذاك الكتاب نفوذ شديد في ذاك العصر.

كان بوسيه أيضاً بمثابة المفتي (المبرِّر) الرسمي للملك، الأمر الذي يجعل لكتاباته معنى خاصاً. كما وكان مربياً لولي العهد، وذا نفوذ شخصي على الملك. وعلى الرغم من أنه لم يكن أكثر من مطران، غير أنه كان من حيث الواقع رئيساً للكنيسة الفرنسية. وقد هاجم البروتستينية ونزعة التصوُّف في الكنيسة الكاثوليكية، وكانت تلك النزعة من مخلَّفات المذهب التقوي (Pietism) الذي بشَّرت به السيدة جايون (Guyon). كما هاجم أيضاً الراهب الأوراتوري ريتشارد سيمون بسبب نقده للكتاب المقدس. وزبدة القول أن بوسيه كان لسان الأرذثوكسية وصوتها. وقد أذهلت بلاغته معاصريه، واعتمد في كتاباته الأسلوب الخطابي.

أما مذهبه السياسي فكان يتلخَّص بنظريته القائلة بأن الملوك مسؤولون فقط أمام الله، إذ إنهم يستمدون سلطانهم من الله مباشرة. وقد أثارت تلك النظرية غضب الأرثوذكسية البابوية عليه. فبوسيه كان غاليكاني، أي أنه كان يقول بمحدودية السلطة البابوية من زمنية وروحية داخل فرنسا، وحصرها بالكهنة الفرنسيين الذين يرأسهم الملك، الأمر الذي كان أحد المواضيع الرئيسية طوال عهد الملك لويس الرابع عشر. كما أن بوسيه هو الذي وضع في عام ١٦٨٢ م المواد الغاليكانية التي هاجمت السلطات البابوية هجوماً شديداً. وقد جاء فيها أن البابا ليس معصوماً عن الخطأ. وأن ثمة مجمَّعاً كنسياً يعلوه سلطة، وأنه ليس باستطاعته التدخل في الشؤون الفرنسية، ولا اتخاذ أي قرار مناهض للنظام الملكي أو مخالف لقوانين المملكة وعاداتها.

ومع أن بوسيه كان شديد الأرثوذكسية في توفير المبررات للسلطة الملكية، غير أن السنوات الأخيرة من عهد لويس الرابع عشر شهدت ولادة روح نقدية أكثر من كونها تبريرية. فـ «فنيلون»(١٧) (Fénelon) كبير أساقفة كامبري (Cambrai) وبشير عصر

التنوير، كتب كتاباً بعنوان تليماك (Telemacue) لتثقيف حفيد لويس الرابع عشر وولي عهده. وقد تضمَّن كتابه تعريفاً واضحاً بسياسة الأبَّهة التي اتبعها لويس الرابع عشر، والتي عادت على فرنسا بالحروب والإفلاس. وقد كانت الدولة التي أرادها فينيلون دولةً مثالية التنظيم، وشبيهة بجمهورية أفلاطون، ولربما شيوعية أيضاً. لكنها كانت على كل حال الدولة التي يتجنَّب حكامها الترف والإسراف والحروب. وإن لهجته النقدية والساخرة أحياناً تبشِّر بقدوم مونتيسكيو وفولتير، وهي ليست باللهجة الوقور المألوفة لدى بوسيه (المبرِّر). فشيء ما قد اختل في النظام، فالأمور بدأت تضطرب في المملكة التي انطلقت بادىء ذي بدء انطلاقاً رائعاً، وارتفت بفرنسا إلى ذروة القوة والنفوذ في القارة الأوروبية. فطموح لويس الرابع عشر وكبرياؤه استعديا عليه جميع الأقطار الأوروبية، التي شنَّت عليه حروباً كادت تنتهي بفرنسا إلى الهزيمة والدمار. وهكذا عندما توفي لويس الرابع عشر، لم يحط به أي ألف من توهُّج المجد، إذ إن فرنسا تلقت نبأ وفاته مبتهجة متهلِّلة.

ولما كانت دولة لويس الرابع عشر خاضعة للفكرة الكلاسيكية، فكرة الوحدة والتناسق، لذلك فإن تلك الدولة لم تكن أبداً لتتسامح مع أي شذوذٍ عن منهجها. ففي عام ١٦٨٥ م وقع ذاك الحدث الذي وصفه المؤرخ يعقوب بوركهاردت، بأنه أعظم ضحية قدمت في التاريخ على مذبح «مولوخ»[1]، ألا وهي طرد البروتستنت (الهوجونت) من فرنسا. وبذلك فقدت فرنسا مواطنين مجدِّين ونافعين، لكنها حافظت على تناسقها. وقد أثار ذاك العمل موجةً شديدةً من السخط على فرنسا عمَّت الأقطار الأوروبية بأكملها، وتردَّدت أصداؤها حتى داخل فرنسا، إذ اعتبر الناس طر الهوجونوت عملاً أملته الغطرسة والتعصب، ونذيراً بسقوط الدولة الفرنسية. ذلك أن مثل هذه الموجة كادت تطيح بعرش جيمس الثاني في إنكلترا، (وذلك حينما انتفضت إنكلترا في وجهه عندما حاول ذاك الملك أن ينهج النهج الاستبدادي في بلاده مقتدياً بفرنسا).

وبعد ذلك أخذت جداول من النقد تتدفق على وحدة الدولة. فانطلق فينيلون يتحدث عن السلطة التي لا تستند إلى أي أساس قائم في قلوب الشعب، والتي تتعمَّد أن تصنع من الناس عبيداً لا رعايا، وعن الوثن ذي القدمين المصنوعين من الطين الفخَّاري.

---

(١) مولوخ: Moluch إله إسرائيلي كان الإسرائيليون يضحُّون بالأطفال على مذبحه.

وهناك شخصية بارزة أخرى اشتهرت في السنوات الأخيرة من عهد لويس الرابع عشر، وأعني بها فونتينللي (Fontenelli) سكرتير أكاديمية العلوم، ونصير المنهج النقدي والديكارتي في عقلانيته، والذي عاش حتى بلغ تسعة وتسعين من العمر، واعتُبر شيخ الفلاسفة العظيم في عصر فولتير. وكان صدره يضج بكراهية شديدة للكهانة والكهنة، الأمر الذي يُعتبر صفة بارزة من صفات المؤمنين بالمذهب الربوبي في القرن الثامن عشر. والحق أنه كان للشكية في الدين أو «الفجور» جذوراً في تربة المجتمع الفرنسي. وكان المنبع الرئيسي للارتياب في الدين المفكر الفرنسي مونتين (Montaign) بالإضافة إلى اليساريين من أتباع ديكارت المؤمنين بالكون الميكانيكي الذي يدير نفسه بنفسه دون أن يكون بحاجة إلى الله لإدارته. وكانت المجاهرة بالشكية شديدة الخطر. إذ كان صاحبها في عهد ريشيليو عرضةً للسجن. ولذلك لم يكن أمام فونتينللي إلا أن يعمد إلى التمويه كتكتيك لنشر أفكاره. فحين أصدر كتابه المعروف بعنوان «تاريخ الأوراكل»[٢] تذرَّع بأنه يهدف من وراء نشره الكتاب إلى الهجوم على الأساطير والخرافات الوثنية، غير أنه سرعان ما انعطف نحو المسيحية، ليوحي بأن الدين المسيحي أيضاً يحتوي على آثار بربرية تعود إلى عصر الخرافة. لقد قال فونتينللي: «بأنه من الغباء أن يؤمن الإنسان إيماناً أعمى وهو كغيره من الربوبيين، كأن يعتقد بأن وجود الله حقيقة علمية لا تقبل جدلاً، وكأن يريد لدينه العلمي أو «الطبيعي» هذا أن يكون بديلاً للمسيحية التي عفا عليها الزمن، والمرتكزة إلى الوحي والإلهام». لقد كان معادياً أعنف عداء لرجال الإكليروس الذين صوَّرهم كنصَّابين ومحتالين ومشعوذين. وفي عام ١٦٨٦ م طرح موضوعاً أثار عاصفةً من النقاش والجدل، ألا وهي تعددية العوالم.

لقد كان الهجوم على الدين بمثابة الهجوم على الدولة. فالسلطة الملكية، كانت ترتكز كما يزعمون إلى قانون إلٰهي، وكانت الكنيسة جزءاً متكاملاً مع النظام السياسي والاجتماعي. وفي ذلك العصر حينما كانت إنكلترا تخترق الحواجز نحو التسامح الديني، كانت فقط للقلة من أبناء أوروبا، الشجاعة في أن يعلنوا ضرورة فصل الدين عن السياسة والكنيسة عن الدولة. ولربما في هذا الميدان بالذات قام بيار بايل[٧] (Bayle)، ذاك المفكر المتعدد البراعات والجوانب، جرأ غزواته. فبعد أن طُرد من فرنسا استقر به المقام في هولندا، حيث عادت عليه كتبه ورئاسته لتحرير المجلة الأدبية الشهرية المعروفة باسم «أخبار من جمهورية الآداب» بأوسع الشهرة في أوروبا قاطبة. وكان أبرز مؤلفاته الكتاب الذي يحمل عنوان «القاموس النقدي والتاريخي».

تلقى بايل دروسه في كلية طولوز اليسوعية. ومن ثم ارتدَّ عن الكاثوليكية واعتنق المذهب الكلفيني. وعمل أستاذاً في الأكاديمية البروتستينية في سيدان. ولكن زميله في روتردام المدعو جيرو (Juriew) سرعان ما اتهمه بنكران الدين وبالإلحاد، الأمر الذي لم يكن صحيحاً تماماً، وذلك لأن بايل أصبح هرطيقاً صريحاً في هرطقته. وقد جرَّت عليه مناقشاته السياسية، ليس غضب فرنسا وحدها، بل وأيضاً غضب ملك إنكلترا وليم الثالث، الأمر الذي تسبَّب في فقدانه لمنصبه كأستاذ. ومما لا شك فيه أن بايل، يجب أن يكون نعاراً كذبابة الخيل كي يستعدي عليه كل من لويس الرابع عشر ووليم الثالث، العدوين اللدودين واللذين كان أحدهما في حرب ضد الآخر. وفي عام ١٧٠٦ م وافته المنية وهو في التاسعة والخمسين من العمر بعد حياةٍ حافلةٍ بالكفاح. وقد جاء الجيل الذي أعقبه من الفلاسفة من ربوبيين ونقاد ليجدوا في تأملاته مصدراً منعشاً للفكر، ولا سيما في كتابه المعروف بعنوان «القاموس النقدي والتاريخي» والصادر في عام ١٦٩٧ م.

ولا خلاف أن نيوتن ولوك يتفوَّقان عليه كرائد أصيل من روَّاد عصر التنوير في القرن الثامن عشر. لقد كان بايل من أولئك المفكرين الشجعان، الذين عالجوا بجرأةٍ وإقدام القضايا الأساسية. وقد كانت القضايا التي أولاها اهتماماً خاصاً قضايا الشر، وحرية الإرادة والعناية الإلٰهية في الشؤون البشرية، وعلاقة الإيمان الديني بالسلوك الأخلاقي، والتسامح الديني. وقد أبدى تعاطفاً مع المذهب المانوي، أو بالأحرى الهرطقة الغنوسطية، والقائلة بأن ثمة مبدأ منفصلاً ومستقلاً للشر قائم في الكون. وكان أيضاً شغوفاً بتوبيخ أتباع كالفن، أو أية طائفة مسيحية أخرى تقول بأن الله خالق الشر. ولعلَّ أهم فرضياته وأشهرها تلك المعروفة باسم «مفارقة بايل»، والقائلة بأن الملحد قد يكون مواطناً طيباً، نظراً لأن ليست ثمة علاقة بين الفضائل المدنية وبين الدين. وكان دائماً يردِّد قائلاً، أنه ليس هناك غير عدد قليل جداً من المسيحيين الحقيقيين. وقد اتبع بإخلاص شعاره القائل: «إن الأخطاء لن تصبح على حال أفضل، بسبب كونها قديمة». لذلك حاول إعادة فحص الأشياء، مستخدماً مستويات عالية من الصحة الواقعية والعقل النقدي، الأمر الذي كان عصر التنوير سيتابعه ويتبعه بشوق وحمية. ولا خلاف أن انحياز بايل الاستثنائي الماثل في مؤلفه «القاموس النقدي» والذي قام به بايل وحده، لهو أهم سلف للأنسكلوبيديا التي قُدِّر للفلاسفة (الأنسكلوبيديين) أن يشيدوها بعد خمسين عاماً من صدور كتاب بايل، أو مرجعاً لكل دارس.

كتب بايل يحدِّد صفات المؤرخ يقول:

«على المؤرخ أن يكون مهتماً فقط بمصالح الحق واهتمامات الحقيقة، حيث ينبغي له أن يضحي على مذبحها بالأحقاد وبذكرى أفضال الغير عليه وحتى بحبه لوطنه، ويتوجَّب عليه أن ينسى أنه ينتمي إلى أي بلد، وأنه نشأ على أي مذهب معين، وأنه يدين بالفضل إلى هذا أو ذاك الإنسان، وأن أولئك هم أهله وهؤلاء هم أصدقاؤه. فالمؤرخ الحقيقي هو كـ «ملكي صادق» لا أب له ولا أم ولا نسب. وإذا سأله أحدهم، من أين أنت؟ ومن أنت؟ فعليه أن يجيب، أنا لست فرنسياً ولا ألمانياً ولا إنجليزياً. . . إلخ أنا إنسان مقيم في العالم، وأنا لست بخادم للامبراطور، ولا بخادم لملك فرنسا، بل أنا خادم الحقيقة فقط. . .»

قد يكون ذاك المثل الأعلى الصارم الذي يتخذه هذا العالم مرشداً له ليس بالجديد، فالتشديد عليه وتأكيده كانا الطابع المميَّز لعصر التنوير. زد على ذلك أنه كان لتأملات بايل اللاأرذثوكسية من النفوذ والتأثير ما كان لمستوياته الرفيعة في الدقة التاريخية والموضوعية. وتصادفنا ونحن نطالع مؤلفات مونتيسكيو، كرّاسة كتبها مونتيسكيو الشاب يدحض فيها العقيدة القائلة بإدانة الوثنيين، الأمر الذي سبقه إليه بايل.

وضد بايل كتب لايبنتز مبحثه المعروف بعنوان «عدالة الله» (Theodics)، وذلك لأن بايل بدا له مفكراً شاكاً ومتشائماً. وقد التقى مع جون لوك على كراهية التنظير الدعي، وعلى رفض سلطان كل ما هو قديم، وعلى المطالبة بإعادة النظر من جديد في كل شيء، لكنه يفتقر إلى عزيمة لوك على تحديد مستوى جديد للحقيقة اليقينية. وقد عاد بايل فأكَّد ثانية معتقد وليم أوكهام، القائل: «باستحالة نشوء أي رابط بين الدين والعقل. فعقلنا لا يمكن له أن يعرف بأي شيء عن ذلك، ولهذا فليس أمامنا إلا سلوك طريق الإيمان المحض إلى الدين».

لقد كان بايل مهووساً بوجود الشر في العالم، فالآلام والقسوة والمظالم تملأ صفحات التاريخ، ولذلك ثار على أولئك الذين تحدَّثوا عن العناية الإلٰهية وعن الضرورة الكريمة، وجرفت ثورته أمامها المطران بوسيه وسبينوزا. ولا خلاف أن تدريبه الكلفيني كان عاملاً في إقناعه بالعقيدة القائلة بأن الجسد خاطىء ودنس، وأن العالم مسرح للإغواء الشيطاني. ولكنه كان يرغب في الثورة على تلك العقيدة لا في التسليم بها. ونحن نرى لدى بايل الكثير من التشاؤم الوحشي الذي ساد عصر التنوير (راجع كانديد لفولتير) بالإضافة إلى تلك الرغبة الضارية في ضرب الشر واستئصاله.

ونتيجةً لنظريات بايل وأفكار فونتينللي ونظرات فينيلون، كانت فرنسا مهيَّأة لدخول حقبة جديدة مع وفاة ملك الشمس (لويس الرابع عشر) عام ١٧١٥ م.

لقد خلَّف لويس الرابع عشر وراءه بلاداً مهزومة، مكبوحة الطموح إلى السيطرة على العالم، (علماً بأنها بقيت أشد دول أوروبا قوة) وخاوية الخزائن، ونضج صدور فلاحيها بالتذمر والشكوى. لكن زمناً من سلام طويل كان ينتظرها حيث استعادت خلاله ازدهارها ورخاءها.

كان لويس الرابع عشر ملك ضعيف أنيس ولطيف، وكان عاجزاً عن فرض احترامه ومهابته خلافاً لسلفه. وكانت روح العصر، روح نقد وسخرية وجرأة ومروق يخالطها نوع جديد من إيمان وأمل يعودان إلى نيوتن وذلك بغية التقدم نحو مجتمع مثالي للحياة على هذه الأرض. فعصر التنوير كان على وشك أن يبدأ.

وعلى الرغم من أن فرنسا كانت المنتصر الرئيسي في الحروب التي دارت رحاها بين عامي ١٦٨٩ م و١٧١٣ م، غير أن آخرين غير فرنسيين أسهموا في الإعداد لعصر التنوير والمساهمة في منجزاته. فإنكلترا (بعد أن ضمَّت في عام ١٧٠٧ م أسكتلندا إليها وأصبح من الأصح أن تدعى بريطانيا العظمى)، هي موطن جون لوك وإسحاق نيوتن، والثورة المجيدة، والحكومة البرلمانية، وحرية الفكر والحريات المدنية، وموطن التسامح الديني إلى حدٍّ بعيد. وهكذا وجدت إنكلترا تتبوَّأ مكانةً رفيعة للغاية، الأمر الذي حدا بكبار الفرنسيين من عباقرة عصر التنوير، كـ «مونتيسكيو وفولتير» للاغتراف من المنابع الإنكليزية. ومن جميع تلك الينابيع كان جون لوك وحده أهمها وأغزرها، حيث إن كتابه في المعرفة البشرية يتخذ مكانه بين روائع المنجزات الفكرية.

ويجدر بنا هنا قبل أن ننتقل من فرنسا أن نلخِّص أهم منجزات الفكر خلال عهد لويس الرابع عشر. لقد حشد ذاك العهد المواهب في نقطة متوهِّجة في باريس وحولها، وقد مدَّ تلك المواهب بالعون المادي والأدبي، ومنحها اللغة الفرنسية المعسولة والشفافة، حيث أصبحت اليوم اللغة الدولية للعلوم وللدبلوماسية أيضاً. ولم يكن في ذاك العصر أي مكان آخر في العالم جديراً بأن يكون العاصمة الفكرية والثقافية، غير تلك المدينة الفرنسية باريس، فلقد جمعت بين المكانة الموقوفة شرحاً على القوة، وبين الأسلوب والفطنة والأفكار، ووفَّرت المؤسسات الثقافية (الصالونات والأكاديميات) وأحاطتها بأجواء دولية. وبذلك أصبحت باريس تنتمي للعالم وليس لفرنسا وحدها. وكان المرء يومذاك يستطيع أن يتحدث عن ذبول روما وإكليروسها

المهجورة، وعن ريفية لندن نسبياً، بالإضافة إلى لامبالاة إنكليزية بالأفكار والتصورات، وعن أجواء برلين شبه البربرية، ناهيك بموسكو. فجميع تلك العواصم كانت تتطلع بطبقاتها من المثقفين إلى فرنسا، حيث كان أولئك يتحدثون ويكتبون باللغة الفرنسية طوال القرن الثامن عشر.

فعلاً لقد أعد المسرح لعصر التنوير، ذاك العصر الذي كان فرنسياً ومع ذلك كان عالمياً.

عودة الملكية إلى إنكلترا

«إنه لعصر بهيج لطيف، وأنيس حر، ومرح ذو طبيعة خيِّرة»، ذاك ما قاله أحد أشخاص في إحدى مسرحيات «وتشيرلي»[٢] (wycherley). فبعد عام ١٦٦٠ م كانت البيورتانية قد خرجت كلياً من إنكلترا. وكان الأدب الشعبي بمعظمه، لـ «هيودبراس» (Hudibras) ولـ «صموئيل بكر»، ينصب سخرية على المذهب البيورتاني. ومع أن «صموئيل بيبايز» (Pepys) كتب في عام ١٦٦٨ م وفي مذكراته المشهورة يقول: «لقد أمسى النشاط ضد البيورتانية مبتذلاً وغير مجدٍ، فسيرى الناس قريباً أن أولئك كانوا الأعمق حكمة». لكن ذاك القول لم يمنع من استمرار ردود الفعل ضد ملامح البيورتانية، كالمبدأ الجمهوري في السياسة، وتحريم المسارح واللاهوت الكلفيني. ويجدر بنا أن نذكر أن الروح المتزنة والأخلاقية، روح الحقبة البيورتانية، بقيت سليمة، إذ سرعان ما أثبتت وجودها في القرن الثامن عشر وانتصرت في القرن التاسع عشر، علماً بأن أعظم الشعراء خلال أزمان الابتهاج الفاسق والخليع بعودة الملكية كان جون ملتون (Milton)، وهذا كما نعلم بيورتاني شهير. كما وأن من أشهر الكتب التي صدرت في ذاك العصر، والذي قدِّر له أن يكون أطولها أجلاً في الشهرة وأكثرها عدداً من القراء، كان كتاب جون بانيان[١٩] (John Bunyan)، المعروف برحلة الحاج (Pilgrim's Progress). لكن تيار ذاك العصر كان يجري في اتجاه معاكس. فعظام كرومويل نشبت من قبرها وأذري بها في الرياح. والملك شارل الثاني، ذاك «العاهل المرح»، عاد ليتربَّع على العرش وسط رجال حاشيته الذين عادوا لتوهم من منفاهم في فرنسا إلى الدولة والمجتمع معاً.

والحق أن الطيش والسبوقية اللذين رافقا عودة الملكية إلى إنكلترا، يمثّلان النقيض كل النقيض للمهابة والوقار اللذين سادا فرنسا طوال عهد لويس الرابع عشر. وكان موضوع الأناقة الكلاسيكية (فالعصر كان عصر تأنق)، والسعي إلى نهج سلوك

أكثر تهذيباً واضحين في كلتا الدولتين، ولكنهما كانا في إنكلترا ممزوجين بمقدار كبير من السوقية والجلافة اللتين تقمّصتا شخص الملك هذا. فشارل على الرغم من فضائله العديدة ومظهره النبيل، لم يكن يتورَّع عن رواية الأقاصيص القذرة ومطاردة المومسات العاديات والتهريج. أما المسرح في عهد العودة إلى الملكية فليس في حاجة إلى التعليق عليه، فلقد كان مسرحاً دائم يبعث على البهجة الدائمة، لكنه كان قذراً ومنافياً للأخلاق بصورة مرعبة. فالدسيسة كانت عقدة المسرحية والفحش كان تفاصيلها. فذاك العصر لم يكن له راسين (Racine) الإنكليزي. وذاك الزمن لم يكن زمن المآسي المسرحية. زد على ذلك أن مسرحيات فانبرو[٢] (Vanbruch) وكونغريف[٧] (Congreve) ووتشرلي (Wycherley) كانت أشد صخباً وفجوراً من مسرحيات موليير وأقل براعة فنية، لكنها متساوية معها في السخرية والفكاهة والذكاء.

وقد قام المسرحيون الإنكليز بتحوير عدد من مسرحيات موليير لتتفق مع المزاج الإنكليزي الواقعي. وكان الأرستقراطيون ورجال البلاط في المجتمعين الفرنسي والإنكليزي هم الذين يحدِّدون الموضوع ويقررون الأسلوب. لكن الإنكليز كانوا يفتقرون إلى التهذيب والدماثة الفرنسيين. وكان أبرز الكتَّاب الإنكليز في ذاك العصر جون درايدن (John Dryden). وقد فتح أسلوبه المشرق، وكوبلاته (Couplets) (مقطع مؤلَّف من بيتين من الشعر)، كلاسيكية الأبواب أمام القرن الثامن عشر. والحق أن درايدن كان فناناً أصيلاً ومتعدد الجوانب والبراعات، وقد تجلَّت أفضل مواهبه في الهجاء. وقد شعر درايدن أن عصره تقدم شكلاً وضعف موضوعاً، وفقد الجدية. وقد أسهم بنفسه في دعم الانغماس في الفجور، لكن إسهامه ذاك لم يكن خالياً من شيء من الاشمئزاز والنفور.

ويمثل الإيرل روتشستر[٢٣] (Rochester)، وهو الكاتب السيء السمعة والمبغض للجنس البشري والأديب الفاجر، مزاج العصر. وإن روتشستر هذا ومونتين وهوبس ومن ثم سويفت، ينتمون جميعاً إلى تلك المجموعة من المفكرين والأدباء الذين نادراً ما وجدوا شيئاً من الصلاح في الطبيعة البشرية. فالإنسان يُعد في نظر روتشستر مخلوقاً جباناً جشعاً شبقاً ومثقلاً بالرذائل، وليس له من فضائل ظاهرة سوى الرياء والنفاق. وقد كتب تلك النظرة «الهوبسية» إلى الإنسان، أن تغدو مندفعاً للهجوم الشديد في القرن الثامن عشر الذي كان أسعد أياماً من سلفه.

لقد كان على إنكلترا خلال عهد عودة الملكية (١٦٦٠ م ـ ١٦٨٨ م) أن تعثر على سعادتها السياسية، بالرغم من بذاءات البلاط وفحشه. وكان الملك المرح يجلس

قلقاً على عرشه، إذ لم يكن واثقاً بسلطته وبحدودها. ولم يستجب الله إلى صلاة جون أفلين (John Evelyn) إلا بعد عام ١٦٨٧ م حينما تضرَّع إليه بتوهج حماسة إذ قال: «نتوسل إلى أولئك اللامتناهية، أن تجمع شتات أمورنا كي نصبح شعباً وكنيسة في ظلال مؤسسة رزينة راسخة الإيمان.

لقد انجرفت إنكلترا إلى مرحلة لم تعرف فيها الحرب الأهلية العلنية، لكنها لم تكن خالية من الاضطرابات الشديدة، فلقد دارت مناقشات مريرة حول إسقاط حق شقيق الملك شارل الثاني في وراثة العرش. (فشارل لم ينجب أولاداً، علماً بأنه أنجب عدداً من الأولاد غير الشرعيين). وقد أثار طيطوس أوتس (Titus Oates) هستيريا قومية ضد الكاثوليك. وهكذا كنت نشاهد في إنكلترا مؤامرات إنكلترا في أعقاب الثورة والصراعات. ونزلت المصائب من حرب وطاعون حر لندن الشهير بإنكلترا. أما إذا كان الطاعون هو الذي ساق نيوتن عائداً إلى مزرعته، وبذلك وفَّر للناس فوائد خالدة، وإذا كان البعض قد رأى في حر لندن تركة تتنكَّر بلباس كارثة، فإن إنكلترا لم تحقق سوى القليل من النجاح في الحرب وقد غدا شارل حليفاً خانعاً لفرنسا، وبذلك اعتقد الكثيرون بأنه خان المذهب البروتسيني والمصالح القومية. وعلى الرغم من أن رجال البلاط قد انغمسوا في الفجور الجنسي، غير أنه لم يكن لدى الشعب سوى القليل الجدير بالاحترام أو الاحتفال.

ولكن تلك الحقبة لم تكن بتاتاً بالحقبة العقيم والفارقة كلياً في الفسق والفجور. فشارل الذي كان يقضي الساعات الطوال وهو حائر فيما إذا كان سيزور نل جوين (Nell Gwyn) أو السيدة ستيوارت أو الدوقة كليفلاند، كانت إحدى فضائله الاهتمام الأصيل بالعلوم، وبذلك لم يكن تماماً غير جدير برئاسة عصر نيوتن وتوجيهه. فلقد حصلت الجمعية الملكية على رخصتها في السنة الثانية من عهده، وجمعت أتباع نيوتن وبويل تحت أجواء طموح الفلسفة البايكونية (نسبة لـ «بايكون»). وانضم شعراء كـ «داريدن وكولي» وموظفون رسميون كـ «بيبايز وإفلين» إلى صفوف الحركة العلمية. ومع ذلك كان ثمة عدد من الناس لا يزالون يؤمنون بالسحر والشعوذة. وقد جرت آخر محاكمات السحرة في السنوات الأخيرة من القرن السابع عشر. لكن العلم بقي مسترسلاً في شق طريقه، ولم يكن الدين مرفوضاً بصورة عامة، إلاَّ من قلة من الفجرة، ولكنه خضع إلى عملية جرَّدته من اللاهوت والتعصب. وكان الناس يشمئزون من كل أمر تفوح منه روائح التعصب الديني، فالتعصب كان وثيق الارتباط بالثورة والحرب الأهلية، أو ليس أولئك الرؤيويون الدينيون هم الذين حرَّضوا الناس على قتل الملك؟ وقد أثارت

تاثوليكية شارل الخفية وتاثوليكية أخيه العلنية، الذي كان يعتبر بمثابة ولي العهد، هواجس الناس ومخاوفهم. ولكن تصنيف الناس للمتطرفين من الكاثوليك ومن البروتستنت في مرتبة واحدة، كان شائعاً ومألوفاً يومذاك. وذلك لأنهم جميعاً أعداء العقل والاعتدال في الدين. وإذا كان الكاثوليك يؤمنون الإيمان الأعمى بالكرسي المعصوم عن الخطأ، فإن البروتستنت كانوا يعتقدون بالنور اعتقاداً يتساوى، في لا معقوليته وأوهامه، مع الكاثوليكية. وكان الرجل العاقل يعرف المخاطر الناجمة عن المزيد من الدين، وكذلك الناشئة عن القليل منه. وهكذا فإن اهتماماته الرئيسية كانت تتجه إلى موضوع آخر غير ذاك ـ فإذا لم تكن تتجه نحو اللذائذ ـ فلربما كانت تتطلع إلى العلم أو الشعر أو الدراما أو موضوع الدراسة الجديد «علم الحساب السياسي»، أو فنون نافعة أخرى.

وفي عهد شارل عادت المغامرات والمشاريع الاستعمارية على إنكلترا بالازدهار وبالثراء العريض على بعض الإنكليز على الأقل. وقد تمكّنت إنكلترا في أعقاب الثورة المجيدة وفي عهد وليم الثالث، من تزعم ائتلاف من الدول الأوروبية ومن إنزال الهزيمة بفرنسا الجبارة، وذلك بعد الحرب الطويلة التي امتدت من عام ١٦٨٩ م إلى عام ١٧١٣ م. وفي عام ١٦٨٥ م خلف جيمس الثاني أخاه على العرش، وتمكّن من تأمين مستقبل بلاده وأمجادها في ظلال الدستور. وسنأتي على ذكر المناقشات السياسية التي رافقت ثورة عام ١٦٨٨ م فيما بعد، وذلك حينما نتعرض بذكر المبحث السياسي العظيم الذي كتبه جون لوك. والحق أن أسس القرن الثامن عشر في كل من فرنسا وبريطانيا قد جرى إرساؤها في نهاية القرن السابع عشر. فذاك القرن لم يكن عصر نيوتن ولوك فقط، بل كان أيضاً العصر الذي شهد نشوء حزب الهويجز والمصالح التجارية والتسامح الديني والدين العقلي، وبعض الأساليب الجديدة في الفنون.

وقد كان ذاك الأسلوب أسلوباً كلاسيكياً جديداً (نيو ـ كلاسيكي). فالإنكليز والفرنسيون معاً حافظوا على إعجابهم بالأسلوب الواحد والحقيقي في الفن، والذي كان اليونان أول من أوجده، وكان ذاك الأسلوب صحيحاً بصورة أساسية بسبب كونه طبيعياً. وقد اعتبر الناس الأسلوب السالف الذكر أسلوباً بسيطاً ومتناغماً، مشرقاً وأنيقاً وسائغاً. وكان يشمئز، لا بل يمقت، الفجاجة والرخص والتفذلك والإفراط في العاطفة والانفعال، وكل شيء متطرف أو مفتقر إلى التوازن. وقد استوردت إنكلترا في مطلع القرن السابع عشر، في حقل الهندسة المعمارية، الأسلوب الكلاسيكي الصارم

الذي وضعه المهندس الإيطالي بلاديو (Palladio) في القرن السادس عشر. وكان الإنكليزي إنيجو جونز (Inigo Jones) أول من أدخله إلى إنكلترا. ومن ثم وبعد فترة من انحراف عن ذاك الأسلوب، جاء كريستفور رن (Wren) ليعتمده من جديد ويعمل فيه تطويراً وتحسيناً. ومن المصادفات التاريخية أن يكون رن قد ولد في العام ذاته الذي ولد فيه جون لوك (١٦٣٢ م). وهناك بعض من الإنكليز يرون أن رن ليس بجديد أن يكون أحد أقانيم الثالوث المقدس مع جون لوك وإسحق نيوتن. ف «رن» عمل لفترة من الزمن أستاذاً في علم الفلك وشارك في اهتمامهما بالعلوم، وهو باعث لندن من جديد بعد الحريق الذي أتاها عليها في عام ١٦٦٥ م. وهو الذي شيَّد كاتدرائية القديس بولس، وهو من القلة الذين انعطفوا بالذوق البريطاني نحو الكلاسيكية الجديدة. في الهندسة المعمارية الإنكليزية، هناك عنصر باروكي لا يزال بارزاً في المباني التي شيَّدها ذاك المهندس العظيم (والمسرحي أيضاً) جون فانبرو (John Vanbrogh). الذي شيَّد تلك القصور العملاقة واللامعقولة في ضخامتها، (كقصر بلنهايم الذي بناه للدوق فانبرو). وكان فانبرو يتذوَّق الأسلوب الغوطي وقلاع القرون الوسطى، ولكن أسلوبه لم يلق إعجاباً من القرن الثامن عشر. وبوفاة فانبرو سيطر على الهندسة المعمارية ذاك الأسلوب المكبوح الأنيق والرصين، أسلوب العصر الأوغسطي في القرن الثامن عشر، إذ كان ذاك العصر عصر برلنجتون (Burlington) وكنت (Kent).

وكذلك كانت الحال أيضاً في ميدان الأدب. فدرايدن وغيره من أدباء ذاك القرن، اتهموا الأدباء الأليصابتيين، بمن فيهم شكسبير، بأنهم كانوا يفتقرون إلى الصفاء والدقة والنظام، لكنهم لم ينكروا عليهم مواهبهم. فلقد اعترفوا بأنهم كانوا جواهر، لكنهم جواهر خام لا تزال تحمل الكثير من الشوائب التي ينبغي تطهيرهم منها، كي يبلغوا عن جدارة مرتبة الامتياز في الأدب. وكذلك لم يتذوَّق الأسلوب الكلاسيكي الجديد المفارقات العنيفة والإيقاعات غير المنتظمة التي تتخلل الشعر الميتافيزيقي. وهكذا تم إعداد المسرح للأسلوب المنمق والبالغ في فكريته لشعر القرن الثامن عشر، حيث أخذ الشاعر ألكسندر بوب[١٨] (Pope) يكتب المقالات الموزونة شعراً، وحيث هلَّل الناس لتلك المقالات اللطيفة المعروفة بعنوان «لذائذ الخيال».

وفي مطلع القرن الثامن عشر دخل الاحتشام والكياسة على المسرح، وذلك عندما شنَّ جيريمي كوليير (Jeremy Collier) هجومه المشهور على بذاءات المسرح ولا أخلاقياته. ولقد اعترضت سفاهة الفجرة، في عهد العودة إلى الملكية، على كل مسعى إلى إيجاد أسلوب مسرحي أكثر احتشاماً وتهذيباً. لكن الطبقة الوسطى في مطلع ذاك

القرن بدأت بإثبات وجودها. فبعد أن تطهَّرت إنكلترا من البيوريتاتية الثورية، اتسعت دوائر قرَّاء الأدب المحتشم، وأقبل الناس على قراءة مؤلفات إديسون وديفو وبوب وآخرين غيرهم. وكان من أبرز ظاهرات ذاك العصر نشوء سوق المؤلفات الأدبية، الأمر الذي حرَّر الكتَّاب والشعراء من الاعتماد على الرعاية الأرستقراطية. فالأديب قد جوعاً في شارع جراب (Crub)، ولكنه أيضاً قد في ثروة كـ«الكسندر بوب». وعلى كل حال أصبح الأديب عضواً كريماً وفخوراً بحرفة الأدب، ولم يعد رجل حاشية يتملق الأرستقراطي أو ينافق النبيل.

وهكذا بدأت (ما سمَّاه فيما بعد أحد المؤرخين حينما كان يعبر بأنظاره الثورة الفرنسية عائداً إلى الوراء «امبراطورية الرأي»، التي كانت الطابع الرئيسي المميَّز للفكر في عصر التنوير. فلقد كان يوفدك ثمة جمهور ليشتري الكتب ويقرأها، وكان ثمة كتَّاب يحاولون إشاعة الغبطة في قلوب الناس. وغدا قانون العرض والطلب قانون سوق الأدب والفكر أيضاً. وهذا الأمر قد يبدو لنا اليوم عادياً جداً، لكنه لم يكن كذلك في ذات العصر. فلقد كانوا يكتبون الكتب وينشرونها سداً للحاجات التربوية، وكانوا يصدرون منها كميات محدودة تفي فقط بحاجة التلاميذ والطلبة والعلماء. وكانوا أحياناً يؤلفونها تودُّداً لثري أو تملُّقاً لنبيل أو حباً في الترويح عنهما. فقبل نهاية القرن السابع عشر لم يكن ثمة جمهور غفير من القراء قادر وراغب في شراء الكتب الحديثة، من وجود لمجلات وصحف يومية منتشرة بين جماهير الشعب، فذلك بدأ في مطلع القرن الثامن عشر. فالصحافة الإنكليزية غرست بعض جذورها الطرية خلال مرحلة الثورة، ولكن عهد ترومويل وعودة الملكية اقتلعا تلك الجذور.

ومن الطَريف أن بوب جمع ثروته من ترجمته لمؤلفات هوميروس، الأمر الذي نعتبره احتراماً كافياً قدَّمه ذاك العصر للمذهب الكلاسيكي الجديد. وقد دعا الناس العصر المذكور آنفاً بالعصر الأوغسطي تقليداً للعصر الفضي للآداب الكلاسيكية. فالمجتمع كان يومذاك يطمح إلى روح الاعتدال. لكن الآداب الإنكليزية بصفائها الدمث، كانت خاضعة للنفوذ البيوريتاني، أكثر بكثير من تأثرها بالروح اليونانية الرومانية. ولكن الناس كانوا على الأقل يعتقدون بأنهم عادوا إلى العمل بالقواعد العقلية القديمة في ميدان الفن. وجاء تقدم إنكلترا ابتداءً من عودة الملكية حتى العصر الأوغسطي تقدماً نحو الصفاء والكياسة، ولربَّما نحو التوهين أيضاً، وبذلك قال درايدن وهو يتأمل في عصره:

«وأخيراً هُذِّبنا وصُقلنا... ولكن ما ربحناه مهارةً أضعناه قوة...»

لم تستلم إنكلترا فقط أزمة القيادة في ميادين الأدب والفن، بل إن أعظم منجزاتها في ذاك العصر تمثَّلت في الحرية التي أهلت عليها بعد عام ١٦٨٨ م. لقد كانت حرية منتظمة لا حرية استندت إلى مؤسسات رصينة في الدولة والكنيسة معاً. وإن تلك الحرية هي التي جذبت إليها أولئك العباقرة من الفرنسيين كـ «مونتيسكيو وفولتير»، إذ إن أولئك لم يكونوا شديدي الافتتان بالمجتمع الإنكليزي.

وإن ثمة ميداناً آخر تجلَّى فيه التفوق الإنكليزي، ألا وهو ميدان نيوتن. وقد أضيف إلى تأثير بريطانيا العلمي والدستوري في عصر التنوير جون لوك العظيم، الذي سبق له أن قدَّم تلك الشروح الكلاسيكية للحرية الإنكليزية، ثم عاد الناس ليمطروه بالمزيد من أكاليل الغار، حالما أصدر في عام ١٦٩٠ م، مؤلفه المعروف بعنوان «مبحث في الفهم البشري». والحق أن هذا المبحث قد يكون الوثيقة الوحيدة على المبادىء الأساسية للنظام الجديد، حيث رأت أوروبا قاطبةً فجره يطل مع إطلالة القرن الثامن عشر.

مبحث لوك في الفهم البشري

لا شك أن اسم جون لوك اسم لمفكِّر متفوق وجليل، يستوي مع نيوتن مكانة في عصر التنوير. وإن مبحثه في الفهم البشري لهو أوسع كتبه شهرة، حيث دُعي «ببيان (مانغستو) عصر التنوير». ونحن إذا تعمقنا في البحث عمن كان له أشد التأثير في حقبة التنوير، نجد أن لوك هو واحد من أعظم رجال الفكر الذين عرفهم التاريخ البشري. وهو جدير بأن نضعه في مصاف أفلاطون وأرسطو وأوغسطين في السلف، وفي مرتبة روسو وماركس وداروين وفرويد من الخلف. والحق أن مبحثه في الفهم البشري، كغيره من المؤلفات العظمى في الفلسفة السهلة على الفهم الشعبي، إذا أخضعناه للنقد فإنه سيتكشَّف عن الكثير من التناقضات الذاتية الظاهرة، لكن ينبغي علينا ألا نترك للمدخل المبالغ في الشكليات أن يضلِّلنا. وإن لتلك التناقضات الذاتية لدى لوك فوائد سيكولوجية. ومن المفارقات أن تجد مناهج الفكر المتماسكة منطقاً من التصديق لدى الناس، أقل مما تجده المناهج الأقل تماسكاً في منطقها من تلك. وإن من أبرز فضائل لوك هو ذلك الأسلوب المذهل الوسيط بين الفلسفة وبين الإنسان العادي. وقد لاحظ جورج سنتيانا على ذلك قائلاً: «إنه لو كان عقل لوك أكثر عمقاً، لكان أقل تأثيراً ونفوذاً. وإن مواهبه في وضوح الفكر وفي قضاء التحليل والممزوجة بحس سليم مرهف قوي وثابت، والمتجلِّية في مباحثه السياسية، قد تجلَّت أيضاً في هذا المبحث

الأوسع شهرة من تلك، حيث حاول لوك أن يوضح لنا كيف تعمل عقولنا، وما الذي ينبغي أن تعمل فيه وعليه».

إن ذلك الكتاب كان عملاً ثورياً متعمَّداً. ومع أن لوك يحاول أن يبدو فيه متواضعاً، لكن تواضعه زائف لا بل كاذب، لأن لوك كان يترقب من كتابه أن يجرف أمامه كل المذاهب الفلسفية السابقة، ويلقي بها خارج ميدان الاهتمامات البشرية. وقد وضع في مطلع كتابه هدفاً متواضعاً حدَّده بأنه يتوخى كنس بعض النفايات المطروحة في طريق المعرفة الإنسانية. وقال: «إن الأسلوب الوحيد الصحيح لنظرنا في أي أمر يتمثل أولاً في فحص عقولنا قبل أن ننطلق في طريق المعرفة، كي نعرف أي نوع من رحلة تتلاءم مع أذهاننا. فإذا كانت لدينا مركبة مربوطة إلى الأرض، فإنه من العبث أن نخطط للقيام بها برحلة إلى الفضاء الخارجي» ويرى لوك بداهةً أن أذهاننا محدودة الطاقة والعقل. ولذلك فهو يعتقد بأنه إذا حصرنا مجهوداتنا بما تستطيعه عقولنا، فعندئذ نستطيع أن نشيد صرحاً للمعرفة قائماً على أسس راسخة ومؤكدة وواقعية. ولا يرى لوك في «أفكار ديكارت الواضحة» تلك الأسس، إنما يراها في **الخبرة الحسية**.

وقد سبق للوك أن شن هجوماً على أولئك الذين يؤمنون بوجود الأفكار الفطرية، ولربما عنى بذلك أتباع ديكارت، حيث كان اللورد هربرت تشربري (Cherbury) أبرزهم في إنجلترا. كما ومن الجائز أنه كان يقصد بهجومه أيضاً أتباع أرسطو. فمن الصعب أن يكون ثمة إنسان يزعم بأن البشر ولدوا ومعهم فِكر أو تصورات واقعية، غير أن أرسطو وديكارت قد زعما بوجود عقلانية فطرية في الإنسانية، وقدرة لدى العقل الناضج على القبول المنطقي بقضايا أولية[٣] (أو (A Priori) معينة. ولكن يبدو أن لوك قد زعم بذلك أيضاً، فمفتاح تلك القضية قد يكون فيما قاله لوك: **«ليس ثمة شيء في العقل لم يكن من قبل في الحواس»**، وقد أجاب لاينبتز **على مقولة لوك تلك قائلاً: «ما عدا العقل ذاته**. لقد كان لوك يعتقد تقريباً بأن العقل يلعب دوراً سلبياً، حيث إنه يقوم فقط بتسجيل انطباعات الحس، وهو بذلك يعتقد بأنه ليس ثمة شيء فطري في العقل. فالعقل صفحة بيضاء تطبع عليها الخبرة كل شيء «وأن كل معرفة إنما ترتكز وتشتق من الحس. . . أو الإحساس». وكذلك فإن أعظم تصوراتنا أو فكرنا وأشد أفكار العبقري تعقيداً، إنما تعود جميعاً إلى ذاك المرجع البسيط، إلى انطباعات الحس. وإن الفِكر البسيطة تصبح فِكراً معقدة أو مركبة حالما يجمع العقل فيما بينها.

ويرى لوك أن للعقل قدرة ينبغي ألا يستهان بها، إذ إنه يشكل بحدسه من الفِكر (أو التصورات) البسيطة مركَّباً. ومع ذلك فإن المرء ليشعر بأن قول لوك يمثل عملية

ميكانيكية، كما وأن بعض أتباعه جعلوا منها قوانين لتداعي المعاني (Association)، حيث إنها تقرر كيفية جمع الفِكَر معاً، الأمر الذي أورده لوك أيضاً في طبعة أخرى لمبحثه. ومن ثم جاء ديفيد هارتلي (Hartley) ليطورها في إنكلترا. وقام الفيلسوفان الهاويان الفرنسيان كوندلاك (Condillac) وهلفتيوس (Helvetius) ليمسكا بها، حيث خرجت بعدئذٍ من بين أيديهما فكرةً تسخر بأسلوب سوقي من كل ميتافيزيقا. والحق أن لوك كان شديد الغموض حول هذه النقطة. فإذا كان العقل عاجزاً عن القيام بعمل إبداعي في هذا المضمار، فعندئذٍ تفسد تجريبيته وتتلف. ولقد سبق أن اتهم الكثيرون من النقاد لوك بتهريب العديد من الفرضيات المعقولة إلى فلسفته، وبذلك لم يكن متفقاً مع مذهبه التجريبي، علماً بأنه حينما انطلق انطلق بجرأة رافعاً لواء خبرة الحس المحضة. ولا خلاف أن روحه كانت باديء ذي بدء في مبحثه المذكور، متفقة آنذاك مع تيار الاشمئزاز من كل تأمل باطل. فلوك، رغبة منه في طرح كل ميتافيزيقا دعية جانباً وفي إهمال كل تأمل فارغ، توخى اكتساب الشعبية بين أولئك المواطنين المعروفين بالصفاء والذين كان ينتمي إلى طبقتهم.

لقد قيل إن لوك هو نسخة فلسفية طبق الأصل عن روبنسون كروزو، المكتفي ذاتياً والقائم بأعماله بنفسه، فلقد أراد أن يبسِّط الأمور ويضفي عليها الطابع العملي، ولكنه في الوقت ذاته لم يرد بتاتاً أن يبدو شاكاً أو مرتاباً. وهكذا وجدته يزعم بجرأة بأن كل شيء بسيط وواضح. ولكنه لم يستمسك بتجريبيته الاستمساك الشديد والصارم. فلوك يقول: «**بأن عقولنا هي بمثابة صفحات بيضاء، وأن جميع الأشياء ترد إليها من حواسنا**. ومع ذلك فإن لعقولنا، بطريقة أو بأخرى، القدرة على إيجاد قوانين عامة لبلوغ حقائق واضحة وأكيدة، حقائق نظام رياضي من حيث وضوحها ويقينها». وهكذا تطالعنا فجوة منطقية بين مذهبه التجريبي وبين وضوحه العقلاني، الأمر الذي أوضحه بيركلي[٢٨] وهيوم فيما بعد. لقد كان لوك واثقاً من أن للفهم ملكة فطرية تدرك تماسك أو عدم تماسكها، وأن تلك الملكة قادرة على رصف تلك الفِكر والتنسيق بينها تنسيقاً صحيحاً. إن الفهم يتعقَّل الأشياء، فهل العقل حقاً صفحة بيضاء يتلقى كل شيء من الخبرة؟

من الطرق التي حاولها لوك بغية حل تلك القضية، هي التمييز بين الخصائص الأولية للأشياء وبين خصائصها الثانوية. وهذا التمييز قد سبقه إليه غاليليو كما سبق أن أسلفنا. فلقد قال لوك: «إن عقولنا تدخل إليها الصلابة والامتداد والصورة والعدد كما هي في واقع أحوالها، وإن تلك الخصائص هي صفات جوهرية للأشياء، وهي موجودة

فعلاً «هناك» (أي في الأشياء) ونحن ندركها كما هي في واقع الحال. أما الخصائص الثانوية كاللون والصوت والرائحة والذوق والشعور، فهي ليست داخل المواضيع (الأجسام) بل هي داخل عقولنا. ونحن نستحصل على كامل معرفتنا من خلال الحواس، الأمر الذي يخلق لنا المصاعب».

ونشعر ونحن نقرأ للوك بأن فيلسوفنا قد أدرك تقريباً، أننا إذا استحصلنا على المعرفة من خلال الحواس فقط، فعندئذٍ لن نستحصل أبداً على اليقينية التي زعمها لمنهاجه. ونصبح حينئذٍ في حال من الشك لا يقين بعده. إننا نعرف بانطباعات الحس أو بأفكارنا الخاصة، وهذه قابلة للمعرفة تماماً، ولكن كيف لنا أن نعرف بأنها تتطابق مع المواضيع الموجودة في العالم الخارجي؟ فأفكارنا، استناداً إلى تحليل لوك بالذات، ليست الأشياء ذاتها كما هي موجودة في العالم الخارجي، كما وليس ثمة تأكيد على أنها تماثلها. فالصورة المرتسمة على شبكة العين ليست الشيء ذاته كالشيء الذي تنظر إليه، ولذلك فنحن إذا راهنَّا على صحة ذلك، وقلنا بأن الصورة هي صورة الشيء ذاته، فعندئذٍ واستناداً إلى ما نعرف به الآن، ينبغي أن تكون معرفتنا مفتقرة إلى اليقين، علماً بأن لوك يقول بأن معرفتنا بالعالم الخارجي هي معرفة يقينية وواقعية. ومن المفارقات أن لوك، وهو يحاول البرهنة على اليقين، أثار أشد الشكوك ريبة. ولا خلاف أن النظرية القائلة بأن الإدراك الحسي يطبع في أذهاننا نسخة طبق الأصل عما هو موجود في العالم الخارجي، بدت للكثيرين من الفلاسفة ـ بعد لوك ـ نظرية ساذجة لا بل سخيفة. علماً بأن لوك يذكِّرنا بأن حجاباً من الحواس يفصل بيننا وبين المواضيع الخارجية.

ولسنا بحاجة إلا إلى القليل من الفكر لنعرف بأن المدركات الحسية المتوفرة لدينا لا وجود لها هناك في الخارج. فالمرء المصاب بعماء الألوان يجعلنا مثلاً ندرك أن اللون مرتبط بجهاز البصر. والحق أن لوك عندما استعار نظريته في التمييز بين الخصائص الأولية للأشياء وخصائصها الثانوية من غاليليو، تنازل عن الثانوية، وحاول إنقاذ الأولية من أجل المعرفة الموضوعية. ولكن بيركلي[٢٨] جاء ليقول بأن ذاك التمييز لا يمكن أبداً الدفاع عنه، إذ إن الحجم والصورة هما أيضاً «ذاتيان» كالرائحة والمذاق، فكلاهما يمثلان معرفة استحصلنا عليها من خلال أجهزة الحواس، ونحن لا نعرف بهما المعرفة المباشرة والفورية.

وهناك اعتراضات أخرى على لوك. فثمة من يقول إن لوك لم يكن دقيقاً في استخدام المصطلحات المتوجب على الفيلسوف استخدامها فقط في مكانها. فهو

يستخدم مثلاً الكلمة الرئيسية «فكرة» (تصور) ليعني بها كلاً من الباعث الحسي الخارجي، والانطباعة داخل العقل، وهذان شيئان مختلفان.

وهكذا يبدو في نظر المحلل الدقيق والناقد الأديب، أن لوك هو من أولئك الكتَّاب الذين انطلقوا برشاقة وأعلنوا أنهم سيوضحون كل شيء، ومن ثم أخذوا يتخبطون ويعمهون لينتهوا إلى نهاية غير ماجدة. فلوك الذي وعد بأن يضع المعرفة على أسس راسخة، خلص إلى نوع من شكية يائسة أو بالأحرى أنانة[٤] (Solipsism)، أي أن كل ما أستطيع أن أعرفه، إنما هو عالمي الذهني. وهذا تماماً هو ما وصل إليه أيضاً خلفاه البريطانيان البارزان باركلي وهيوم[١٢].

ولقد لاحظ أشعيا برلين أن لوك انتهى إلى خلق عالمين، العالم الذاتي الذي نستطيع أن نعرفه ونعمل معه، ولكنه عالم لا يستطيع أحد أن يضمن لنا وجود حقيقته الموضوعية، والعالم الخارجي الذي يعزلنا عنه حجاب من «فكرنا» (أو تصوراتنا). ومن المؤسف أن لوك لم يكن أبداً يقصد ما بلغه.

ولكن ليس من العدل أن نحكم على مفكّر استناداً لما تبقى منه، بعد أن عملت فيه أجيال من النقاد دراسةً وتمحيصاً ونقداً. ولكن مما لا شك فيه أن عدداً لا يحصى من الناس شعروا وهم يقرأون مؤلفات لوك، بأن الفجر يطلع عليهم برؤيا جديدة، وأن الحراشف تتساقط من عيونهم، وأن امبراطورية من معرفة جديدة قد ولدت. فحس سليم متعافٍ قد ركل بقدميه خارجاً كل ميتافيزيقا غامضة، وفتح النوافذ أمام النور. فالمشاهدة والبرهان والعلم هي كلمات السر. أما الرؤى الباطلة فجرفها تيار العصر من الطريق. وهبطت الفلسفة من سمائها إلى الأرض، ونفضت عنها الغموض والعتمة والارتباك، وأصبحت تتعامل مع الواقع والحقيقة اللذين أمسيا مفيدين وواضحين لكل إنسان، وغمر الحس السليم أوروبا بضيائه. وقد لاحظ أشعيا برلين أن لوك هو تقريباً مخترع «الحس السليم». ونحن نشاهد من خلال أسطورة فولتير المعروفة بعنوان «ميكروميجاس» كيف هلَّل الفلاسفة لـ «لوك» الذي دحض مزاعم الفلسفة الأخرى. وقد قال ستيرن (Sterne) بلسان أحد أبطال مسرحياته: «ليتمجد اسم لوك، فلقد حرَّر العالم من ركام الأخطاء السوقية». وكتب بولنجبروك (Bolingbroke) يعبر عن إعجابه بلوك قائلاً: «ولقد توجه إلى خبرة ومعرفة كل إنسان، وجعل كل ما عرضه واضحاً غاية الوضوح». ومن ثم جاء في عام ١٨٢٩ م أحد تلامذة لوك من الأميركيين فقرظه قائلاً:

«في كتاب لوك «مبحث في الفهم البشري» يظهر لأول مرة «العلم الفكري» بمظهر واضح ومفهوم، وغير ممزوج بالأوهام الباطلة التي شوهته فيما مضى، وهو سهل على فهم كل إنسان مثقف».

والحق أن الفضل في إيقاظ الشعور بضرورة البدء من جديد، للتخلص من كل حشو ولغو وتعاقيد غير ضرورية، وتبسيط الأشياء إلى عناصرها الجوهرية البسيطة، إنما يعود إلى جون لوك.

هناك بعض الرومانسيين الذين جاؤوا في أعقاب عصر التنوير، وتهجموا على ضعف ذاك العصر، وعزوا عدم تحسسه بالجماليات إلى جون لوك. إذ قالوا إن لوك قد علَّم الناس تجاهل الجمال والفنون والاهتمام فقط بوقائع الإنسان العادي وأموره. وقد وصف أحد أولئك الرومانسيين ذاك العصر، «بأنه موت كل دين وكل عاطفة نبيلة وكل حافز سام». والحق أن لوك كان مادي النزعة إلى حد كبير. وقد ذكر موريس كرانستون (Cranston) مؤرخ حياة لوك، أن فيلسوفنا عندما زار كاتدرائيات أوروبا لم يبد اهتماماً إلا بمقاييس أحجامها.

لقد كان إنسان القرن الثامن عشر، إنسان عصر التنوير، إنسان لوك، إنساناً حصيناً واعياً وعملياً. لقد كان شبيهاً كل الشبه بـ «بنيامين فرانكلين» كان روحاً خيِّرة ومواطناً نافعاً ولربما كان فطناً، لكنه نادراً ما كان شاعراً وكان قانعاً بأن يترك الامتدادات السامية والضبابية، امتدادات الخبرة دون أن يلامسها، وكارهاً للحدس في القضايا المطلقة، لأنه كان يعتبره مضيعة للوقت. «فلمسة الفلسفة الباردة» كانت مفسدة للشعر بالنسبة لإنسان عصر التنوير.

ولكن الناس، خلال القرن الثامن عشر، انعطفوا بارتياح نحو منهاج لوك، إذ وجدوه نافعاً ومثمراً في مختلف المجالات والاتجاهات. فلوك بعد أن حررهم من القديم عرض عليهم اتجاهات جديدة. لقد كان منهاج لوك كما وصفه الشاعر ألكسندر بوب حينما قال: «إن الدراسة الصحيحة للجنس البشري، هي في أن ندرس الإنسان، وليس الله». زد على ذلك أن نظرية لوك في كون العقل صفحة بيضاء، حيث تستطيع الخبرة أن تشكله كيفما شاءت، توحي بأهمية التربية والتعليم. كما وتبعث في النفس الطموح إلى تغيير الطبيعة البشرية بالذات تغييراً نحو الأفضل، وذلك من خلال تحسين أحوال البيئة الاجتماعية. وهكذا عندما أعلن هلفيتوس فيما بعد أن أخلاق الإنسان تنشأ وتتكوَّن نتيجة لظروفها الخارجية، فإنه لا شك كان يتوسع في نظرية لوك، لكنه كان توسعاً طبيعياً. ولقد تحالف مذهب لوك مع مذهب نيوتن على تدعيم وتطوير المنهاج

المختبري والتجريبي، وعلى زيادة رأس مال العلوم العملية. كما شجع الترقب الواثق بأن ذاك المنهاج يستطيع بلوغ معرفة واقعية ويقينية معاً.

لقد شجع مذهب لوك التجارب في جميع الميادين. ففي ميدان الأدب كان من الصعب على أولئك الذين آمنوا بمبحثه في الفهم البشري، أن يبقوا مشدودين إلى نير الكلاسيكية الجديدة، وأفضل مثل على ذلك هو الأديب سترن. وإن لوك بوصفه عدواً للأهواء وللكسل العقلي، يشبه فرنسيس بايكون ولربما أيضاً مونتين، وذلك في بعض ملاحظاته الذكية على الأهواء البشرية وأخطاء الناس ولامعقوليتهم. فالفكر المعقول بالنسبة إلى لوك يتمتع بالأهمية القصوى. ولنتأمل في قوله التالي:

«إن للهياكل صورها المقدسة، ونحن نرى ما كان لها من تأثير دائم في قطاع كبير من الجنس البشري. ولكن الفِكر والتصورات والصور في أذهان الناس هي القوى غير المنظورة التي تحكمهم وتسيطر عليهم، ويخضعون لها خضوعاً مباشراً. ولذلك فإن المصلحة العليا تفرض علينا أن نولي الفهم كل اهتمام، كي نوجِّهه الوجهة الصحيحة في سعيه إلى المعرفة وفي الأحكام التي يصدرها». «ولكن معظم البشر نادراً ما يتعقلون، فهم يفكرون وفقاً لما يفكر به الآخرون، بينما أن الأخرين يضعون العاطفة أو الانفعال موضع العقل».

وهناك ثمة نوع من الناس يحاولون اتباع العقل، لكنهم يفتقرون إلى ذاك الذي ندعوه بالحس السليم. وهكذا يضلون سواء السبيل، كما ضلَّ عبدة الأوثان طريقهم لدى بايكون. فهم يركبون متن قضية أو يمسرحون نظرية، فيغرس الناس في أذهانهم مبادىء معينة غرساً راسخاً، مبادىء اكتسبوها في طفولتهم، وعندئذٍ تصبح تلك المبادىء بحكم العادة والتربية والتعليم، راسخة الجذور، ومستعصية كلياً على اقتلاعها».

ويحشد لوك كل قوى حسه السليم النشيط ضد الهوى أو التحيز، وضد التفكير العاطفي أو الانفعالي وضد موافقتنا على آراء عامة وصلت إلينا، وسواء كانت مثل تلك الآراء، آراء أصدقائنا أو حزبنا أو وطننا، إذ إنها بمثابة سد أقامته الجهالة أو الأخطاء بيننا وبين المعرفة. والحق أن ما قاله لوك آنفاً، لهو الصوت الذي دوَّت به حنجرة عصر التنوير. فالعقل العملي المتحرر من الميتافيزيقا ومن سلطان الاستشهاد بالغير، سينطلق مغامراً بغية توسيع رقعة معرفته من خلال التفكير المستقل.

وقد أثار كتاب «مبحث في الفهم البشري» عواصف عاتية من المناقشات

والجدل والخلافات. وهذا أمر ليس بغريب ولا بمستهجن من كتاب شهير عالج موضوعاً شديد الإثارة والاستفزاز. وقد تفيأ لوك إلى حد معين ظلال صديقه إسحق نيوتن العظيم. وأمسى، دون معارضة تذكر، فارس حلبة الفكر في عصره. ومع ذلك لم يسلم لوك من النقد والنقاد. فالمطران ستلنجفليت (Stillingfleet) الأنجليكاني، عثر في فلسفة لوك على بعض نظريات هوبس، وأفكار شكية وحتى على آراء ملحد، ووجد أن مذهب لوك التجريبي المتطرف سيدمر المسيحية، إذ إنه ينسف جميع المبادىء العامة. ومن ثم جاء المطران بيركلي عام ١٧١٣ م فحوَّل مذهب لوك إلى مذهب مادي. وقد سبق أن هاجم لوك قبل المطرانين المذكورين ناقد أو ناقدان، ك «أرثور كولبير» (Collier) مثلاً في الموضوع ذاته. وقام جون نوريس (Norris) في كتاب أصدره عام ١٧٠١ م ليوجه إلى لوك النقد الشديد. وقد انطلق نوريس في هجومه على لوك من الأفلاطونية المسيحية، ومن بعض ديكارتية الأب ماليبرانش المعدلة. وكان للأفلاطونية المسيحية جذور راسخة وقوية في إنكلترا، وذلك بفضل مجموعة كمبريدج من المفكرين.

ولكن جميع ما كتب ضد لوك كان مبهماً وعويصاً، حتى جاء المطران بيركلي فقفز تلك القفزة المذهلة إلى المذهب العقلي المحض، حيث قال: «لا وجود لأي شيء ما عدا تصوراتنا» وجاءت قفزته تلك انطلاقاً من لوك بالذات. ومن ثم أظهر ديفيد هيوم (Hume) نوازع الشك الكامنة في مذهب لوك. ثم جاء ديفيد هارتلي (Hartley) ليطور علم النفس الميكانيكي. فالطريق التي رسمها لوك للتصورات أو الفِكَر أفضت إلى المذاهب العقلية والشكية والجبرية أو الحتمية. كما أنها أفضت إلى المذهب الربوبي. وقد قال المطران ستلنجفليت إن المرء الذي لا يسلِّم بأية معرفة لا تستند إلى الإدراك الحسي سينسف حتماً جميع أسس الإيمان المسيحي، ولربما نسف أيضاً كل دين. ولقد اتُّهم لوك أيضاً بأنه مادي المذهب حيث أنكر كل معرفة بالخصائص الجوهرية، وبعمله هذا أنكر الله أيضاً. وتصدى للوك أيضاً وليم كارول (Carrol). زد على ذلك أن المذهب الشكي الذي كان يومذاك لا يزال جنيناً أخذ ينمو ويكتمل في ديفيد هيوم.

والحق أن لوك كان رجلاً تقياً ومسيحياً مؤمناً ولقد اعتقد بأنه ليس بالإمكان البرهنة على وجود الله فقط، بل وأيضاً على صحة الإلهام المسيحي، لكن منهاجه وفلسفته فتحا الأبواب أمام الشك، حيث إن تأثيره متحالفاً مع تأثير آخرين، ولا سيما بايل وفونتينللي والعقلانيين الديكارتيين، أوجد للشك والشكية ميداناً ليس بالضيق.

لايبنتز

من بين أولئك الذين اختصموا مع لوك، كان ذاك المفكر الجبار الواسع الأثر والنفوذ، ليس في العالم الألماني وحده، بل وأيضاً في أوروبا قاطبة. إنه جوتفريد ولهلم لايبنتز.

ولد لايبنتز في عام ١٦٤٧ م في مدينة لايبتزغ. ونشأ في جو أكاديمي حيث كان أبوه بروفسور، ودرس في الجامعتين المشهورتين جامعتي لايبتزغ وجانا (Jena). وزار باريس ولندن كممثل دبلوماسي لأميرماينز، حيث التقى بالعلماء والفلاسفة البارزين، كما زار سبينوزا في هولندا. وقد توفي عام ١٧١٦ م. وكعالم، اختصم مع نيوتن حول من يكون السابق إلى اكتشاف حساب التفاضل والتكامل. والحق أن الخصام بينهما لم يكن لائقاً أو مناسباً، فكلاهما مسؤولان مسؤولية متساوية عن ذاك الخصام. ولكن الشكل الذي اتخذه فيما بعد حساب التفاضل والتكامل، على أيدي بعض الرياضيين، كان متوافقاً مع ليبنتز أكثر منه مع نيوتن. أما من يكون السابق إلى اكتشاف ذاك الحساب، فيبدو أنهما اكتشفاه مستقلين في الوقت ذاته تقريباً. لكن لايبنتز نشر اكتشافه أولاً، إذ إن نيوتن المولع بالسرية أخفى عمله لفترة عن الناس.

ولايبنتز، كفيلسوف، ناقش لوك وصموئيل كلارك، وكان له مؤيدوه والمعجبون به حتى في فرنسا، ومناصروه على نظرية لوك ونيوتن. ولا خلاف أن لايبنتز كان مفكراً بالغ العمق والبراعة لكنه كان صعب المراس، ولقد تأثر بالأفلاطونية وبالكلامية (المدرسية) كما تأثر أيضاً بفلسفتي ديكارت وسبينوزا، وحاول أن يؤلف بين جميع تلك الفلسفات في مركب فلسفي واحد. ولقد كان مفرطاً في الميتافيزيقا في نظر معظم فلاسفة القرن الثامن عشر، حيث وجد هؤلاء أن مذهب لوك التجريبي والبسيط أكثر استهواءً لهم في فلسفة لايبنتز، علماً بأنه لا يستطيع أي من المفكرين أن ينكر عليه قوة فكره وأصالته. وقد عبَّرت عبقريته المتعددة الجوانب عن الكثير من فعالياتها، فلايبنتز هو واضع المخططات لإنشاء أكاديمية العلوم البرلينية (نسبة إلى برلين)، وإعادة توحيد الكنائس استناداً إلى لاهوت علمي، وتوحيد أوروبا سياسياً. وقد خلَّف وراءه العديد من المخطوطات، حيث وجد فيها العلماء المعاصرون دلائل على فكره البالغ الجبروت، وتنبؤات بأساليب تطوير العلوم الحديثة. ولم يقبل لايبنتز بمذهب لوك التجريبي مشيراً إلى أن ثمة حقائق أولية (برينية)، إنها حقائق العقل المحض وغير المستمدة من الخبرة الحسية، وهي أشد

يقينية من حقائق الحس. وإن الحقيقة القائلة بأن الشمس ستشرق غداً هي حقيقة من نوع مختلف عن الحقيقة القائلة بأن ٢ + ٢ = ٤.

وقد رد لايبنتز على قول لوك: «إنه ليس ثمة شيء في العقل، لم يكن قبل ذلك في الحواس»، مضيفاً إضافة أرسطو: «ما عدا العقل بالذات».

ولا خلاف أن مذهب لوك التجريبي يتناقض مع مذهب لوك العقلي. وإن هذه الثنائية والتوتر هما الطابع المميز للفلسفة في القرن الثامن عشر. فالناس تحوَّلوا يومذاك بأنظارهم نحو الحقيقة المحسوسة والمشاهدة والمختبرة، وقد وجدوا انتعاشاً وحقيقة في الواقعية أكثر مما وجدوه في التجاريد الجافة التي عرضتها ميتافيزيقا الماضي. ولكنهم كانوا في الوقت ذاته يتوقعون من الحقائق الواقعية أن تنتهي بهم إلى إيجاد قوانين عامة لا يأتيها الباطل من خلف أو قدَّام. وكانوا بالفعل ينتظرون بلوغ ذلك. فهل استحصلوا على القوانين من الحقائق الواقعية، أم هل جعلوا تلك الحقائق تتلاءم مع القوانين التي سبق أن استمدوها من العقل المحض؟

لقد وجَّه لايبنتز النقد إلى نيوتن، ولا سيما إلى قول نيوتن بالفراغ (المكان) والزمان المطلقين، وإلى مقولته في المادة بوصفها جزيئات صلبة عاقلة. والحق أن لايبنتز في نقده ذاك قد تنبأ بمفاهيم أنيشتاين البالغة في عصريتها. كما وتنبأ باختراع القرن العشرين للمنطق الرمزي أو الرياضي. لقد كان لايبنتز بالفعل رياضياً عظيماً.

ولقد كانت صورة العالم التي قدمها إلينا لايبنتز صورة ممتعة، لكنها لم تحظ آنذاك سوى بالقليل من الموافقة والدعم، إذ اعتبروها حدسية محضة. وهي قد لا تبدو اليوم كذلك، لكن الوهم أو الخيال قد عمل في تصويرها إلى حد كبير. لقد أعلن لايبنتز أن العالم مؤلف من «مونادات»، وهذه وحدات بالغة الصغر، إنها وحدات العقل. وقال إن كل «موناد» يعكس صورة الكون ولكنه لا يتفاعل مع أي شيء خارج ذاته. ولربما كان أشد الوجوه إذهالاً كون كل موناد «وجهة نظر»، حيث إن كل واحد من المونادات يعكس صورة الكون بشكل مختلف عن الموناد الآخر، نظراً لاختلاف مركز الواحد منها عن مركز الآخر. وقد هدف لايبنتز من مقولته في الموناد إلى التغلب على الثنائية الديكارتية، كما وأن «موناداته» هي ردة فعل ضد أحدية سبينوزا. فالكون لدى لايبنتز بالغ للغاية في تعدديته، إذ إن كل جزء مكون هو بالغ الصغر في حجمه ومختلف عن الآخر (الأمر الذي يبدو كنظرية معاصرة لنا اليوم)، وإنه في الوقت ذاته مترابط مع كل جزء آخر، حيث إنه يستحيل تغيير أي موناد بدون تغيير كل موناد آخر.

ويسود النظام المونادي تناغم (هارموني) إلهي سبق له أن تقرر.

وقد قام لايبنتز فدمج البراهين المدرسية (الكلامية) على وجود الله في صورته للعالمي، متأثراً بفلسفة ديكارت وبفلسفة سبينوزا، وهكذا نراه اليوم في فلسفته وثيق الصلة بالإلهام المذهل الهابط على الأبحاث في الجسيمات الأصغر من الذرة (Subatomic).

وقد كان أشهر ما عرفه القرن الثامن عشر عن لايبنتز هو تفاؤله، والسبب في ذلك ما كتبه فولتير عنه في روايته كانديد (Candide)، حيث سخر السخرية المريرة من قول لايبنتز بأن عالمنا هو أفضل العوالم الممكنة. لقد كان لايبنتز يعتقد بأنه يتوجَّب أن يكون ثمة سبب كافٍ، أو علة كافية لكل شيء، بما في ذلك إرادة الله، وأن الله قد اختار هذا العالم من بين العديد من العوالم الممكنة، ولم يختره اختيار متعسِّف، بل أن ثمة سبباً وراء اختياره وأن للعالم قوانينه الضرورية وعلاقاته المتبادلة. وعندما تمَّ اختيار عالم معين، كان ينبغي على جميع الأشياء أن تكون كما هي كائنة وكما كانت من قبل، نظراً لأن كل شيء على علاقة متبادلة مع الآخر. وأن الله فعلاً قد أراد كل فعل من أفعال التاريخ الماضي، وهو الذي يريد ويقرر كل حدث من أحداث المستقبل، كجزء من ضرورة أنموذجية بالنسبة لتركيب العالم بأكمله. ولكن الله كان قادراً على إرادة عدد غفير من العوالم الممكنة الأخرى. غير أنه اختار عالمنا هذا لأنه يحتوي على أقل مقدار ممكن من الشر، وإنه لمن الضروري أن يوجد في كل عالم شيء من شر. وفي البدء رأى عقل الله أي عالم هو أقل العوالم شراً فخلقه.

كان آخر كتاب وضعه لايبنتز كتابه المعروف بعنوان «عدالة اللع» (The Odicy) (١٧١٠ م). وجاء هذا الكتاب بمثابة محاولة توخى من ورائها أن يشرح لنا كيف أن الشر الذي نراه هو أقل قدر ممكن من الشر. وقد أنعش تشاؤم بايل هذا الكتاب كاتباً وموضوعاً. إذ إن هذا المؤلف الرئيسي عالج قضية فتنت القرن الثامن عشر بأكمله. فجواب روسو اللاحق عن تلك القضية، والقائل إن الخير يجب أن يشتمل على الاختيار الحر، الأمر الذي يفترض إمكانية الشر، كان إحدى النقاط العديدة التي تطرَّق إليها لايبنتز. ولعل أبرز نقاطه هي تلك التي تقول بأن كل عالم مخلوق ملزم بأن يكون غير كامل، نظراً لأن اللاكمال صفة ضرورية للكائن المخلوق. فالله وحده هو الكامل. ونحن إذا سألنا لماذا خلق الله أي عالم خارج ذاته، يمكننا أن نجيب بأن الوجود الناقص أفضل من اللاوجود، أو أن كمال العالم يستوجب تسلسلاً هرمياً من الكينونة، حيث يتطلب الناقص أن يُبرز بالمغايرة الكامل. ونحن حينما نرى لايبنتز يتصارع مع قضايا كتلك، بما في ذلك قضية الإرادة الحرة (لدى الله والإنسان)، نشعر بأنه قد

أضاع نفسه في أعماق لا قرار لها، وعندئذٍ نرفع بأيدينا ونشير كما أشار فولتير إلى الشر الحقيقي الذي نراه حولنا.

إن أولئك الذي يعتقدون بأن لايبنتز لا يعدو كونه عارضاً للميتافيزيقا الألمانية الضبابية، ورافضاً مشكوكاً في أمره للشر، ينبغي عليهم أن يتذكروا الجانب الآخر من العبقرية المترفعة فوق كل وصف، وأعني بهذا الجانب تكنولوجاه العملية. فلقد أورد المؤرخ اللامع للعلوم، جيورجي دي سانتيلانا (Santillana) لوائح تتضمن إسهامات لايبنتز في ميدان التكنولوجيا فلقد أسهم في علم فن الطيران (Aeronavtics) (وهو الذي ابتدع اسمه)، وعلم الصوت والأجهزة البصرية، ودوران الساعة، وجهاز تمثيل النظام الشمسي (Planetarium) والملاحة وشق الأقنية إلخ... وكان يشترك مع بايكون وديكارت وباسكال وهايجنيز وآخرين من كبار علماء القرن في الرغبة في تحويل المعرفة النظرية إلى قوة عملية تسيطر بواسطتها على الطبيعة. وهذا الإطار هو إطار «الثورة الصناعية» التي لم تكن بتاتاً في واقع الحال ثورة، إنما كانت عملية طويلة من تغيير اجتماعي وفكري وثقافي استغرق عدة قرون، وقد خطا الناس الخطوة الحاسمة نحوها في القرن السابع عشر.

إن منهاج لايبنتز، بما في ذلك مذهبه العقلي المتفائل قد يثير ضحك البعض، لكن عصر التنوير يدين له بفضل ليس بقليل. فمنهاجه لم يكن بالمسيحية الأرذثوكسية، بل هو المنهاج الذي استثار أشد العداء له ولا سيما عداء الإكليروس الألماني، لقد كان منهاجاً حدسياً جريئاً. ومع أن تعقيل لايبنتز للميتافيزيقا كان متعارضاً تماماً مع روح عصر التنوير في بعض وجوهه، حيث إنه خالف المذهب التجريبي لذاك العصر، وكذلك مذهبه المادي (فهو كما قال أحد الفلاسفة بدلاً من أن يجعل النفس مادة جعل المادة روحاً)، غير أنه من وجوه أخرى لم يكن معاكساً لعصر التنوير، إنما أثَّر فيه أعمق الأثر. فلايبنتز كان في أعماقه عقلانياً، وقد حاول باستخدام عقله أن يبت في أعمق القضايا الأخلاقية. وكان أيضاً عالماً ورياضياً. لقد كان أشد محافظةً من معظم فلاسفة القرن الثامن عشر ولم ترق له روحهم التدميرية التي شاهدها في بايل. وقد تنبأ ـ وصدقت نبوءته ـ بأن ذاك المذهب النقدي سينتهي إلى الثورة. ومع ذلك اتهمه الإكليروس بالإلحاد، مع أننا لا ننكر أنه في بعض الأحيان كان قريباً من فلسفة سبينوزا.

وزبدة القول إن لايبنتز كـ «لوك» قد أسهم في اختمار القرن الثامن عشر، حيث وافته المنية في مطلعه.

وفي القرن الثامن عشر قام المفكر العقلاني الشعبي الألماني، كريستيان فولف[١٣] (Wolff)، ليخلِّد تأثير لايبنتز ونفوذه بشكل مبسَّط لكنه محذوف. فألمانيا يومذاك كانت أقل استعداداً من إنكلترا وفرنسا لتقبل عصر التنوير. إذ كانت أكثر منهما ورعاً، ودونهما ميلاً إلى التفكير الحر. وكانت أكثر الحركات إبداعاً في ذاك العصر، الحركة الدينية المعروفة باسم التقوية (Pietism) التي اتخذت من جامعة هللي (Hally) مركزاً لها.

ففي عام ١٦٦٦ م حاول الكاهن اللوثري فيليب شبينر (Shpener) أن يحقن المذهب اللوثري بالروحانية، إذ إن اللوثرية كانت في حال من انحلال. ومن أولئك المصلحين الدينيين والمتصوفين الألمان كان يعقوب بومي[١] (Boehme) وجون وسلي (Wesley) الذي بدأ في الثلاثينات من القرن الثامن عشر، محاولته لإحياء كنيسة إنكلترا.

ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أن يعقوب بومي، كان شخصية بالغة الأهمية. وقد قال عنه هيغل فيما بعد إنه الفيلسوف الوحيد الأصيل الذي يقف بينه وبين أفلاطون. وقد أثَّر مذهبه في التصوف في وليم بلايك (Blake) والقديس مارتن، وفي الكهنة الألمان في القرن الثامن عشر الذين كان لهم الأثر العميق في غوتيه.

ونعود هنا إلى لايبنتز فنقول إنه لاقى الأمرَّين من الإكليروس الألماني المحافظ. وقد اعترضت طريقه العقبات في طبع كتبه في موطنه، وفي فرنسا فقط قوبل بأشد اهتمام.

وقد دعا المؤرخ الفرنسي للفكر بول هازارد (Hazard) المرحلة الزمنية الممتدة بين عامي ١٦٨٠ م و ١٧١٥ م «مرحلة أزمة الضمير الأوروبي»، فالبيض الذي كان محضوناً طوال تلك السنوات فقس ونمت أجنحته في عصر التنوير في القرن الثامن عشر. وما كان في الظلال خرج إلى رابعة النهار، وأمست تأملات القلة من «الأرواح النادرة» مألوفة لدى المثقفين. فالفكر الذي بدأ بهوبس وسبينوزا وأنجب لوك ونيوتن وبايل ولايبنتز يستطيع أن يدَّعي وبحق أبوَّته لعصر التنوير. فالروح النقدية ولدت وولد معها المذهب التجريبي العلمي ونظرة جديدة إلى السياسة والفنون، وكان كل ذلك بمثابة المقدمة للقرن الثامن عشر.

الفصل الخامس

عصر التنوير الربوبيون والفلاسفة

□ المذهب الربوبي □ فولتير ومنتيسكيو □ ديدرو والإنسكلوبيديا □ فولتير في سن متقدمة □ جاك روسو □ العقد الإجتماعي.

«ثمة زمن كانت فيه الفلسفة الأكثر نبلاً وصحة هي التي توجِّه مصائر الجنس البشري. وكان نفوذها أشد من تلك الفلسفة المثبِّطة للعزائم والتي تعتبر الخطأ وفساد الحالة الاعتيادية للمجتمعات».

«المركيز دي كوندورسي»

«إن الحقيقة ليست سجين ذوق معين، فأنموذجها الكوني ينفذ إلى الجنس البشري».

«توماس ورتون»

المذهب الربوبي (Deism)

عندما يفكر المرء بغاليليو ونيوتن وديكارت وسبينوزا وهوبس ولوك ولايبنتز، يستحيل عليه آنئذٍ أن ينكر كون القرن السابع العاشر عصر العقل. ونحن نعني بقولنا السالف أن المفكرين الرئيسيين قد بذلوا الجهد الجهيد بغية إيجاد منهاج للتحليل العلمي يتصف بالدقة والصرامة والمنطق، ويكون طبيعياً من حيث إنه لا يستند ولا يستشهد مباشرة بعلل خارقة للطبيعة. وكانوا يفترضون وجود الله بوصفه الضامن المطلق لكون منتظم، ولكن المفكر كان يسعى إلى اكتشاف قوانين الطبيعة في فحصه للظاهرات وتحليله لها. ولقد علَّق أحد أتباع لوك من حزب الهويج قائلاً بجفاء وخشونة: «إننا لن نبحث في الأسفار المقدسة عن الدستور الإنكليزي». كما أنه لم يعد بالإمكان في ذاك العصر البحث في تلك الأسفار عن الحقائق العلمية. زد على ذلك أن قلة من الناس بدأوا يتساءلون عما إذا كان من الحكمة أن نبحث حتى في الأسفار المقدسة عن حقائق الدين. فينبغي للمرء ألا يسلِّم بأي شيء مُسند. وأنه إذا كان

الكتاب المقدس (العهدان القديم والجديد وسواهما) يزعم بأنه موحى به من الله، فيتوجَّب عليه أن يبرهن على ذلك.

والحق أن طلائع النقد الجدي للكتاب المقدس ظهرت في القرن السابع عشر، وكان من أبرز نقاده الكاهن ريتشارد سيمون (Simon)، حيث أصدر في عام ١٦٧٨ م كتابه الشهير المعروف بعنوان «التاريخ النقدي للعهد القديم» وقد ألقى وبأسلوب عصري تماماً، ظلالاً كثيفة من الشك في الأصل الموسوي لأسفار موسى الخمسة.

وقد تساءل بعض الناس قائلين عمَّا إذا كان الإنسان يستطيع بواسطة العقل وحده أن يبرهن على وجود الله، وأن يكتشف قوانين الأخلاق، فعندئذٍ أي نفع يمكن لنا أن نجنيه من تلك الأساطير اليهودية القديمة؟ وهكذا وجد عدد قليل من الأرواح الجريئة ولربما غير الورعة، تنطلق سراً بطرح مثل تلك الآراء. زد على ذلك أن كثيرين غير أولئك، ومن الذين لم يكونوا مستعدين للاشتراك في مثل تلك التأملات المرعبة، شعروا بأنه بات من المتوجب على الدين المسيحي أن يتعادل على الأقل مع العقل العلمي الحديث. وكانوا واثقين من أنه قادر على ذلك.

ويشير المذهب المدرسي (الكلامي) في القرون الوسطى، إلى أن ذاك التوتر بين الدين والعلم، وبين اللاهوت والفلسفة المعقولة ليس بالأمر الجديد، بل إنه لقديم. أما القرن الثامن عشر، فلقد كان من هذه الناحية عصراً كلامياً (مدرسياً) آخر، مع تغيير بعض المصطلحات السابقة. فذاك القرن حاول أيضاً التوفيق بين العقل والدين المسيحي، وكانت قلة ترى التخلي عن المسيحية كلياً، بينما كان هناك آخرون يرون التخلي عن العقل بغية الحفاظ على الدين، ولكن الأكثرية الساحقة كانت تأمل وترغب في التوفيق بينهما.

وقد أمسك تشارل لسلي (Leslie)، في منعطف القرن الثامن عشر، بقلمه وكتب ليهدِّىء من روع سيدة «أصابها الذهول من مناقشات المذهب الربوبي وبراهينه». فلقد سألت تلك السيدة مرعوبة عما إذا كانت المسيحية خرافة وأسطورة، وليس لها من أسس الإيمان بالمسيح أكثر مما لمحمد منها؟ وقد عزى لسلي سبب ريبة تلك الشاكة الناعمة، وفقاً لمنهاج سهل وقصير، إلى دحض أباطيل الربوبيين. وكانت الأكثرية من الناس الذين اتخذوا من نيوتن وبويل قدوتين لهما، يعتقدون بأنه من السهل دحض حجج المذهب الربوبي. ولكن ذاك الدحض لم يكن بالقصير ولا بالسهل. فالمناظرة كانت قد بدأت لتوها في عام ١٧٠٠م، ولم تقارب نهايتها في إنكلترا قبل عام ١٧٤٠م،

حيث كتب المطران يوسف بتلر[٢٠] (Butler) في مقدمة لأحد كتبه المشهورة ضد المذهب الربوبي قائلاً:

«أصبح الكثيرون من الناس يعتقدون بأن المسيحية في نهاية المطاف خرافة».

لقد سيطرت الروح النقدية وكادت تنفرد في الميدان. وعبث المحافظون المتشددون من أنه لم يبق أي شيء مقدساً. فالله بالذات جاؤوا به إلى المحاكمة، وقد طلب الناس من الكتب المقدسة أن تقدِّم ما يثبت صحَّتها إلى محكمة العقل.

ولقد تميزت روح عصر التنوير التي ولدت ما بين عامي ١٦٩٠ م و ١٧٣٠ م، بشكيتها الفضولية السابرة لأغوار في الأساطير القديمة، حيث إنها لم تسلِّم بأي شيء من منطلق العقيدة والإيمان. وهكذا يبدو لنا أنه لمن المنطقي أن تكون أشد المناظرات في عصر التنوير إثارة تلك الدائرة حول الدين، بين أولئك الذين يسمُّون أنفسهم بالربوبيين وبين المسيحيين الأكثر أرثوذكسية. وهنا يجدر بنا أن نسارع إلى الإضافة قائلين بأنه كان لعصر التنوير بالإضافة إلى روحه النقدية الجريئة، إيمانه الخاص بشيء ما يُسمى «العقل».

إن الربوبيين كما نفهم من اسمهم يؤمنون بالله فقط، وكانوا يعتقدون بأنهم قادرون على إثبات وجوده بواسطة العقل. فهم لذلك لم يكون من أولئك القديمي الإيمان والعامهين في صحارى الشك من اللاأدريين والملحدين، بل كانوا صادقي الإيمان ولكن وفقاً لأسلوبهم الخاص. أضف إلى ذلك أن القرن الثامن عشر لم يكن كلياً لا دينياً، فالربوبيون والشاكون كانوا أقلية. وقد أنجب ذاك القرن جون وسلي كما أنجب فولتير أيضاً. ولكن معظم قادة الفكر في القرن الثامن عشر، لم يكونوا مهتمين بالحدس في الغايات المطلقة، وكانوا قد ملُّوا المناظرات اللاهوتية. فالعصر كان عصر **تحويل الفكر إلى فكر دنيوي**. زد على ذلك أن الدين لم يعد القضية الرئيسية التي تستأثر باهتمام البشر، فلقد تضاءل إلى فرع من فروع الحياة، وأصبح من الإسراف ملامسته. ولقد وصف كولنجوود في كتابه «فكرة التاريخ» عصر التنوير، بأنه العصر الذي اجتهد ليجعل كل فرع أو دائرة من دوائر الحياة والفكر دائرة دنيوية. وقد ذكَّرنا المؤرخ أرنولد توينبي، بأن الدين كان بالنسبة لمعظم الناس وفي معظم الأزمان هو اهتمامهم الرئيسي، ولكن عصر التنوير ثار على تلك العادة. فلقد كان ذاك العصر العصر الذي حاول فيه الكثيرون الخلاص من الدين في جميع الميادين، ما عدا ما يضمن منه تأمين الأغراض النفعية فيما يثبت صحة العلم الدنيوي ويؤمِّن الأخلاقية الاجتماعية.

وضع جون لوك، بالإضافة إلى كتابه الشهير الذي أسلفنا في الحديث عنه، كتاباً آخر بعنوان «معقولية المسيحية». ولوك وهو الرجل التقي وفقاً لأسلوب تقواه الخاص، يبدو أنه كتب مبحثه الشهير «مبحث في الفهم البشري» مدفوعاً برغبته في معرفة الحد الذي يمكن أن يبلغه يقيناً بأمور الدين. وخلال الزمن الذي كان يكتب فيه لوك، كانت إنكلترا تشهد انعطافاً عاماً عن المشاجرات على الأمور الدينية التافهة، وعن التعصب الطائفي وعنف مرحلة الثورة، وكانت الحماسة لأية قضية أو أمر لا تلقى قبولاً لدى الناس. إذ إن مطلب الناس الرئيسي كان يومذاك الاعتدال، وقد جاءت الثورة المعتدلة ثورة عام ١٦٨٨ م لتساند ذاك المطلب وترسخه في صدور الناس. ومع ذلك فإن الطبقات الحاكمة في إنكلترا خلال القرن الثامن عشر، لم تكن ترغب في تشجيع الإلحاد أو أية بدعة متطرفة تشذ عن الدين التقليدي، وذلك لسبب واحد، ألا وهو أن تلك الطبقات كانت تشعر بأن المسيحية دعامة أساسية للأخلاق، ولذلك فإنها سند بالغ القوة للمجتمع السياسي. وهكذا اعتبر الناس ما كتبه من بيار بايل من هولندا والمعروف بعدائه الشديد للمعتقدات التقليدية، «عن أن الملحد قد يكون أيضاً مواطناً صالحاً»، أقول اعتبر الناس مقولته تلك بمثابة فضيحة، ولم يتفق معه سوى القلة من الناس المحترمين. فالوقت كان يومذاك ناضجاً بالنسبة للاعتدال في القضايا الدينية، حيث كان بالإمكان إظهار المسيحية المسلوبة من التعصب، على أنها لا تزيد عن كونها عقلاً ثابتاً، أو حساً سليماً. وبهذا الموضوع وانسجاماً مع تيار الاعتدال، جاءت كتابات طائفة «المتسامحون» الأنكليكانية، وكذلك أبحاث أفلاطونيّي كمبردج الذين سبق لنا أن جئنا على ذكرهم، حيث إنهم كانوا يرغبون في التوسط بين الدين والعلم.

وابتداءً بعام ١٧٠٠ م وحتى عام ١٧٢٠ م، كان التلميذ اللامع والقائد من تلك المدرسة العالم الأنكليكاني والفيلسوف صموئيل كلارك. وكان «المتسامحون» المدافعون الأوائل عن التسامح، وكان مفكرهم البارز كاستليون (Castellion) يطالب بأن تختزل قواعد الإيمان إلى «قواعد قليلة وبسيطة»، وأن يكون فيها أقل ما يمكن من العقيدة (الدوغما) وأكثر ما يمكن من الأخلاق المسيحية، والأقل من الحماسة والمزيد من الأعمال الصالحة. وبذلك لم يعد المذهب الكلفيني يتفق مع أسلوب العصر بسبب مقالاته في التطرق، وربما لكونه ثورياً. كما أصبح المذهب الأرمينانوسي، برقّته وإرادته الحرة وموقفه الأخلاقي مذهباً شعبياً. أما المجموعة الانشقاقية من طوائف البرسبيترية والكويكر والمستقلين، فلقد فقدوا من شعبيتهم وخففوا من غلوائهم الدينية.

وهكذا فإن لوك لم يكن سوى واحد من المطالبين بمسيحية معقولة وأكثر اعتدالاً، أما الاضطهاد الديني فغدا من مخلفات التاريخ. وبانتهاء سريان مفعول قانون الترخيص عام ١٦٩٣ م، بدأت في إنكلترا حقبة حرية الصحافة، حيث استمرت طوال القرن الثامن عشر ولم تعطَّل إلاّ نادراً، ولكن عندما هبت عواصف الثورة الفرنسية لاقت الصحافة البريطانية المضايقات والتعطيل.

وفي عصر العقل، كان من المتوجب على المسيحية أن تتقدم للامتحان في جو من المناقشات الحرة. وكان مناصروها بمن فيهم جون لوك يعتقدون بأنها قادرة على اجتياز الامتحان بنجاح. وكان الاعتقاد بأن المسيحية لا تتعارض في أية من عقائدها مع العقل (علماً بأن ثمة أشياء فيها قد تكون ما وراء العقل غير المساند بالإلهام) هو الاعتقاد التقليدي، ولا شك أن الكلاميين في القرون الوسطى كانوا أيضاً يعتقدون بذلك. ولكن مصطلح العقل في القرن الثامن عشر كان يعني ضمناً العلم النيوتوني، أكثر مما كان يعني الفلسفة الأرسطوية. زد على ذلك أن البرهان المحبوب لدى الناس، كان يومذاك البرهان القائل بأن انتظام الطبيعة الظاهر بجلال قوانينها يقدم لنا الدليل القاطع على وجود خالق عاقل، زوَّد عمليات تلك القوانين بإطار ثابت.

وقد تحدث الناس يومذاك كثيراً عن اتفاق المسيحية والأخلاقية الطبيعية، وقد زعم لوك وصموئيل كلارك معاً، بأن الأخلاق الوضعية يمكن أن تكون علماً تنطبق سننه الأخلاقية على سنن الأخلاقية المسيحية انطباقاً يثير الإعجاب في النفوس. بينما كان اللورد شافستيري الكاتب المحبوب لدى الناس، يساند النظرية القائلة بوجود حس أخلاقي فطري في الإنسان، وأن ذاك الحس هو منبع الدين الطبيعي. ولكن العقل اكتسح أخيراً الأخلاقية الوضعية. فالناس لم يعودوا مستعدين للتسليم بمذهب أخلاقي استناداً إلى الأسفار المقدسة فقط، إذ إن أي مذهب في الأخلاق يجب أن يبرهن على أنه يستند إلى العقل، ومن الجائز لهم أن يزعموا، أو لا يزعموا باستناده إلى العقل وحده. وكانت المسيحية العقلية، وهذه مسيحية أرذثوكسية تماماً، تقول إن العقل يثبت الإلهام والوحي. لكنَّ الجريئين منهم كانوا يقترحون أن يحل العقل محل الوحي. وهكذا نرى أن المناظرة حول الأخلاق كانت تدور في ميداني العقل والكتاب المقدس. فالربوبيون المستمسكون باعتقادهم بأن العقل قادر على المعرفة بحقيقة الله وعلى معرفة المبادىء الأخلاقية، قد قاموا بشن هجوم مضاد على الأسفار المقدسة، حيث أظهروا تناقضاتها الذاتية وسخافاتها المنافية للعقل. ومن جميع المناظرات الحرة التي أثارها موضوع بحث الدين، كانت مناظرات المؤمنين بالكتاب المقدس، هي التي

وضعت الإنسان الورع في مركز حرج غاية الحرج. وذلك لأن نصوص الأسفار المقدسة، تتدفق بالغزير من المواضيع العسيرة على الفهم والمغلّفة بغيوم الشك والريبة.

وزبدة القول إن المطالبة بتقديم المسيحية إلى الامتحان أمام العقل، أطلق سلسلة من المناظرات والمنازعات التي مكّنت عدداً قليلاً من المسيحيين غير التقليديين، أو المناهضين للمسيحية، من خلق المصاعب وزرع العقبات في طريق المسيحيين الأرثوذكس.

وخلال المدة الزمنية الواقعة تقريباً بين عامي ١٦٩٠ م و ١٧٣٠ م، كانت ثمة نسبة مئوية لا بأس بها من الكتب الصادرة في إنكلترا، تتضمن فقط المناظرات حول موضوع الثالوث الأقدس (الأب والابن والروح القدس) والمذهب الربوبي، وذلك بالإضافة إلى قضايا متجانسة مع ذينك الموضوعين وواردة في الكتاب المقدس. أما فيما يتعلق بالموضوع الأول، فإن أولئك القائلين بأن الكتاب المقدس (و) أو العقل يقدم القليل من الدعم لعقيدة الثالوث الأقدس التقليدية، استطاعوا أن يجعلوا من مقولتهم تلك قضية قوية. وقد شقت تلك المناظرات حتى الطوائف الانشقاقية والكنائس الأنجليكانية. وبذلك وجّه المناهضون لعقيدة الثالوث الأقدس ضربة شديدة إلى المسيحية الأرثوذكسية، وذلك لأن الإيمان بالثالوث الأقدس كان أحد الأعمدة الرئيسية بالنسبة لجميع الكنائس الغربية التي تدين بالمسيحية التقليدية منذ مؤتمر نيقيا المسكوني الذي عقد في مطلع الحقبة المسيحية في عام ٣٢٥ م. والحق أن القلة فقط من المناهضين لعقيدة التثليث كانوا مناهضين للمسيحية. ولكن أولئك شقوا الطريق أمام الربوبيين، حيث كان البعض منهم دون شك مناهضاً للمسيحية.

ويقول المذهب الربوبي بأن العقل وحده، وبدون أن يكون في حاجة إلى وحي أو إلهام، قادر على قيادتنا إلى الفهم الصحيح للدين والأخلاق. ولهذا السبب ينبغي علينا أن نميز بين الربوبيين وبين أولئك كـ «لوك وكلارك وشفستبري» القائلين بأن المسيحية تتفق منطقياً مع العقل، ولم يعنوا أننا نستطيع أن نستغني عن الأولى (المسيحية) ونستخدم العقل فقط. ونحن لا نعترض إذا قيل إن المسيحيين العقلانيين قد مهدوا الطريق، دون قصد منهم، أمام الربوبيين والمناهضين للمسيحية والكافرين. ولكن ثمة فارقاً ضخماً، أغفله الناس إغفالاً مذهلاً طوال المناظرات التي عرفتها تلك الحركة، وأعني بهذا الفارق هو بين الاعتقاد بأن المسيحية دين معقول وبين الاعتقاد

بأن ليست ثمة ضرورة لها. فهذا الاعتقاد الأخير هو الذي يدعى بالمذهب الربوبي في القرن الثامن عشر.

ومن المعروف أن الربوبيين، بمن فيهم جون تولاند[٢٠] (Toland) وماثيو تندال (Tindal) وأنتوني كولنز (Collins) كانوا يبدون احترامهم للأخلاقية المسيحية ولمفهوم الدين المسيحي لله، لكنهم كانوا يسدِّدون سهامهم إلى وجوه العقيدة المسيحية ومطلاتها. فلقد كانوا يقولون إن هذا الدين الرقيق اللطيف ليس سوى الدين الطبيعي المتاح للعقل المحروم من العون، عقل جميع البشر. وإنه ليست ثمة ضرورة لوحي خاص بغية الزيادة في طاقاته، وأن الاعتقاد بمثل تلك الضرورة إنما هو أسطورة يهودية. فالعبرانية اللامعقولة والميتافيزيقا اليونانية قد أفسدتا الديانة المسيحية، حيث علقت بها الشوائب العديدة خلال قرون وقرون. ومن ثم كانوا يسترسلون قائلين: «أما المسيح فلقد كان معلماً أخلاقياً رائعاً وممتازاً، وقد دعا إلى المبادىء الأخلاقية ذاتها والموجودة في الكونفوشيوسية والإسلام والرواقية وفي جميع مذاهب العالم الكبرى، وأن تلك المذاهب جميعها متشابهة، والسبب في ذلك يعود إلى كون جميع البشر يتمتعون بالملكات العقلية ذاتها، أو لربما بالحس الأخلاقي الفطري نفسه. (ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أن الربوبيين لم يكونوا جميعاً متفقين على التفاصيل). وكان الربوبيون يعتقدون كما قال عنوان أحد كتبهم، بأن المسيحية هي «إعادة نشر دين الطبيعة» وإنها «قديمة قدم الخليقة». وهكذا يبدو لهم المسيح مزيجاً من العالم النيوتني ومن الفيلسوف الشعبي، وقد استمد تعاليمه الأخلاقية من العقل وحده.

وقد افترض شافتسبري وفرنسيس هاتشيسون (Hutcheson)، وهذا أستاذ جامعة اسكتلندي، حساً أخلاقياً مرتبطاً ذهنياً بالحس الجمالي، ومع أن ذاك الحس الأخلاقي ليس بالحس الفطري، غير أننا نستطيع اكتسابه تدريجياً من الميول الأساسية في الطبيعة البشرية، وهو الذي يقودنا إلى الخير وإلى الخلاص. لقد كان شافتسبري وهاتشيسون مهتمين يومذاك بدحض مقولة هوبس بأن الإنسان هو في جوهره أناني، علماً بأنهما لم ينكرا وجود المصلحة الذاتية.

كان شافتسبري كاتباً لامعاً وأنيقاً في أسلوبه، وكان الناس شديدي الإعجاب بمقالاته، وقد أسهم بغير القليل في رسم صورة الفرد الإنكليزي المثقف والجنتلمان العريق تأصيلاً ومحتداً.

لكن برنارد دي مانديفل[١٠] (De Mandeville) صدم الناس صدمة عنيفة في كتابه المعروف بعنوان «أسطورة النحل» حيث قال: «إن الأنانية تفضي إلى خير المجتمع

ورفاهه. وإن الرذائل الشخصية هي فضائل عامة، وإن حياة الترف مثلاً تحافظ على دوران عجلة الاقتصاد. وإن الحكام الحكماء يحكمون بتسخيرهم الغرائز الأشد حقارة». وقد سخر مانديفل من إنسان شافتسبري الطيب والفاعل للخير، السخرية اللئيمة المزعجة لكنها المنعشة. والحق أن تلك المناظرة في الأخلاق، والتي تفرعت إلى مناظرات في مواضيع أخرى، كانت فرعاً من بحث الربوبيين عن مستويات أخلاقية مستقلة عن الأسباب الديني، وذات جذور في «الطبيعة» أو في العقل.

وبينما قنع لوك بترك موضوع الأخلاق للكتاب المقدس، إلا أن الأخلاقيين الإنكليز لم يحذوا حذو لوك. فالعقل الذي كان يقف عند حدود معينة ولا يتجاوزها، اقتحم ميدان الأخلاق بخطوات حرة وثابتة، الأمر الذي أثار قلق المحافظين. فهل يستطيع المرء أن يكتشف قانوناً للسلوك بواسطة العقل المحروم من العون، بحيث يكون قانوناً معصوماً عن الخطأ، لأنه واضح غاية الوضوح في الطبيعة؟

كانت مناظرات الربوبيين ومواقفهم تطفح بسخافات كثيرة منافية للعقل، ولذلك فإنهم عجزوا تماماً عن استقطاب العقول الإنكليزية الممتازة حولهم. وقد قام مولتون (Mouleton)، وكذلك ديفيد هيوم في منتصف القرن ليبرهنا على أن آراء الربوبيين ونظرياتهم عاجزة تماماً عن تقديم أي إسناد للفكرة القائلة بوجود أخلاقية طبيعية، أو دين طبيعي أحدي ومنار يدركه جميع الناس، وحتى المتوحشون منهم، من خلال مواهب العقل. ومن ثم جاء المطران جوزيف بتلر ليدلل في كتابه الشهير بعنوان «القياس التمثيلي[٥] (Analogy) للدين الطبيعي والموحى به للطبيعة دستوراً ومساراً» (١٧٣٦ م)، على أن الإنسان لا يعثر في الطبيعة على مبادىء أخلاقية واضحة، وأن للربوبيين ومختلف نقاد الدين الأرثوذكسي، بمفهوم سلبي، آثار من خراب وتخريب شديدين. وقد أثمرت تلك المنازعات بمئات من الكتب التي ألقت بظلال من الشك على صحة المسيحية، وقد وجد الناس وهم يراقبون الخلافات الشديدة بين المثقفين، أن من الأفضل لهم أن يتجاهلوا اللاهوت. والحق أن الربوبيين كانوا دعاةً أذكياء، لكنهم فشلوا في تثبيت مذهبهم الوضعي، ومع ذلك نجحوا تماماً فيما قد يكون قصدهم الرئيسي، لقد نجحوا في إحراج الدين المسيحي وفي تشويه سمعته.

عبر المذهب الربوبي القنال الإنكليزي إلى القارة الأوروبية. وأصبح أوسع شهرة نتيجة لقصائد فولتير القصيرة وحكمه الساخرة. ومع أن عصر التنوير الإنكليزي تابع مسيرته مع شخصيات طاغية كـ «بيركلي وهيوم وآدم سميث» غير أن حركة العقل التنويرية تلك، بلغت ذروتها من النجاح والشهرة في فرنسا. وينبغي لنا ألا ننسى مقدار

ما جناه مونتيسكيو وفولتير من ثمار عصر التنوير الإنكليزي. فكلاهما كانا إنكليزيي الميول، ومؤمنين بمذهبي نيوتن ولوك. وكان فولتير يدين مباشرة بدين باهظ للربوبيين الإنكليز. وكان أحدهم ممن التقى بهم فولتير، وهو الكاتب الربوبي واليعقوبي المنفي اللورد بولنجبروك (Bolingbroke). زد على ذلك أن الطبقة المثقفة الألمانية (ولا سيما ليسنغ)، كانت تتطلع إلى إنكلترا بوصفها منبعاً «للتنوير». أما في فرنسا وخاصة فيما يتعلق بالمذهب الربوبي، فلقد كانت لها طقوس وماضٍ من ذاك النوع أيضاً. فالتفكير الحر في فرنسا جاء بعد مونتين وديكارت. وقد وجد صديق ديكارت الكاهن مرسين (Mersenne) نفسه ملزماً بكتابة مبحث عُرف بعنوان «كفر الربوبيين والملحدين وفجرة هذا العصر». زد على ذلك أن الأب (الكاهن) سيمون وسبينوزا كانا رائدين من رواد الدراسات النقدية، كما وأن مؤلفات فونتينللي قد لفتت إليها الأنظار. وقد اكتشف فولتير مرعوباً، وهو لما يزل شاباً، الفلسفة الأبيقورية التي وضعها ودعا إليها ومارسها في باريس، الراهب «الفاجر» دي شوليي (Abbe'De Chavlieu).

ولكن ليس بالكثير من تلك المؤلفات والكتابات قدِّر له أن يرى النور أو ينتشر بحرية بين الناس. ففي إنكلترا وحدها كان الفكر والنشر في مطلع القرن يتمتعان بالحرية. وكان المرء في إنكلترا يستطيع أن يقرأ الكثير من المقالات والكتب التي تهاجم بجرأة صحة الكتاب المقدس ومصداقيته وخلوِّه من التناقض وحتى أخلاقيته. ومع أن تلك الهجمات لم توفر الكثيرين من الناس من سخريتها والتهجم عليهم، وإثارة الفضائح حولهم، لكنها لم تُمنع بتاتاً. فالربوبيون الإنكليز قد فتحوا الباب لقرن لامثيل له في جرأته، حيث استجوبت كل عقيدة وكل نظرية وكل رأي موروث. ولقد تساءل يومذاك أحد الناس قائلاً إذا كان الله بنفسه يُقدَّم إلى المحاكمة، فلم يعد ثمة شيء مقدس أو ثمة قداسة.

وفي الثلاثينات من القرن الثامن عشر شهدت إنكلترا ردة فعل جزئية ضد الموجة المناهضة للمسيحية، والتي ألحقت طوال العشرينات الضرر بالمسيحية الأرثوذكسية، وذلك خلال المناقشات التي دارت بين الربوبيين وبين المؤمنين بعقيدة التثليث. وكان المطران بيركلي الذي كتب مهاجماً «الفلاسفة التافهين» أو الملحدين الأقزام، كان أبرز مظاهر ردة الفعل تلك. وكذلك أيضاً كانت حال المطران بتلر. وكان أيضاً من البارزين في الرد على أعداء المسيحية، المتصوف التقي (Pietistic) وليم لو (Law)، وهذا كاتب لامع وقوي الحجة والأسلوب، وقد دفعت به تلك السلسلة الطويلة من المناظرات والنزاعات إلى التخلي عن المعقولية في الدين. ويستوي مع «لوك» في هذا الموضوع،

جون وسلي، ولربما أن وسلي هذا كان أعظم مسيحي في القرن الثامن عشر، وهو مؤسس الحركة الإنجيلية في إنكلترا. والحق أن مواعظ وسلي الجبارة الموجهة إلى الطبقة الدنيا قد صدمت بانفعاليتها الصريحة معظم الإنكليز المحترمين، سواء أكانوا من حزب التوري أو حزب الهويج، أو من الكنيسة التقليدية أو كنيسة العامة. فالمذهب المثيودي الذي تزعمه وسلي كان مذهبا سيء السمعة، ولم يتبعه سوى القلة من الفقراء والبائسين، وبقي على حاله تلك لمدة طويلة من الزمن. ولقد كان بالغ الأهمية بالنسبة للمستقبل، لكنه أثار غضب كل موهبة من مواهب عصر العقل. فالطبقتان العليا والوسطى من الشعب الإنكليزي في إنكلترا الأوغسطية لم تكن ترغبان في الإلحاد ولا في المذهب الربوبي، ومع ذلك كانتا ترثيان لكل حماسة دينية، وتتعشَّقان مذهباً أنكليكانياً يكون مسلوب الحيوية، أو بيوروتانياً أحدياً لا يطالبهم إلا بالفضائل البرجوازية المألوفة. وقد لاحظ أحدهم أن مذهب التوحيد (المنكر لعقيدة التثليث) كان السرير لمسيحية تحتضر. وقد اعتقد وسلي والإنجيلون من بعده وكذلك جوناثان إدواردز في مستعمرات بريطانيا الأميركية، بأن تلك حال مذهب التوحيد ودوره. لقد كانا يخشيان أن يجعلوا من المسيحية عقيدة دنيوية، وأن يختزلوها إلى قانون للأخلاق. فالمثقفون بدأوا يومذاك ينكرون صحة أساطير الكتاب المقدس. ولا خلاف أن وسلي وإدواردز كانا أضعف من أن يصمدا أمام تيار الانحلال الذي كان يستمد قواه من الرخاء والرضاء عن الذات، وكذلك من المعرفة بنظريات جديدة.

ولقد اتخذ المذهب الربوبي في فرنسا انعطافاً أشد من الانعطاف الذي اتخذه في بريطانيا الراضية عن نفسها، والمحكومة من قبل حزب الهويج. فالإكليروس الفرنسي كان جزءاً من الطبقة الحاكمة ذات الامتيازات الواسعة، وكان يتمتع بقوة اقتصادية هائلة ويحتكر التعليم وذا نفوذ شديد في السياسة، ولذلك فمن البديهي أن يكون أشد رجعية من الإكليروس البريطاني. بينما أن الكنيسة الإنكليزية المعتمدة سياسة الحل الوسط، انحنت أمام عواصف المذهب الربوبي، علماً بأن الإكليروس الفرنسي لم يطأطىء الرأس أمامها، فالمجتمع الفرنسي لم يكن مستعداً ليتساهل في أمور الدين، وكان يحارب «الفجرة» بضراوة لا ترحم. وقد كانت المناظرات الدينية خلال عصر التنوير الممتد بين عامي ١٧٣٠ م و ١٧٦٠ م، أشد قسوةً في فرنسا منها في بريطانيا. وقد بقي المذهب الربوبي حياً في فولتير وديدرو، وأصبح جزءاً متكاملاً من حركة «الفلاسفة» العظام في فرنسا.

صباه، وأن تعريفه الوارد في القاموس الفلسفي «إعلان الإيمان للربوبي» يعتبر خلاصة للمذهب الربوبي. (ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أن فولتير كان يفضل استعمال مصطلح موحِّد على مصطلح ربوبي، مع أن لكلاهما المعنى الواحد ذاته). فالله موجود وأنه إله بعيد، ولربما لا يشغل نفسه مباشرة في شؤون الإنسان. ويسترسل الربوبي: «قائلاً ولكن من الخير للناس أن يؤمنوا، على الأقل، بأن الله يثيب الفضيلة ويعاقب الرذيلة. وإن ثمة ديناً عاماً وأصيلاً وبديئياً وبسيطاً ومعقولاً، كما أن جميع الأديان تنبع من المنبع الواحد ذاته. وإن سقراط ومحمد وكونفشيوس والمسيح كانوا في قرارة أنفسهم يؤمنون بالدين الواحد ذاته، ألا وهو دين الطبيعة، وهذا الدين منقوش في كل قلب. ويجوز لنا أن نختزل أوامره إلى الأمرين التاليين اعبد الله وكن عادلاً. وإن الكهنة والميتافيزيقيين الظلاميين قد أفسدوا رسالة المسيح البسيطة حيث أصبحت غير مفهومة، ومن ثم اضطهدوا الناس استناداً إلى لغو باطل وكلام خالٍ من كل معنى». ويستطرد الربوبيون قائلين: «ونحن عندما نطيح بأولئك المرشدين الكاذبين المضللين، فآنذاك سيسود التسامح. وليست ثمة ضرورة للإكليروس. وإن الناس بإرشاد الفلاسفة سيعبدون الله بصورة منتظمة. وستقوم الكنيسة الربوبية المصلحة بتطوير المواطنية الخيرة وتدعيم المحبة الأخوية». تلك هي خلاصة فلسفة فلاسفة القرن الثامن عشر، الذين اعتقدوا بأن فجراً جديداً بدأ يشرق على الجنس البشري، وأن نوره هو «الحس السليم» والحقيقة البسيطة الواضحة.

وهنا ينبغي أن نشدد على الصلابة المتجلية في إيمان معظم الناس بالله، وعلى سخريتهم من الكنيسة التقليدية واحتقارهم لها.

وشهد القرن الثامن عشر فيما بعد عدداً من الملحدين، ولكن إلحاد هؤلاء نادراً ما كان نموذجياً. ولقد جاء الفيلسوف الفرنسي والعالم والموسوعي ديلامبرت[٩] (Dialembert) ليحلم كديكارت بالعثور على قانون واحد أحد للطبيعة يخضع جميع الظاهرات للنظام. وقد اعتقد ديلامبرت أن مثل هذا القانون سيكون البرهان النهائي والماجد على وجود الله، والشاهد على عظمته وحكمته.

ولا خلاف أن الإلحاد يفضي إلى اليأس، أو أنه ثمرة من ثماره. ولكن عصر التنوير كان عصراً متفائلاً. ولم تكن ثمة روابط من أي نوع تربط إلهه بالأساطير القديمة وغير الجديرة به كما كانوا يقولون. وإن كون الله إلهاً لعلماء الفيزياء والرياضيات يضفي عليه، في أعينهم، أهمية أكبر بكثير مما تضفيه عليه الأساطير الدينية.

ويبدو لنا أنه من المفيد أن نكرر القول إن أشد التناقضات إذهالاً التي وقع فيها

المذهب الربوبي، والتي ربما كانت بمثابة الخازوق الذي أُعدم عليه ذاك المذهب، تتمثل فيما هو مضمر في المذهب العقلي المتطرف والذي أفضى به إلى تأكيد الدين «الطبيعي»، ومع ذلك إنكارهم على معظم الناس قدرتهم على فهمه. لقد سبق سبينوزا فولتير في هذا الأمر، حينما قال: «إن الشعب بجماهيره غير عقلاني، ولذلك يجب أن يقاد بعواطفه أو انفعالاته، الأمر الذي يجعله في حاجة إلى الدين». ولكن هذا القول لا ينطبق على الفيلسوف كما يبدو.

لقد زعم الربوبيون بوجود نور العقل داخل جميع البشر، وهذا النور يمكِّنهم من إدراك جميع الحقائق الدينية الضرورية دون أن يكونوا في حاجة إلى دعم من وحي، أو إلى إلهام. ولكنهم قالوا من ناحية أخرى، إن معظم الناس، ما عدا القلة النيرة منهم، يفتقرون إلى القدرة على فهم تلك الحقائق. ولكي يزيلوا التناقض السالف الذكر، زعموا بأن مؤامرة إكليريكية أفسدت الجنس البشري، كي تبقيه مقيَّداً في الأغلال. ولكننا نسمعهم يعترفون بين حين وآخر، بأن الكثيرين من الناس ينبغي أن يقادوا بآمالهم ومخاوفهم اللامعقولة، لا بعقولهم. ومن ثم يقولون، كما قال بنيامين فرانكلين، إنه من الحكمة أن نخفي عن الناس بطلان إيمانهم. ولربما تقوم المسيحية فتقدم إلينا بشكل مجازي الحقائق ذاتها التي يكسوها الفيلسوف بقماش العقل ـ وإن مسيحية صحيحة ستقوم بذلك تأكيداً ـ وهكذا تغدو أداة عظمى للخير. لقد قال فرانكلين: «إن المسيحية قد لا تكون صحيحة الصحة الصارمة، لكنها تأكيداً نافعة لا بل جزيلة الفائدة، بينما أن مذهباً ربوبياً قد يكون صحيحاً لكنه لن يكون ذا نفع أو فائدة.» وهناك قول بأن فولتير سلك الطريق الذي نصح به فرانكلين. وعلى كل حال فإن الربوبيين تعقَّلوا طريقهم بصمت وانتهوا إلى العودة إلى معكسر الأرثوذكسية.

فولتير ومونتيسكيو

يتوجَّب علينا أن نعود إلى وصف عصر الفكر العظيم، الذي عاشته فرنسا خلال حقبة الفلاسفة، حقبة فولتير ومونتيسكيو وروسو. فوفاة لويس الرابع عشر في عام ١٧١٥ م، أثارت شعوراً في فرنسا بنهاية حقبة تاريخية وبالتحرر من ربقة سلطة وقور. أما الصالونات ورجال الآداب اللامعون الذين فتحت لهم الطبقة العليا من المجتمع أبواب بيوتها، ووفَّرت لهم فرص الاختلاط بالأرستقراطيين، كانوا جزءاً من ميراث وتراث القرن السابع عشر. ولكن في ذاك القرن، كانت ثمة نغمة أخف صوتاً تتسلل إلى رحاب المجتمع، ولكنها كانت نغمة أشد في روحها النقدية.

وقد جاء الكتاب المريع، والمفعم بالنشاط والحيوية، الذي أصدره البارون دي لا بريدة (De La BreDe) الشهير باسم مونتيسكيو، كظاهرة من بين الظاهرات الأولى للروح الجديدة. فذاك الكتاب المعروف بعنوان «الرسائل الباريسية»، جرى طبعه في هولندا التي كانت البلد المناسب لإصدار الكتب البالغة الخطورة بالنسبة للنظام الفرنسي، ولذلك لم تكن ثمة وسيلة إلا تهريبه عبر الحدود إلى فرنسا. والحق أن الكتاب السالف الذكر، والذي صدر في عام ١٧٢١ م، كان من أنجح الكتب الأدبية في التاريخ، إذ إنه ركَّز على الاهتمام الأوروبي الجديد بأقطار الشرق الأوسط. فقرابة نهاية القرن السابع عشر تجدد اهتمام أوروبا بالصين وبالبلاد الإسلامية، ويعود السبب في ذلك إلى ما كتبه الرحَّالون عن رحلاتهم في تلك الأقطار وإلى ترجمات بعض مؤلفاتها الأدبية. (ونحن نرى أن الاكتشاف الربوبي للدين الطبيعي الشامل والمزعوم يدين بشيء من فضل لثرثرات المعرفة السطحية بمذهب كونفوشيوس ودين محمد اللذين كانا يومذاك قد بلغا لتوهما المسامع الأوروبية).

ويبدو لنا أن ذاك النبيل الجسكوني (مونتسكيو)، يدين في كتابه «الرسائل الباريسية» بفضل واسع لكتاب الأديب الإيطالي جيوفاني ماراناس (Maranas)، ذاك الكتاب المعروف بعنوان «رسائل جاسوس تركي» والذي صدر قبل كتاب مونتيسكيو بسبعة وثلاثين عاماً.

كُتب على عصر التنوير أن يكون عصر السخرية والهجاء، فقد برز إلى ميدان الأدب، جوناثان سويفت (Swift) الناقد الإيرلندي الساخر من المجتمع، الذي اتخذ المكان اللائق بكتابه الشهير «رحلات جليفر» الذي صدر بعد كتاب مونتيسكيو بخمس سنوات.

ويروي مونتيسكيو في كتابه «رسائل باريسية» قصة مواطنين باريسيين يقومان برحلات في أوروبا، ويتبادلان رسائل تتحدث عن العادات الأوروبية الغريبة، ويقارنان بينها وبين العادات السائدة في فرنسا.

ولا شك أن الشعبية الواسعة التي لاقاها ذاك الكتاب تعود إلى وضعه لمواضيع جذابة كموضوع ثقافة النساء (الحريم)، ولكن تلك الرسائل الباريسية تحتوي أيضاً على نقد جدي للمجتمعات الأوروبية. وكانت أيضاً تتضمن نقداً جزئياً لملوك أوروبا الأحياء منهم، والذين توفوا حديثاً كـ «لويس الرابع عشر»، وكان بإمكان القارىء التعرف على شخصيات تلك الرسائل. كما كانت تشتمل أيضاً على ملاحظات سياسية عامة تدل على اهتمام مونتيسكيو بـ «هوبس ولوك» والعقد الاجتماعي. ولم تخل من

أفكار شديدة المناهضة للإكليروس، الأمر الذي أبداه مونتيسكيو طوال حياته، والذي كان أنموذجاً لمزاج عصر التنوير. فالرهبان هم الدراويش في كتابه والبابا هو الساحر، والطقوس الدينية هي الأساطير والخرافات. ولكن مونتيسكيو يخلص إلى الاستنتاج أن القاعدة الأخلاقية تقضي بأن الحياة الخيِّرة فقط هي الهدف، وأن قيمة جميع الأديان تقدَّر بصلاحها لتوجيه تلك الحياة. فالنزاعات اللاهوتية سخيفة ومنافية للعقل، والتسامح هو وحده كواحدة العقل والمعقول. وقد احتوت الرسائل الباريسية على الكثير من المذهب الربوبي، بالإضافة إلى اهتمامها الشديد بدراسة مقارنة بين الحضارات وبحث في المؤسسات السياسية، الأمر الذي انتهى أخيراً بمونتيسكيو، وأدَّى بعد أكثر من خمس وعشرين سنة، إلى تأليف كتاب أعظم بكثير من ذاك، وأعني به كتاب «روح الشرائع».

والحق أن كتاب «الرسائل الباريسية» كان بمثابة وميض عصر التنوير الفرنسي، ذاك العصر الفطين الساخر الجدي النقدي والمُعارك، والذي كان مونتيسكيو أحد قادته الخالدين.

جاء فولتير العظيم، وانطلق إلى ميدان الأدب في الأيام الأولى من عهد لويس الخامس عشر، ليتفوق على مونتيسكيو شهرة ووفرة إنتاج وتألقاً. لقد كان فولتير الشاب حلو الدعابة ومحدثاً بارعاً ورجلاً اجتماعياً، وذا أسلوب فاتن، بحيث أمسى معه معشوق المجتمع الباريسي، ولم يكن يبلغ العشرين من عمره حتى أصبح كاتباً مسرحياً بارعاً، وبدا للجميع أن هذا العالم لا يزيد عن غيره ملكة يملكها فولتير الشاب، وذلك على الرغم من المآزق الغرامية والسياسية التي تورط فيها. وفي عام ١٧٢٦ م هاجر إلى إنكلترا، نتيجة لمنازعة نشبت بينه وبين الشفاليه روهان شابوت (Rohan- Chabot)، بسبب تنافسهما على قلب ممثلة. وكان فولتير (أو آرو، وهذا هو اسمه الحقيقي) يومذاك في الثانية والثلاثين من العمر. واستناداً إلى أقوال شتى، فإن زيارة فولتير لإنكلترا التي استمرت ثلاثة أعوام قد غيَّرت حياته. فلقد كان قبل تلك الزيارة يفتقر إلى الهدف الفكري الجدي، الذي عثر عليه في إنكلترا. وبينما كان فولتير يجد في الطعام الإنكليزي وفي طقس إنكلترا ومجتمعها، أموراً قابضة للصدر حين مقارنتها بالفرنسية، تأثر أشد التأثر بالحرية الإنكليزية التي تجلَّت بأجمل صورها في مناظرات الربوبيين، لكن تأثره بتعاليم نيوتن وجون لوك كان أشد من ذاك.

وقد سبق لفولتير قبل سفره على إنكلترا والتعرف إلى أحوالها، أن أشاعت قصائده الساخرة وطرائفه الذكية المرح في صدور المجتمع الباريسي، ولكن فولتير لم

يكن يفتقر كلياً إلى الجد. وقد التقى بالفكر الإنكليزي من خلال شخص رجل الدولة المنفي، اللورد بولنجبروك، وكان ذلك في عام ١٧١٩ م.

تلقى فولتير تعليماً ممتازاً على أيدي اليسوعيين واستمر إعجابه بهم طويلاً. وقد قرأ كتب بايل، وعاشر أولئك «الفجرة» من الفرنسيين الذين كانوا يسخرون بالسر من المسيحية. وقد صدر أول مبحث له في عام ١٧١٣ م حيث تناول مبحثه ذاك قضية الشر. وكانت أولى مسرحياته الهامة مسرحية مأساة معروفة بعنوان «أوديب»، حيث عرضت فكرة جدية لا بل استفزازية، ألا وهي هجومه الشديد على الإلٰه المتجهم المنتقم، إلٰه الكلفينية واليانسنية.

وعلى الرغم من ذلك، فإن اغترابه إلى بريطانيا قد طبع حياته بطابع مميز. إذ ما كاد يعود إلى فرنسا حتى بدأ يعالج المواضيع الجدية، وانطلق يبشر بمذهبي لوك ونيوتن. والحق أن فولتير لم يكن المبشر الوحيد في هذا الميدان. فمنافسه في حب العلم، الفيلسوف الفرنسي موبرتوي (Maupertuis) كرَّس نفسه للتبشير بالقضية ذاتها، ولذلك فإذا كانت السيدات المثقفات والمؤمنات بمذهب نيوتن يتسارعن إلى دحض الديكارتية، فإن الفضل في ذلك يعود إلى حد ما، إلى ذينك الفيلسوفين المفطورين على المغامرات الغرامية.

تحوَّل فولتير إلى دراسة الرياضيات والكتابات الفلسفية واستقر به المقام في بلدة كيري (Cirey) حيث ساكن محظيته المركيزة دي شاتليت (Du Chatlet) التي كانت تتمتع بمواهب فكرية لامعة، الأمر الذي جعلهما يعملان معاً. وقد أصبح فولتير موفور الثروة وبالغ الثراء. فإضافة إلى مواهبه العقلية، كان يتمتع بموهبة جمع المال، حيث كان يستثمره بذكاء ويجني دائماً الفوائد ولم يتعرض أبداً للخسارة. ولكن فولتير كان جواداً كريماً، إذ كان يفيض عطاياه على أصدقائه، وحتى على أشخاص لا يعرفهم لكنه سمع بالضائقات التي نزلت بهم. وقد وفَّرت له ثروته في بلدة كيري عيشاً مترفاً. ومن تلك البلدة، كان بواسطة عملائه يدير عملياته التجارية والمالية الواسعة. لكن التجارة والمال لم يصرفاه عن المطالعة والكتابة.

وجاء انعطاف فولتير إلى الحياة الفلسفية المتمثِّل بنشر «رسائله الفلسفية» في عام ١٧٣٣ م - ١٧٣٤ م بمثابة تدشين رسمي لانطلاق عصر التنوير. ففي عام ١٧٣٦ م عادت البعثات من بيرو ومن لابلاند (وقد ترأس هذه البعثة موبرتوي) حاملة معها البرهان على صحة نظرية نيوتن في كون الأرض منسطحة عند قطبيها، الأمر الذي كانت تنفية الديكارتية. وقد علَّق فولتير على ذلك بسخريته المعهودة، إذ قال: «إن

الدليل الذي جاءت به البعثات، جعل الأرض والديكارتية منسطحتين معاً». وينبغي ألا نفهم من هذا أن معركة نيوتن ضد ديكارت قد انتهت. أما أعداء فولتير وكان عددهم كبيراً، فلقد سخروا منه بسبب كتابه المعروف بعنوان «عناصر فلسفة نيوتن معروضة عرضاً شعبياً». وقد اعترضت المصاعب طريق نشره، وهذا مما جعله يعلّق قائلاً: «يبدو أن الإنسان في فرنسا كي يكون مواطناً صالحاً، ينبغي عليه أن يكون مؤمناً بدوامات ديكارت». والحق أن السيدة دي شاتيليت، التي يظن المرء بأن إعجاب فولتير بموهبتها الرياضية لا يقل عن إعجابه بمفاتنها الجسدية، هي التي احتكرت هذه المنطقة من ميدان الفكر في بلدة كيري، حيث إنها نشرت فيما بعد شرحاً أفضل من شرح فولتير لنظرية نيوتن، علماً بأنها كانت منجذبة إلى لايبنتز، الأمر الذي لم يكن فولتير يتفق معها عليه.

وفي سنة ١٧٣٦ م بدأ فولتير يتبادل الرسائل مع الملك فريدريك الكبير، ملك بروسيا. وهذا طابع عظيم ومميز لعصر التنوير، حيث بدأت حقبة الفلاسفة وأصدقائهم من الملوك المراد لهم أن يكونوا فلاسفة.

بينما كانت علوم نيوتن وفلسفة لوك تمثل قضية عزيزة على قلوب الفلاسفة، فإن فولتير لم ينس أن يمزج تلك القضية بشيء من نقد اجتماعي، أشد قسوة وصراحة من التلميحات والغمزات المقنَّعة والواردة في كتاب مونتيسكيو «الرسائل الباريسية»، ف «الرسائل الفلسفية» لفوليتر اغتنمت كل فرصة لتظهر التناقض القائم بين فرنسا وإنكلترا التي أنجبت نيوتن ولوك، ولكنها أنجبت قبل وفوق كل شيء الحرية، حيث ينتصب المواطن الإنكليزي الحر والنافع والفاضل نقيضاً للأرستقراطية الفرنسية الكسولة والغارقة في اللذائذ.

وإن فولتير الذي نادراً ما كان قادراً على كبح جماح قلمه، أثار في كتابه ذاك غضب الفرنسيين، مما اضطره إلى الانسحاب إلى منطقة نائية. وهنا علينا أن نلاحظ الرفق في معاقبته. فنقاد الحكومة والمجتمع الفرنسيين في القرن الثامن عشر، لم يكونوا يلاقون اضطهاداً لا يرحم، بل كان كل ما يخشونه أن يصار إلى نفيهم في منزل ريفي بعيد عن باريس. وبينما كان فوليتر في منفاه بسبب رسائله الفلسفية، اغتنم الفرصة لزيارة القيادة العامة لجيش الدوق برويك (Berwick) الواقعة على حدود فرنسا الشرقية حيث كانت حرب صغيرة تدور رحاها (فحروب القرن الثامن عشر لم تكن لتعطل اللياقات أو لتمنع المجاملات). وقد تعودت السلطة حتى حين زجها بالمؤلفين في سجن الباستيل، الذي سبق له أن استضاف فولتير ذات مرة، أن توفر لهم مكاناً

مريحاً لا بل فخماً، بوصفهم ضيوفاً على الملك، الأمر الذي جعل أحد المؤرخين الفرنسيين يصف السجن بأنه سجن استثنائي، حيث يسجن فيه المرء بدون محاكمة، وحيث يستطيع أن يؤلف كتباً تهز أركان النظام الاجتماعي. ومع أن فولتير لم يكف عن نقد الحكومة الفرنسية وتوبيخه لها على تخلفها عن بريطانيا في السماح بممارسة الحريات العامة، غير أن سلطات القرن الثامن عشر لم تكن ترغب في اضطهاد الأدباء ورجال الفكر، وكانت تكتفي في معاقبتهم ببعض الإزعاج. ومع ذلك فإن حكومة العهد البائد، بما اقترفته من أعمال غبية وشريرة، بقيادة ذاك الملك الكسول الضعيف العقل لويس الخامس عشر، بقيت محطاً لانتقادات فولتير اللاذعة.

بلغ فولتير في عام ١٧٥٠ م منتصف عمره، ومع ذلك كان أمام مستقبله الأسطوري العديد من سنوات العمل والإنتاج. وكان بعض مؤلفاته الكبرى، بالإضافة إلى حملاته الصليبية للدفاع عن قضية كالا (Calas) لا تزال بانتظاره. ففولتير لم يكن أبداً ليكسل ولا لعلمه أن يهدأ. وكان فولتير يومذاك قد أصبح عضواً في الأكاديمية الفرنسية والمؤرخ الرسمي للملك، وقد خصِّص له منزلاً في البلاط إذا رغب في سكناه (وطبعاً لم يرغب). وكان بين حين وآخر يكيل المديح للملك. وأمسى مؤسسة عالمية، حيث كانت مسرحياته، على الرغم من أنها عادية، تنفذ من المكاتب فور نشرها. وقد منحه البابا بنديكت الرابع عشر وساماً. فبنديكت كان صديقاً لفولتير، وكان هو نفسه شيئاً من فيلسوف. ولقد استحصل على مذكرات قبض وسجن مفتوحة (Lettres Decachet) بغية إسكات أعدائه، الأمر الذي قد لا يصدقه الناس. واستمر في تبادل رسائل المجاملة مع الملك فريدريك الكبير، وبدأ يراسل أيضاً امبراطورة روسيا. وكان الناس يتندرون بمشاجراته الدائمة ودسائسه وغرامياته.

وفي عام ١٧٤٩ م، أي بعد وفاة السيدة شاتليت محظيته وزميلته في المذهب النيوتوني، انتقل فولتير ليمضي فترة من الزمن في بلاط فريدريك الكبير في بوتسدام. ولكن سرعان ما اختلف معه. ففريدريك الكبير لم يكن غير مشابه له في تفجر العبقرية والجدل. وأخيراً استقر به المقام في بلدة «فرنيي» السويسرية قرب الليصقة بالحدود الفرنسية، حيث ساكن قريبته التي قامت أيضاً بدور المحظية. وفي «فرنيي» أمضى تقريباً بقية عمره.

لم يتوقف فولتير عن التأليف والكتابة طوال حياته، وكان التجسيد الحي لحركة التنوير. ولم تقلّل قضية «كالا» الشهيرة من دوره الرئيسي في تلك الحركة، والتي

النظام الملكي الإقطاعي فإن مبدأه هو الشرف، وأخيراً فإن مبدأ النظام الاستبدادي هو الخوف.

ولننتقل إلى مقطع آخر من الكتاب هو أوسع شهرة من ذاك الجزء. وأعني بهذا موضوع تأثير المناخ والجغرافيا في المؤسسات السياسية. ومع أن هيبوكراتيس من القدماء وبودين من الحديثين، قد حدسوا في تأثير المناخ، غير أن مونتيسكيو يبحث في هذا الموضوع بدقة فريدة من نوعها. ولكن استنتاجاته محاطة بالشكوك، ولا سيما حينما يقول بأن شعوب الشمال أشجع من شعوب الجنوب، وأن الشرقيين كسالى فكرياً، وأن الشبق الجنسي في شعوب المناطق الحارة أشد منه في المناطق الأقل حرارة. وأنه استمع إلى الأوبرا في إيطاليا وفي إنكلترا، ووجد أن الموسيقى الإيطالية أشد حيوية من الموسيقى الإنكليزية، وأن السبب في ذلك يعود إلى المناخ.

لا شك أن تلك الاستنتاجات ساذجة، إن لم نقل سخيفة. لكنها مع ذلك تعكس فضولاً ينبض بالفاعلية والحياة ويبحث من علل الاختلاف الحضاري بين الشعوب، الأمر الذي لا بد أن يكون موضوع نقاش أو جدل. والحق أن آراءه لم تكن ثابتة تماماً ولا خالية من التناقض الذاتي، وهكذا نراه يترنّح بين العلل الفيزيائية والعلل الأخلاقية وراء الطبائع المختلفة للحضارات، مدركاً تعقُّد السببية أو بالأحرى التسبيب. ولقد كان هذا المقطع بداية لمقالة في قضية التسبيب التاريخي، وهي قضية لم يتفق عليها المؤرخون في عصرنا إلا قليلاً. ولكن مونتيسكيو في موضوعه هذا، كان إرهاصاً لمناهج جاءت في أعقابه، مناهج هيغل وكومت وماركس وتوينبي المعاصر لنا.

وهناك مقطع آخر من «روح الشرائع» اقتضى آثار نمو القانون الروماني والقانون الاقطاعي من خلال القرون الوسطى. والحق أن هذا المقطع هو عمل رائد وتاريخي وذو أهمية بالغة للغاية.

أما كيف تتناسق هذه الأجزاء الثلاثة معاً، فهذا أمر أثار الكثير من الجدل، وقد حاول البعض إعادة تنسيقها وإضافة الشروح والهوامش إليها، ولكن البعض الآخر أصرّ على أن فيها شيئاً من تكامل، أجزاءً وكتاباً. ولكن يبدو لنا أن مونتيسكيو كغيره من الرواد الأوائل في العلوم الاجتماعية، أخذ على عاتقه القيام بمهمة مستحيلة التحقيق. فنحن نعرف اليوم أن علماً عاماً لكل المجتمع أمر غير ممكن. فالمثل الأعلى للطراز النيوتوني في إيجاد قانون واحد، أو قوانين بسيطة نسبياً لجميع الظاهرات الاجتماعية، طلبته عبثاً أجيال وأجيال، وكان كارل ماركس آخر من حاوله. ولقد كان لمونتيسكيو بعض نظرات ثاقبة في عدد مختلف من القضايا، لكن أبحاثه كانت في معظم الأحيان

تنعطف نحو ما هو تاريخي. لقد انبهر مونتيسكيو بعدد من القضايا ولا سيما الأسئلة عن أسباب اختلاف الحضارات وأسباب نشوئها وسقوطها، وأسباب تطور حكومة في أحد الأزمان، وتطورات أخرى في زمن آخر. ولا خلاف أن هذه أسئلة مشروعة، لكنها أسئلة بالغة الصعوبة، ولا يستطيع «قانون» واحد أن يفسرها. كما وأن الدليل الضروري في عصره لم يكن متوفراً. وهكذا ترانا نجزم بأن بعضاً من تاريخ مونتيسكيو خيال محض ووهم بحت.

ولكن اتفاقاً مع تقاليد عصر التنوير الأصيلة، كان مونتيسكيو دائم البحث عن القوانين بمفاهيمها العلمية الصحيحة والجديدة، أي «أنه كان يبحث عن العلاقات الضرورية المشتقة عن طبيعة الأشياء». فلقد أراد أن يطبق منهاج نيوتن على ظاهرات الحضارة الإنسانية. ولقد بذل غاية الجهد، وبأسلوب منعش، في إظهار الروابط القائمة بين الظاهرات الاجتماعية. وقد وجّه هذا الجهد الانتباه نحو دراسة المجتمع كموضوع مستقل وقائم بذاته، بحيث تكون مثل هذه الدراسة دراسة موضوعية وصارمة، وهو مطلب كما رأينا قد أثبت أنه يانع الثمار وشديد الفائدة. وينبغي أن ندرك في الوقت ذاته، أنه لم تنجح حتى اليوم أية جهود لاستنباط علم دقيق من التاريخ ومن علم الاجتماع، ويبدو لنا أن من الصعب غاية الصعوبة أنها ستنجح مستقبلاً، وذلك من حيث ما كانت تعنيه فلسفة القرن الثامن عشر. ولكن استنباط مثل ذاك العلم المذكور سالفاً، كان بالنسبة لتفكير القرن الثامن عشر موضوعاً مثيراً لأنه كان متفقاً مع الموضوع المركزي لذاك العصر، من حيث إن علوم نيوتن ولوك اكتسحت في طريقها الأخطاء القديمة، حتى في ميدان الشؤون الإنسانية، وأدخلت حقبة أشد استنارة.

توفي مونتيسكيو في عام ١٧٥٥ م، ولكن روحه بقيت معلماً رئيسياً من معالم الطريق. ولقد كان مفكرنا هذا أيضاً إنكليزي الهوى، إذ إنه اعتبر الدستور الإنكليزي قدوة تحتذى بالنسبة للعقل السياسي المنار. ولقد قيل مراراً بأن شرح مونتيسكيو للدستور الإنكليزي كان خاطئاً، وذلك لأن مونتيسكيو قد شدد على كونه دستوراً يقيم توازناً بين سلطة الملك وسلطة البرلمان والسلطة القضائية، بينما كانت، من حيث الواقع، الطبقة الأوليفاركية الممثّلة في حزب الهويج هي التي تحكم فعلاً البلاد (وكان طابع حكمها الفساد). ولا خلاف أن ثمة شيئاً من حقيقة فيما قالوه. ولكن إنكلترا كانت يومذاك أوسع دول أوروبا حرية، وكان مجتمعها أرحب المجتمعات الأوروبية تسامحاً، وكان الفلاسفة الفرنسيون في إعجابهم بإنكلترا منسجمين كل الانسجام مع قيمهم. فالحرية والتسامح هما الفضيلتان اللتان استأثرتا بإعجابهم وتقديرهم البالغين.

جعلت منه رمزاً لمقاومة التعصب الديني. والآن لننتقل إلى مونتيسكيو، حيث إننا سنعود فيما بعد إلى فولتير، الذي لم يبق منفرداً بالمسرح، إذ شاركه فيه رجالاً دونه سناً.

في عام ١٧٤٨ م أصدر مونتيسكيو تحفته الأدبية الرائعة، التي تعتبر أضخم إسهام له في عصر التنوير. وأعني بذلك كتابه «روح الشرائع». وقد استغرقه تأليف هذا الكتاب ما يزيد على اثنتي عشرة سنة. وقد أجمع الناس يومذاك على أنه أول مدخل علمي للعلوم السياسية. كما قالوا عنه إنه مبحث منهاجي، يستند تجريبياً إلى قوانين جميع الأمم وعاداتها، وبذلك اعتبروه عملاً رياديا في علم الاجتماع أيضاً. ولقد أسهم مونتيسكيو بعض الشيء في العلوم الاقتصادية، وهي لما تزل في الدور الجنيني (فالعلوم الاجتماعية كانت في طفولتها يختلط بعضها ببعض). بينما أن هوبس وسبينوزا وحتى لوك، كانوا في مباحثهم تجريديين ونظريين واكتفوا بالعموميات فقط، في حين أن مونتيسكيو، أو على الأقل كما يبدو، كان تاريخياً وتجريبياً معاً. ولم يتضمَّن كتاب مونتيسكيو أي شيء عن العقد الاجتماعي، لأن للعقد مفهوماً نظرياً، وهو أنموذج فقط ونادراً ما يلتقي بالتاريخ الواقعي. وبغض النظر عما إذا كان مونتيسكيو يصمد أمام المذهب التجريبي (وذلك لأن علميته ساذجة وفقاً للمستويات الحديثة، ونحن نشعر بأن أفضل ما كتبه لم يكن التجريبي منه بل الحدسي)، فإن كتابه «روح الشرائع» احتل فوراً مكانه، بوصفه أعظم كتاب من نوعه كُتب حتى الآن، وقد كان له أشد الأثر في جميع من جاء بعده. ففي إيطاليا استلهمه باكاريا العالم البانولوجي (Penologist) (علم يبحث في إدارة السجون ومعاملة المجرمين)، وفي روسيا حاولت كاترين امبراطورة روسيا اشتراع مجموعة من القوانين المستندة إليه. وعلى كل حال فذاك الكتاب كاد يكون الكتاب المقدس لكل مستنير. أما اليوم فإنه يبدو لنا كتاباً غريباً، علماً بأننا لا ننكر كونه إنجازاً رائعاً.

ويتناول أحد أجزائه تصنيف الحكومات وفقاً لنماذجها، الأمر الذي يذكّرنا بأرسطو، علماً بأن لمونتيسكيو حسًّا تاريخياً أعمق من حس أرسطو. ويعتبر مونتيسكيو أن النظام الجمهوري هو النظام الصالح بالنسبة لدول ـ المدن وقد عفا الزمان عليها، وأن النظام الملكي هو الشكل لأوروبا، وأن النظام الاستبدادي، ذا السلطان الملكي وغير المكبوح من الطبقات الإقطاعية، صالح للامبراطورية الضخمة كامبراطورية روما الغابرة. ويرى مونتيسكيو أن لكل نظام من الأنظمة الثلاثة مبدءا أساسياً أو روحاً تنفخ فيه الحياة، وأنه إذا انحرف عن مبدئه تدهور وسقط. فمبدأ الجمهورية هو الفضيلة، أما

ومع أن تقدم فرنسا في هذا المضمار كان بطيئاً، لكن فرنسا شقت أخيراً طريقها نحو تلك القيم، حيث أخذ الناشرون في الأربعينات من القرن الثامن عشر، ينشرون كتباً وكراريس ومقالات، لم يكونوا فيما مضى يجرؤون على نشرها.

ديدرو والإنسكلوبيديا

كان أبرز ناشر في تلك المرحلة، وهي الأشد جرأة من سابقتها من مراحل عصر التنوير، شاب جميل متعدد المواهب، ومن أصل مغمور فقير. إنه دينس ديدرو (Diderot) وتطالعنا من مؤلفاته المبكرة نشوة مسكرة من نشوات الحرية الجديدة في رحاب فرنسا. ومع أن كتابه المعروف بعنوان «تفكير فلسفي» والصادر عام ١٧٤٦ م، وُصف بأنه «من أشد الكتب الأهمية التي صدرت في عصور التنوير»، غير أنه يبدو لنا رجيعاً للمذهب الربوبي الإنكليزي. والحق أن ما في ذاك الكتاب من هام أو بارز لم يكن ما للكتاب من أهمية فكرية، بل إنما هو أن يصار إلى طبعه في فرنسا بالذات. (وذلك لأن العديد من المباحث في المذهب الربوبي لم يكن يستطع الناس تداولها إلا في الخفاء). وكانت ثمة محاولة لمنع إصدار كتاب ديدرو ونشره، ولكن لم يعد بالإمكان يومذاك السيطرة على مثل تلك الأمور، فالكتاب طبع ونشر وقرأه الناس.

وفي عام ١٧٤٢ م وصل إلى باريس شاب آخر ومن أصل وضيع وسرعان ما غدا صديقاً حميماً لديدرو، إنه جان جاك روسو. وبسبب أصولهما الاجتماعية، فإنهما لم يقابَلا في بادىء الأمر بالاحترام الذي كان يتمتع به فولتير ومونيسكيو في المجتمع الفرنسي الراقي. زد على ذلك أن ديدرو وروسو كانا أيضاً أشد تطرفاً من فولتير وندِّه، ولكن الزمن يومذاك كان ناضجاً وكريماً بالنسبة لهما. فلقد كانا عبقريتين أصيلتين، وواسعي الاطِّلاع على الآداب والفلسفة الكلاسيكية، وكانت السيدات هن اللواتي يسيطرن على صالونات باريس، وكنَّ دائماً مستعدات للترحيب بعباقرة الأدب، وهكذا سرعان ما وجد ديدرو وروسو الأبواب مفتوحة أمامهما. فديدرو كان بالغ الجمال، وروسو كان رائع الحسن والفتنة.

وكان هناك فلاسفة آخرون غير أولئك وأبرزهم: «كوندلاك ودليمبرت وهلفيتوس وهولباخ». وهكذا وجد الناس في جو باريس المثير، عاصمة الفكر والأدب لأوروبا قاطبة، يتشرَّبون لا مذاهب نيوتن ولوك فقط، بل أيضاً مذهب المطران بيركلي، هذا الناقد الحصيف لفلسفة لوك، وكذلك مذاهب فولتير ومونتيسكيو وآخرين كثيرين غيرهم. فالعلوم تطورت بسرعة مذهلة، وأصبحت

«موضة» العصر. فدليمبرت الابن غير الشرعي للسيدة الشهيرة بصالونها الأدبي المضياف، السيدة تنسين أصبح فيزيائياً ورياضياً عظيماً. وكوندلاك أقام علم النفس الميكانيكي على أسس من فلسفة لوك ونظريات ديفيد هارتلي. وهذا إنكليزي آخر هو بافون (Buffon) العالم الطبيعي الفرنسي الشهير، كان قد بدأ بكتابة مؤلفه الضخم المعروف بعنوان «التاريخ الطبيعي».

أما ديدرو، هذا العبقري المتعدد المواهب، والشديد الحيوية، فكان مخترعاً وعالماً وفيلسوفاً أخلاقياً، وعالماً نفسانياً، وفيلسوفاً وروائياً وموسوعياً. وهكذا كان من البديهي أن يرأس تحرير الإنسكلوبيديا، التي تعتبر أشهر ظاهرة فكرية مميزة لذاك العصر، حيث لم تكن سوى القلة من الناس يعرفون بالموسوعة. فالموسوعة موضوع جديد كل الجدة. ولم يسبق الموسوعة الفرنسية غير موسوعتين، أولاهما موسوعة بابل، أما الأخرى فلقد وضعها المفكر الأسكتلندي فرايم تشامبرز عام ١٧٢٨ م. والحق أن الموسوعة الفرنسية تدين لتينك الموسوعتين بباهظ دين. زد على ذلك أن الفلاسفة الموسوعيين لم يتورَّعوا عن انتحال مما ورد في المعجم اليسوعي المعروف بعنوان «معجم الأعمال» والصادر عام ١٧٠٤ م، وادعاء ما انتحلوه لأنفسهم. ولكن الموسوعة الجديدة كانت أكثر شمولاً وأوسع إسهاماً من الموسوعتين القديمتين. وكانت تجمع بين ولع بابل بإنعاش النظريات والفكر وبين تشديد تشامبرز على الفنون والعلوم. وكان الناس يتلهفون على إصدار مثل هذا الإنجاز الضخم. وبعد عدد من البدايات الخاطئة تسلَّم ديدرو العمل في هذا المشروع العملاق. ولا غرو في ذلك، فديدرو كان يجمع في شخصه بين القلم السيَّال والمعرفة الموسوعية المذهلة، مضيفاً إلى ذلك علاقاته الشخصية بأعمدة الفكر والأدب في باريس. وكان المأخذ الوحيد الذي يأخذه عليه الناشرون والسلطات معاً، ولعه الفولتيري الشديد بكتابة المواضيع «المزعجة». وكانت هذه المواضيع تبدأ بالروايات البذيئة لتنتهي بعرض أفكاره الدينية الهرطيقية التي عبَّر عنها ثانية في كتابه المعروف بعنوان «رسالة إلى أعمى» والصادر في عام ١٧٤٩ م. ويروي ديدرو في هذا الكتاب قصة رجل ولد أعمى ومن ثم استعاد بصره، ليخلص منها إلى استنتاجات أنموذجية في تأثرها بفلسفة جون لوك. ويقول ديدرو في كتابه هذا: «إن الرجل المولود أعمى، نظراً لخبرته الحسية المختلفة عن خبرة المبصرين، فإن آراءه في الأشياء ستكون حتماً مختلفة عن آراء المبصرين، بما في ذلك رأيه في الله. وهذا القول يذكِّرنا بقصيدة للشاعر روبرت بروك (Rubert Brock)، حيث يصف فيها كيفية إدراك السمكة لله إذ يقول: «يا لهول ضخامة حجمه وعقله

السمكيين، ويالكثرة حراشفه، ويالكلية قدرته ورقته ولطفه». وفي هذا الكتاب عرض ديدرو أفكاراً كثيرة تعمَّد فيها إزعاج الأتقياء، وكانت في معظمها مشتقة من فسلفة بايل ومن المذهب الربوبي، من إنكليزي وفرنسي. والحق أن أفكار ديدرو كانت أشد تطرفاً من آراء فولتير، الذي مع أنه كان ربوبياً، إلا أنه كان يعتقد بأن الإيمان بالله هام للغاية بالنسبة للأخلاق وللنظام الاجتماعي. لكن ديدرو كان يشترك مع بايل في القول بأن الملحد يمكن له أن يكون مواطناً صالحاً كالمؤمن تماماً. وأن الإيمان بالله ليس بهام أبداً.

وهنا أقدمت السلطات في عام ١٧٤٩ م على اعتقاله وزجِّه في سجن «فانسان»، مستخدمة في ذلك مذكرة الاعتقال المفتوحة (Lettre De Cachet). وقد أدى اعتقال ديدرو إلى تعطل خطير في متابعة العمل في الموسوعة، لكن سجن ديدرو جاء بمثابة دعاية وقيمة للموسوعة. والحق أن السلطات عاملته معاملة كريمة في سجنه. فلقد سمحت له بالقراءة والكتابة، وحتى بزيارة محظيته ليلاً. وبعد مضي بضعة شهور أفرجت عنه، بعد أن وعد السلطات بألا يكرر «تجاوزاته الفكرية».

وحدث أن روسو بينما كان في طريقه إلى زيارة صديقه ديدرو في سجن «فنسان»، أن قرر وضع مبحث في العلوم والفنون، وكان هذا المبحث هو الذي عاد عليه بأول هالة من الشهرة الأدبية. وقد حرر المجلد الأول من موسوعة ديدرو وديلمبرت، ولكن القسم الأكبر من العمل قام به ديدرو. وقد سمح الملك بنشره وصدر في منتصف عام ١٧٥١ م. وعلى الرغم من المنازعات بين محرري الموسوعة، ومصاعب الرقابة والرقيب، وتصاريف حياة ديدرو الشخصية، كانت الموسوعة تصدر سنوياً بانتظام حتى عام ١٧٥٩ م. ولكن بينما كان المجلد الثامن منها قيد الطباعة، صدر فجأة مرسوم ملكي يدين الموسوعة بأكملها ويمنع طبعها ونشرها. وذلك لأن المحافظين المذعورين اعتبروها وعاءً للربوبية والمادية واللادينية. وثمة سبب آخر وراء خطر الموسوعة، وهوالكتاب المثير الذي أصدره هلفيتيوس[٦] في عام ١٧٥٨ م والمعروف بعنوان «في الروح»، حيث جرى الربط بينه وبين الموسوعة. وفي هذا الكتاب عبّر هلفيتيوس المالي الثري بصراحة عن نزعة من نزعات عصر التنوير، في السماح بأخلاقية أنانية عارية، أو بالأحرى إلى مذهب اللذة الآنية (الهيدونية). وعلى كل حال فلقد بقيت الموسوعة محظورة طوال مدة المد الرجعي الذي استمر ستة أعوام. وكانت يومذاك تدور رحى حرب خطيرة بين إنكلترا وفرنسا كانت من أشد حروب القرن الثامن عشر ضراوة. وقد اعتبرت السلطات وبعض دوائر المجتمع أن

«الفلاسفة» لم يكونوا فقط غير مبالين بالشعور الوطني، بل كانوا أيضاً إنكليزيي الهوى في أذواقهم الفكرية.

أما ديدرو فتابع عمله وحده تقريباً في الموسوعة بتعصب وحماسة المؤمن، وانتهى من وضعه في عام ١٧٦٦ م. وقد أضيف إلى مجلداتها السبعة عشر، أحد عشر مجلداً من اللوائح، وسبعة مجلدات أخرى تحتوي على مواد تكميلية وفهرس.

غدا كل إنسان في فرنسا يطمح إلى شيء من مكانة في فرنسا شارياً الموسوعة. ولقد لاقت من الرواج ما عرفته مجلدات كتاب التاريخ الطبيعي لـ «بافون» ومسرحيات فولتير. وقد حرصت السيدة بومبادور محظية الملك لويس الخامس عشر، على ظهور الموسوعة معها في الصورة الزيتية التي رسمها لها الرسام الشهير لاتور (Latour). ويعود إلى الموسوعة الكثير من الفضل في نشر أفكار عصر التنوير وفلسفاته.

وجرى طبع الموسوعة بموافقة الحكومة، ولهذا فإن الرقابة عليها كانت شكلية. والحق أن الرقيب الرئيسي يومذاك، وهو السيد مليشيرب (Malesherbes)، كان رجلاً عُرف بتسامحه الصادق، وكان هو بالذات فيلسوفاً تقريباً، ولذلك كانت الرقابة في عهده في حال من استرخاء.

ومن العسير علينا أن نلخِّص الموسوعة، وهي على ما نعرف من الضخامة، بسطور قليلة. ونلاحظ أولاً أن هذه الموسوعة ليست كغيرها من الموسوعات التي تعوَّدها القارىء، أي أنها ليست مسطحة عديمة النكهة وليست موضوعية ولا وقائعية ولا شخصية، إنها غزيرة بالجوانب الشخصية وبالأسلوب السلس السيَّال وباستخدام حتى الضمير الشخصي (Pronoun) وبعض ثمارات من نثر عاطفي مفرط في انفعاله. كما أن اختيارها للمواضيع كان فيه شيء من التروية والتعسف، إذ كان ديدرو يدوِّن فيها كل ما يستذوقه. ومع أن الموسوعة لم تبدِ سوى اهتمام عابر بالأماكن والتاريخ، ففي فرنسا مثلاً ورد عنها بضعة سطور فقط، بينما احتوت صفحات الموسوعة على كل مطوَّل عن مدينة جنيف. ولا شك أنه كان لفولتير تأثير في ذلك. وقد بحث ذاك المقال في مذهب وفي انحرافات دينية أخرى، الأمر الذي أغضب سكان جنيف والإكليروس الفرنسي معاً.

ولقد اهتمت الموسوعة الاهتمام الشديد بالمواضيع العلمية والرياضية والتكنولوجية، الأمر المميز لعصر التنوير. كما أنها أثرت كل ما هو عملي، وحطَّت من كل ما هو ميتافيزيقي، وغمزت بشتى الأساليب من الدين الأرذثوكسي بسخرية

مستثيرة. كما أوردت مقالات عن آلهة الوثنيين تحمل معنى مزدوجاً، وهاجمت اليسوعيين وامتدحت محمد. أما من الناحية السياسية فلم تُظهر تطرَّفاً، لكن مبادىء لوك وجدت طريقها إلى مقالات عديدة منشورة فيها. وعلى كل حال فلقد كانت الموسوعة عاملاً أساسياً في إشاعة المعرفة بالأفكار الجديدة. وقد أصبح لها من شيوع الفائدة ما جعلها الكتاب الذي لا يُستغنى عنه. لكن معرفتها العملية كانت ممزوجة بالدعاية للمذاهب الفلسفية المتفقة مع أمزجة الموسوعيين.

وعلى الرغم من الأزمة التي نزلت بالموسوعة بين عامي ١٧٥٩ م و١٧٦٣ م، غير أن حزب «الفلاسفة» أصبح حزباً قوياً، علماً بأنهم كانوا دائماً محاطين بالأعداء. وهكذا وجدتهم محطاً للهجاء والسخرية من البعض، إذ كانوا عنصراً شديد القوة وغطريساً من عناصر «المؤسسة» (النظام)، وكان من بين أصدقائهم في البلاط السيدة المستبدة مدام بومبادور وكبير الوزراء شوازي.

أما فولتير فمع أنه انضم إلى الموسوعيين، لكنه بقي متحفظاً تجاههم. فعلاقاته بديدرو لم تكن أبداً وثيقة أو حميمة. ولقد أعار اسمه لعدد من مقالات الموسوعة. ويبدو أنه حتى حلفاءه كانوا يرهبون قلمه السام، ولا يكنُّون له أية مودة أو حب، ولقد أصدر فيما بعد «معجمه الفلسفي». ولم يستمر سلطان الفلاسفة طويلاً، إذ انهار بسبب منازعاتهم الداخلية.

فولتير في سن متقدمة

زحف شيء من تشاؤم أو على الأقل تفاؤل مهذَّب ومتحفظ إلى نفسية فولتير، وهو في سن متقدمة من العمر. والحق أن سنواته الأخيرة كانت أشد سنوات عمره روعةً وتألقاً. فهو استناداً إلى ما يقوله البعض، فإن هذا الكاتب الضرير، الذي بلغت حياته الأدبية ستين عاماً ونيِّف، لا يقدم إلينا أنموذجاً من فلسفة خالية من التناقض. وعلى الرغم من أن جميع كتاباته مشرقة ورائعة، ولكننا حينما نجمعها معاً تبدو لنا كأنها فوضى من فِكَر وأفكار. ولكن رجلاً كانت تنساب الكلمات على قلمه انسياب الحديث على الألسنة، لا يجوز لنا أن نلومه على تناقضات يقع فيها بين حين وآخر. ويبدو لنا أن فولتير عندما تقدمت به السن، بدَّل اتجاه عقله، إذ اتخذ له مساراً أشد كآبةً وظلاماً. وهذا أمر طبيعي عزَّزه موت محظيته، وفتور صداقته مع فريدريك الكبير، وحرب السبعة أعوام (١٧٥٦ م ـ ١٧٦٣ م)، والزلزال الرهيب الذي ضرب مدينة لشبونة في عام ١٧٥٥ م. ولقد خلَّد فولتير زلزال لشبونة بقصيدة من عيون

الشعر والفلسفة. فالزلزال الذي ضرب عاصمة البرتغال كان بمثابة كارثة الكوارث في نظر فولتير. ونحن لسنا بحاجة إلى القول بأن تلك النكبة لم تكن الأولى في تاريخ الإنسانية، لكنها كانت ذات مغزى خاص بالنسبة للقرن الثامن عشر. وقد عبَّر بسترمان (Besterman) العالم الضليع في دراسة فولتير ومؤلفاته عن مغزاها قائلاً: «لقد كان زلزال لشبونة بمثابة صاعقة ضربت العالم الغربي بأكمله، وكان له الأثر الدائم في فلسفة كل إنسان مفكر».

وقد يكون بسترمان مبالغاً بعض الشيء في قوله، ولكن المفكرين والفلاسفة بمن فيهم فولتير، كانوا في المراحل المبكرة من عصر التنوير ينزعون إلى المغالاة في التفاؤل. ولقد قال الشاعر ألكسندر بوب: «أي شيء موجود هو خطأ». وفولتير كمؤمن بالمذهب الربوبي، بالإضافة إلى ربوبيين آخرين، وكذلك المسيحيين العقلانيين، كان يؤمن بالله وبكونٍ منتظم ومتناغم. وكان يعتقد بأن الإنسان كائن عقلاني، ولذلك بعد أن أرشده نيوتن ولوك إلى الطريق الصحيح، فإنه سينطلق مع العقل إلى الأمام وسيكنِّس الشرور والسخافات المنافية للعقل من طريقة. ولكن هذه الآمال الوردية سرعان ما بدَّدتها تجارب حياة فولتير من خاصة وعامة. كما سدَّد إليه زلزال لشبونه الضربة القاضية. فأخذ يتحدث «عن المأساة الدامية والمهزلة السخيفة اللتين تمثلان على مسرح هذا العالم». فأنكر التقدم في التاريخ وأخذ يتحدث عن دورات تاريخية، وعن تعاقب مستمر من ليل ونهار. كما تضاءل احترامه للطبيعة البشرية. ومع ذلك كله، يصعب علينا القول بأنه تخلى كلياً عن التفاؤل والأمل، فالقصيدة التي قالها في زلزال لشبونة تنتهي ببيت يقول: «وذات يوم سيغدو كل شيء على ما يرام، علماً بأن الأمور الآن ليست كما نشتهي».

وتخلص تحفته الرائعة «كانديد» إلى الاستنتاجات التالية: فلنحرث صديقتنا ولنتعهدها بالرعاية. ولكن الضحك الساخر الذي يرافق مغامرات «كانديد» السيء الحظ، إنما هو تهكُّم على أولئك المؤمنين بعالم خير محسن وكريم. فهذا العالم ليس فقط مليئاً بالشر من آلام وقسوة، بل إن الشر فيه يضرب بدون نظام أو منطق أو عقل. فزلزل لشبونة ضرب تلك المدينة دونما سبب ظاهر، وقد عفا عن آخرين لم يكونوا أقل شراً من أولئك، وقضى على جميع الأنواع من سكانها دونما تمييز. وهكذا فليس ثمة إنسان سيداً لمصيرة. وخلال حرب السنوات السبع، حينما كان فولتير يكتب «كانديد» ويصعد الزفرات المتشائمة، كتب يصف العالم بمجنون لا يطاق ولا يحتمل.

ومن الغريب أن خيبة آماله جاءت بمثابة طاقة منشِّطة بالنسبة إليه. فتفاؤل لاينتز

الذي كما لخصه فولتير: «كل شيء للأفضل في أفضل العوالم الممكنة»، (ولا شك أن المرارة جعلت فولتير يسيء فهم لايبنتز كما هو واضح من تلخيصه)، إنما صدر كما يقول فولتير عن رضا عن الذات. فمن الذي نستطيع أن نستثير حماسته ليشن حرباً ضد الشر، إذا صح القول بأن كل ما هو موجود إنما هو حق وصواب؟ وهكذا فإن فولتير الذي اعتبر بأن كل ما هو قائم ظلماً وخاطئاً، استثار نفسه علّه يجعل ولو شيئاً واحداً، حقاً وصواباً. فقوله بأنه ينبغي أن نقوم بحرث صديقتنا والعناية بها، إنما يعني به أن علينا أن نقوم بكل ما نستطيعه ضد الشر في حياتنا اليومية. ونحن برفضنا للتفاؤل الشامل إنما نصبح نسلك طريقنا إلى الإصلاح خطوة فخطوة.

لم يغب بتاتاً عن أنظار فولتير تزمُّت المسيحية. ففي صباه كان يعيش جوًّا من المناقشات والمنازعات اليانسنية. وفي عام ١٧٢٠ م عندما بلغ سن الرشد كانت الحركة الربوبية قد بلغت أوجها. وهنا لم يكن من العسير عليه أن يلمح شرور الكنيسة الفرنسية وحاجتها إلى الإصلاح. فالأديرة والرهبانيات كانت في حال من تدهور وانحلال. وكان كبار رجال الإكليروس يشكِّلون قطاعاً جوهرياً من الطبقة الأرستقراطية الغارقة في امتيازاتها المذهلة. وكان سلوكهم بعيداً كل البعد عن الروح والروحانية، وباستثناء اليسوعيين، لم يسهم رجال الدين بأي شيء يذكر في الحياة الفكرية الفرنسية. وهكذا فإننا إذا درسنا «صرخته المدوية ضد العار المتوجب سحقه» على الأضواء المذكورة سابقاً، فعندئذٍ لا شك نتفهمها ونفهم أسبابها.

إننا نعرف بأن فولتير كان ربوبي المذهب، وكان يعتقد بضرورة إحلال الدين الطبيعي محل الدين التقليدي، والاستعاضة عن الكهانة بالفلسفة. ومن جهة أخرى، كان فولتير يؤمن بحاجتنا إلى الدين إذ قال: «إن الدين ضروري للشعب»، حتى ولو كانت القلة المستنارة بغير حاجة إليه. والحق أن الذين تعمقوا في دراسة أفكار فولتير الدينية، وجدوه غامضاً كلياً في موضوع الدين، ولم يتمكنوا من معرفة ما إذا كان فولتير يناهض المسيحية شكلاً وموضوعاً، ويعتبرها من مخلَّفات الخرافات القديمة، أم أنه يتوخَّى إصلاحها. وكانت علاقته بالكنيسة متكافئة الضدين، أي أنها علاقة من حب وكراهية معاً. فلقد استمر في فضح التناقضات والسخافات الواردة في الكتاب المقدس، وأبرزها بأسلوب تهكمي وساخر، وكان يهدف من وراء ذلك إلى تشويه سمعة الدين والحط من مكانته. بينما أنه من جهة أخرى، أبدى من الاهتمام بإصلاح الكنيسة وتطهيرها والانتفاع بها، أشد بكثير مما أبداه ديدرو والفلاسفة الآخرون. وكان في شيخوخته يذهب إلى الكنيسة، وقد أبدى اهتماماً بالغاً بالرهبانيات الدينية حول بلدة

فرنيي حيث كان يقيم. وكان معجباً بطائفة المرتعدين (Quaker)، وهذه الطائفة هي أفقر الطوائف المسيحية لاهوتاً.

وفي عام ١٧٦٢ م بلغت معاركه المستمرة ضد الإكليروس الذروة في حدتها، فقضية جان كالا من مدينة تولوز، وفَّرت له أوضح أنموذج لتعصب رجال الدين، وأسطع دليل على تزمتهم. والحق أن فرنسا لم تشهد طوال قرن عصر التنوير سوى القليل من الاضطهاد الديني، علماً بأن التسامح لم يصبح أمراً منصوصاً عليه في القانون إلاً في عام ١٧٨٧ م. والآن لنعد إلى قصة جان كالا، فقضية كالا لم تكن قضية عادية، مع أننا نستنكرها فعلاً وعاقبة. وقد وقعت في ظروف كانت فرنسا تخوض خلالها حرباً ضد دولتين تدينان بالمذهب البروتستيني. زد على ذلك أن فرنسا لم تعرف، خلال القرن الثامن عشر، إلا ما ندر من المناهضة الهستيرية للبروتستينية. (علماً أنه في عام ١٧٨٠ م انفجرت إنكلترا بهستيريا شرسة ضد الكاثوليك، مع أن بريطانيا كانت يومذاك موطناً للتسامح). وخلاصة قضية جان كالا أن بقَّالاً متقدماً في السن، اتُهم بقتل ابنه ليحول بينه وبين اعتناقه للكاثوليكية. وقد حُكم عليه بالإعدام استناداً إلى أدلة لم تعرف أدنى شك. ونُفِّذ فيه حكم الإعدام بطريقة وحشية. والحق أن نقض الحكم، مع أنه جاء متأخراً، وبعد إعدام كالا المنكود، لهو بمثابة التقدير البالغ لحماسة فولتير وبراعته.

هناك قول شائع يقول إن التسامح كان من أبرز فضائل فلاسفة القرن الثامن عشر، ومن أوضح مساهماتهم في تدعيمه. وهذا القول صحيح من حيث صراعهم ضد التعصب الديني ومناهضتهم لتزمُت الإكليروس. ولكن أولئك الفلاسفة نادراً ما كانوا مستعدين للتسامح في كل شيء. فكتاب السيرتين الشخصيتين لكل من ديدرو وفولتير، يبيِّن أن فلاسفة ذاك القرن، كانوا يريدون حصر حرية التعبير بأنفسهم فقط وليس لأعدائهم، حيث كانوا يتآمرون على إسكاتهم، كما كان أيضاً هؤلاء يحاولون كل جهد لإسكات الفلاسفة. ويعتقد آرثر ولسون بأنه لمن المفارقات أن يكون «ماليشرب» رئيس دائرة الرقابة على المطبوعات، أشد الجميع تسامحاً، إذ إنه أتاح للطرفين حرية الكلمة ضمن دائرتي الاحتشام والأمن السياسي. فلم يكن أي من الطرفين، لولا «ماليشرب»، ليسمح للطرف الآخر بالإدلاء بآرائه ولو توفرت له السلطة بذلك.

والحق أنها كانت حرباً ضارية لا ترحم، لكن سلاحها كان الكلمة. فالفلاسفة كانوا يدينون بمعتقدات بالغة القوة، وكانوا يؤمنون بأن لهم رسالة تفرض عليهم تطهير العالم من الأخطاء، وتنصيب العقل حاكماً. فالعقل هو العقل، والإيمان به الإيمان

المطلق يعني أولاً وأخيراً اللاتسامح، حتى ولو كان اللاتسامح مُناراً والتعصب مستنيراً. ففولتير لم يكن مستعداً للتسامح مع مخازي الإكليروس المتزمت. كما وأنه لم يكن متسامحاً في التسامح الأنموذجي، ولا مع أي شيء اعتبره غبياً أو خاطئاً، الأمر الذي يعني عدداً هائلاً من الأشياء التي لا يشملها بتسامحه. ويبدو لنا أن ما قيل عن اشتراكه في دفع السلطات إلى نفي جان جاك روسو أمراً ممكناً. ففولتير كجميع الفلاسفة من معاصريه (باستثناء روسو فقط) لم يكن شديد الإيمان بالديمقراطية. فقليل فقط من الناس كانوا في ذاك القرن يؤمنون بالديمقراطية. وكان فولتير حينما يتحدث عن الشعب يسمِّيه بالأوباش. وقد قال ذات مرة إن الأوباش يبقون دائماً رذلة وأوباشاً. فالحذَّاء والخادم لا يمكن لهما أبداً أن يصبحا فيلسوفيين!!؟ وهكذا نجد بيتر جاي (Peter Gay) مؤلف ذاك الكتاب الممتاز عن نظريات فولتير السياسية، يبذل غاية الجهد لإنقاذ بطل العقلية من مواقف محرجة بالنسبة للعديد من المعجبين المعاصرين بفولتير، ولكنه لا يجد سوى شظايا من أقوال فولتير المساندة للديمقراطية (وقد نطق بها وهو في شيخوخته). ويحاول بيتر جاي عبثاً أن يجعل من تلك الأقوال المتناثرة ثقلاً يوازن به ثقل تصاريح ومقالات فولتير المناهضة للديمقراطية، وهذه عديدة ومطوَّلة وواضحة. ولكن موقف فولتير يبدو هنا متفقاً مع منطقه. فعلى الفكر الفلسفي أن ينقذ العالم، وهذا الفكر لا يتمتع به إلا عدد جد قليل من الناس الذين يشكلون طليعة الاقتحام من عصر التنوير. ولا شك أن الناس جميعاً سيبلغون ذات يوم المستوى المطلوب من العقل والعقلانية، ولكن حتى ذاك الزمن ستبقى الأكثرية الساحقة من الشعب حليفة للكهنة. وهكذا نرى أن الاستبدادية الأخلاقية التي تدين بها مجموعة فولتير كانت مناهضة للديمقراطية، من حيث القاعدة القائلة بأن الأكثرية هي التي تبت في الأمور.

لقد كان الهدف الرئيسي لفولتير وجماعته، أن ينصِّبوا العقل ملكاً مطلق السلطان، ولهذا السبب كانوا يتطلعون باحثين عن «الطاغية المستبد المستنير». فهم يفضلون ديكتاتورية العقل، على ديمقراطية الجهلة. ولقد لاحظ كوندرسيه تلميذ فولتير النجيب، أن قدرة الدجَّال أو المشعوذ على تضليل الجماهير، أشد من قدرة العبقري على إنقاذها. وكتب ميرابو يمدح فريدريك الكبير ويقول: «إن عاهلاً طامعاً في هتاف الجماهير وتصفيقها، لن يحظى أبداً بإعجاب الأجيال القادمة». زد على ذلك أن بعض الفيزيوقراطيين (المنادين بحرية التجارة والصناعة)، كانوا يؤيدون النظام الاستبدادي المُنار، وكانوا يتمسكون بالنظرية القائلة باستحالة مقاومة العقل أو صدِّه، وأن العاهل لا يستطيع في أي عمل يأتيه، إلا أن يكون منسجماً مع العقل!

ويجدر بنا أن نشير هنا إلى بعض الخلافات في الرأي بين «الفلاسفة» وبين الأيدلوجيين الديمقراطيين الأحرار، الذين جاؤوا فيما بعد والذين كانوا يدينون بشيء من فضل لفلاسفة القرن الثامن عشر، لكنهم كانوا يختلفون معهم على عدد من الأمور الجوهرية.

والحق أن القرن الثامن عشر كان قرن أرستقراطية، وقد حافظ على طابعه الأرستقراطي حتى ذاك الانفجار المزلزل، انفجار الثورة الفرنسية في عام ١٧٨٩ م. وكان مثقفوه وسياسيوه وقادة مجتمعه، يدلّلون على أرستقراطيته في جميع وجوه نشاطاتهم. كما وأن المذهب الكلاسيكي الجديد المسيطر على ميادين الفنون كان أيضاً أرستقراطي الجوهر، من حيث إنه يشدد على النظام وهرمية المراتب والصفاء.

أما تلك الفوضى الكريمة في غرابة الأطوار والاضطرابات الاجتماعية والآراء الوافدة، فكان عليها أن تنتظر العصر الرومانسي، الذي تدفقت سيوله فقط بعد أن انتهى العهد الذهبي لعصر التنوير. وكان ثمة فيلسوف واحد ضد جميع فلاسفة القرن الثامن عشر هو الذي شاهد المستقبل مشيراً إلى المذهب الرومانسي ومرهصاً بالديمقراطية، وكان قدره أن يعيش غريباً بين معاصريه من رجال الفكر والفلاسفة. وأعني بهذا الفيلسوف جان جاك روسو.

جان جاك روسو

يبدو أن جان جاك روسو قد وُلد لنعرفه بالمغايرة تماماً مع فولتير. فالتناقض بينهما وصداقاتهما تشكل فصلاً كبيراً من دراما عصر التنوير الفرنسي. (والحق أن المنازعات بين هذين العملاقين استمرت بالشدة المسمومة ذاتها، من خلال بعض أتباعهما طوال القرن التاسع عشر). زد على ذلك أن التباين التام بينهما يتحد ليشمل حياتهما الشخصية أيضاً. فهناك فولتير المنغمس في شؤون العالم والناجح منذ مطلع حياته، وهنا يقابله روسو بفشله وحياته التي ترتفع قليلاً عن حياة المتسوّل، والذي لم يصادف أي نجاح قبل الأربعين من عمره. وزبدة القول إن هناك الباريسي المترف، وهنا الريفي البائس. وهناك المحدث الطلق اللسان معشوق الطبقة الراقية، وهنا الريفي المتلعثم. وهناك مكتسح قلوب النساء، وهنا الرجل الخجول الأبكم في حضورهن. فروسو كان معشوقاً فاتناً، ولكن فقط في سيدان أوهامه ومجال خياله. ولننتقل الآن لنقابل بينهما في ميدان الفكر والنظريات. فهناك المرتاب الفطن والساخر، وهنا المفكر المتوتر الجدي، والمؤمن العاطفي. وهناك المتشائم وهنا المتفائل، وهناك

الأرستقراطي وهنا الديمقراطي، وهناك الكلاسيكي وهنا مؤسس المذهب الرومانتيقي. ولكنهما كان يشتركان معاً في موهبة نادرة المثال، موهبة تجلّت في اكتساب الشعبية الواسعة لنظرياتهما، وفي تضمين مؤلفاتهما الأدبية الجذابة للمواضيع الرئيسية التي استأثرت باهتمام عصرهما. ولقد علّق أحدهم واصفاً روسو قائلاً: «إن روسو لم يُبدع أي شيء ولكنه ألهب كل شيء». وهذا القول ينطبق أيضاً على فولتير. ونظراً لأن مواهبهما ومواقفهما العامة كانت شديدة التشابه، لذلك فإن منازعاتهما كانت أشد توتراً ومرارة. والحق أن فيهما تكاد تكون خلاصة العصر وزبدته.

إن الفتى الذي فر من حياته البائسة في جنيف وهو لما يتجاوز السادسة عشرة من عمره، كان قارئاً نهماً ومفكراً عميقاً وحالماً واسع الخيال، ولكن لم يكن بالشخص الكفؤ للمجتمع وللحياة الاجتماعية. فهو لم يكن ذاك الإنسان المنغمس في شؤون العالم كفولتير ولا تلك العبقرية الانبساطية (المهتمة بكل ما هو خارج ذاتها) كديدرو.

حطَّ روسو رحاله في باريس في عام ١٧٤٢ م. ولم يدخل عاصمة الفكر دخول الصبي المعجزة فولتير الذي كان العالم بأسره ماداً بذراعيه لاستقباله، بل دخلها وهو في الثلاثين من عمره، ويعد حياة من بؤس وتشرد، وخالية من كل هدف ومن كل إنجاز جدير بالاهتمام. ويحاول روسو في كتابه «اعترافاتي» وتحت قناع من الموضوعية الصارمة، أن يقول لنا إنه ليس هو المسؤول، بل إن البيئة هي المسؤولية عن صباه الشقي المنكود. ولكن كسله الفطري وحساسيته المفرطة يشتركان في المسؤولة أيضاً. ومع ذلك فإنه بالرغم من حساسيته الآنفة الوصف، كان باستطاعته دائماً أن يكتب. ولا خلاف أن وصفه للطبيعة وللحياة الباطنية قد أضاف بُعداً جديداً للنثر الأوروبي.

جاء روسو باريس وهو واهم بأنه عالم موسيقي، إذ إنه كان قد ابتدع منهاجاً جديداً للنوتا الموسيقية. لكن منهاجه هذا لم يصادف النجاح الذي كان يتوقعه له روسو. ولم تمض مدة طويلة من الزمن حتى كان هذا «الماسة الخام» يشق طريقه بحياء وخجل إلى صالونات باريس المتألقة. فقد حصل على وظيفة سكرتير لسفير فرنسا لدى البندقية، لكنه فشل الفشل التام في منصبه هذا، إذ اتهم روسو رئيسه السفير بالحماقة والغباء، بينما اتهمه السفير بأنه رجل قليل الأدب وغطريس لا يُطاق. ويبدو أن قدر روسو قد كُتب عليه أن يمضي حياته في المنازعات. والحق أن شخصيته كانت بالغة التعقيد وصعبة للغاية، ومضطربة عقلاً[٦٢] (Psycopathic). وهكذا وجد روسو بعد طرده من وظيفته، أن سنوات أخرى من الحبوط وخيبة الأمل لا تزال في انتظاره. وقد استجمع روسو خلال سنوات البؤس تلك قدراً هائلاً من المرارة والكراهية لعالم باريس

الهش، البالغ العقد والتعقيد، والذي يرفض الاعتراف بعبقريته كما اعتقد. وقد أنقذته الجائزة التي حصل عليها لمبحثه «العقد الاجتماعي» من حياة الشقاء التي كان يعانيها. ووجد في الإعلان عن المسابقة فرصته الثمينة، لينفث بأسلوب أدبي مقبول كل أحقاده المسمومة على المجتمع. وقد كان موضوع المسابقة التي أعلنت عنها أكاديمية ديجون هو: «هل انبعاث الفنون والعلوم أسهم في تطهير أو إفساد الأخلاق؟».

واتخذ روسو في مبحثه في ذاك الموضوع، الاتجاه، أو بالأحرى الجانب، الذي لم يكن يترقبه أحد، ولكن أساتذة أكاديمية ديجون (وهذه مدينة ريفية)، وجدوا في إجابة روسو ما يرضيهم، إذ كان مبحثه يساند المبادىء المسيحية القديمة.

ومن الغرابة لا بل من الشذوذ أن يقوم كاتب باريسي ذكي باختيار الجانب الذي اختاره روسو. وقد وصف روسو فيما بعد شعوره وهو يقرأ الإعلان عن المسابقة، ولا سيما موضوعها، أنه كان بمثابة اهتدائه إلى الدين، وكان النور الذي أضاء له طريق حياته المقبلة، وشبيهاً تماماً بما أوحي إلى ديكارت في شهر نوفمبر من عام ١٦١٩ م.

خالج روسو الشعور الآنف الوصف في شهر أكتوبر من عام ١٧٤٩ م، حينما كان يزور ديدرو في سجنه في فنسان، إذ قال روسو باكياً: «لقد شاهدت كوناً جديداً، لقد أصبحتُ إنساناً آخر».

قال روسو في مبحثه، إن الفنون كانت دائماً مفسدة للحضارة، الأمر الذي جعله عرضة للهجوم والنقد. ولقد اعترف روسو فيما بعد بأنه تلقى ثمان وستين رسالة تنتقد ما ذهب إليه، كما وأنه اعترف أيضاً بأن ثمة نواقص وأخطاء في بحثه. ولكننا عندما نتأمل فيما كتبه روسو، نشعر بأنه يعني أيضاً بأن هدف الفنون كان بالفعل مقبولاً ومستحسناً. فروسو كان يقصد، من حيث الواقع، المجتمع الباريسي الذي كانت تشرف عليه وترعاه سيدات مفطورات على العشق والغزل، ويتستَّرن تحت رعاية الفن، وكانت نجومه من النفاجين ورجال البلاط، وكان إسرافه مفرطاً ورذائله مشهودة، وهكذا كان في الأساس فاسداً ومفسداً معاً. وبذلك بدت له باريس، أقل من أن تكون عاصمة للفنون والآداب والفكر. ولا شك أن فيما قاله مقداراً كافياً من الصحة والحق. وحتى فولتير وجد نفسه مكرهاً على الانسحاب من المجتمع الباريسي، كي يقوم بعمل جدي ومثمر. فذاك الجو المتألق بالأحاديث والمحادثات الممزوجة بالدسائس الاجتماعية والفضائح الجنسية، قد يوفر ضروب التسلية من مرح وهزل ومزاح، ولكن هل يوفر فلسفة أو تفلسفاً؟ وهكذا وجدت روسو يعبِّر، في واقع الحال، عن انطباعات الناس عن مدينة لوط (سادوم) بملاهيها الفاسقة المترفة وبفلاسفتها المزوَّرين.

رد روسو أسباب سقوط حضارات مصر واليونان وروما إلى آثار الترف، وعبودية مترفيها للَّذائذ والشهوات. واستطرد يقول إن أي تأنق يطرأ على العادات إنما يعني ضعفاً في الإخلاص والصدق. وتساءل عما إذا لم تكن معرفتنا في نهاية مطافها عبثاً وباطلاً؟ وعما إذا كنا لا ننتهي أخيراً إلى الشك في كل شيء والارتياب في كل أمر؟ وهنا كان روسو بمثابة الصدى لـ «مونتين». ويستطرد روسو فيدين غرور العقل البشري وكبرياءه. ولكننا نجده في الوقت ذاته، وبكلام لا يخلو من التناقض، يمتدح بايكون وديكارت ونيوتن، لأنهم قدموا إلينا معرفة ناقصة. فروسو، في واقع الحال، لم يكن مناهضاً للحضارة بأكملها، بل كان معادياً لتلك الطبقة العليا المسؤولة، في نظره، عن إشاعة الفساد والمفاسد في عصره. ولكنه كان يشدد بصورة عامة، على شعاره القائل: «بضرورة العودة إلى الطبيعة، إذ كان يعتبر العودة إليها دواءً شافياً للكثير من التكلف والحياة الاصطناعية». وامتدح الإسبرطايين والإسكتيين، وقال إن الفلاحين المستقيمين هم أفضل من رجال البلاط، وإن الإنسان البريء من الكثير «من علم الكتب» هو أفضل أيضاً من العالم، الأمر الذي دفع بفولتير إلى التعليق باحتقار على قوله السابق: «إن روسو يريد للإنسان العودة إلى استخدام يديه ورجليه في سيره».

كان المجتمع الباريسي بادىء ذي بدء يعتبر روسو غير جاد في كل ما أورده في مبحثه. فمن المفارقات فعلاً أن يتنافس المرء وآخرين على جائزة مخصصة لعمل فكري، فيكتب مبحثاً يبرهن فيه على أن جميع الأنشطة الفكرية تفضي إلى الوهن والفساد. فالإسبرطيون، الذين كان روسو شديد الإعجاب بهم، لم نسمع عنهم بأنهم كانوا يخصصون الجوائز للمسابقات الفكرية. ومع ذلك أمطر المجتمع الباريسي روسو بالدعوات، وكان أبناء الطبقة العليا يتقبَّلون جلافته وأفكاره فرحين ضاحكين. وقد رفض روسو تقديم مبحثه إلى الملك، وتخصيص مرتَّب له من الخاصة الملكية. ولا ندري ما إذا كان رفضه جاء نتيجة لخجله، أو بسبب مبدأ آمن به. وقد جاء العرض الملكي، بعد «أوبراه» الناجحة المعروفة بعنوان «عرَّاف القرية»، وبعد تلك الأوبريت، سرعان ما بدأ يختصم مع جميع فلاسفة باريس، الذين اعتادوا الاجتماع في صالون الملحد الشهير البارون دي هولباخ[٨] (D'Holbach). لم تكن المسافة طويلة بين مذهبه البدائي الوارد في مبحثه «العقد الاجتماعي» وبين مؤلفاته التي أعقبت ذاك البحث، حيث سعى روسو إلى التدليل على أن الإنسان في حالة الطبيعة هو إنسان صالح، ولكن المجتمع في حاله الموجودة حاضراً يفسده. ويسترسل روسو فيضربنا بصواعق مرعبة إذ يقول إن الحب والزواج هما بدعتان مشؤومتان من بدع الحضارة وتمثلان مؤامرة

حبكتها النساء. وإن الملكية الخاصة هي اختراع مشؤوم أيضاً، جاءت نتيجة للاغتصاب وهي مجلبة للظلم واللامساواة والطمع والحروب. وقد وجد فولتير في نظرية روسو في الملكية الخاصة مزعجة وغير مقبولة كلياً، إذ قال إن هجوم روسو على الملكية الخاصة، إنما هو هجوم على الحضارة بالذات.

ويستطرد روسو قائلاً: «إن العقد الاجتماعي الذي خلق الدولة، إنما أبرمه الخداع والازدواجية، وكان مؤامرة حبكها الأغنياء لاستعباد الفقراء. ولهذا فإن الدولة لم تكن شرعية، الأمر الذي يستوجبنا أن نبدأ من جديد انطلاقاً من القاعدة الديمقراطية». وتابع روسو طريقه حيث بلغ به كما يبدو لنا بدايات الديمقراطية الحديثة والاشتراكية والفوضوية، علماً بأننا نعتقد بأن تلك البدايات هي أفكار، وذات محتوى من بلاغة فقط. ولكن الثورة الفرنسية اعتبرتها قواعد لا يأتيها الباطل من خلف أو قدّام، إذ كان الاستشهاد بها كافياً لحسم كل جدل. فقد كن لروسو قراؤه العديدون، والقلة القلة فقط منهم كانوا يستطيعون الصمود أمام سحر نثره. ونحن لا نبالغ إذ نقول إن كتابيه «العقد الاجتماعي» و«مبحث في أصل اللامساواة»، كانا الرسالتين اللتين صدمتا العالم الأوروبي بشحناتهما الكهربائية، التي لم تشهد أوروبا مثيلاً لشدتهما منذ عهد المسيحية البدائية.

وضع روسو كتابه «مبحث في أصل اللامساواة» استجابة منه لإعلان أكاديمية مدينة ديجون عن مسابقة أخرى، غير أن روسو لم يفز بالجائزة هذه المرة.

ولكن ما هو أصل اللامساواة بين البشر؟ وهل يقرها القانون الطبيعي؟ وجواباً عن ذينك السؤالين، وجد روسو نفسه ملزماً بإيضاح بعض الفكر «الطينية» (الخام) التي سكبها في مبحثه الأول. ويعرض علينا روسو في هذا المبحث إنساناً يعيش كما يفترض أن يعيش في حال الطبيعة، وأن إنسانه هذا شديد الاختلاف مع إنسان هوبس. فهو إنسان سعيد متعاف، لا يعرف شقاء المدنية ولا توترها ولا تشنجاتها ولا إجهادها. أما حاجاته فهي قليلة ويمكنه الإيفاء بها. وهو إذ يدافع عن مصلحته الشخصية المشروعة، يشعر أيضاً بآلام الآخرين ويتعاطف معهم، إذ إنه يتمتع بحس اجتماعي. وهكذا يبدو لنا أن إنسان روسو يعيش في جنة عدن، إذن لماذا غادر البشر تلك الجنة؟ وما هو سبب سقوطهم منها؟ إن روسو يرد الأسباب إلى الطمع والأنانية. فالقلة من الناس جرفتهم شهواتهم المهلكة إلى طلب الثروة والسلطان، فتجاوزوا بذلك حاجاتهم، واستأثروا بالسلطة وجمعوا الثروات على حساب إخوانهم. وهكذا أطلت الملكية الخاصة بوجهها

الكالح والمشؤوم، ونشأت الدولة لتحمي الملكية وتحافظ على مصالح أصحابها. ومنذ ذاك الحين أخذت أحوال البشر بالتدهور من سيء إلى أسوأ.

وحري بنا أن نشير هنا إلى أن ثمة تناقضاً فيما أورده روسو آنفاً. فروسو يقول بأن الإنسان بطبيعته صالح، ومع ذلك فلقد فقد فضيلته الأصلية ألا وهي الفتوح لأمة شريرة، أو على الأقل أن بعض الناس أشرار، وأن الأكثرية عاجزة عند مقاومتهم. ونرى روسو هنا يركِّز على أن للإنسان طبيعتين، عليا ودنيا. ولكن إذا كانت هاتان الطبيعتان موجودتين، فإنه ينبغي أن تكونا قد قامتا دائماً بوظيفتيهما الآنفي الوصف. وهنا يتركنا روسو ونحن نعجب متسائلين، لماذا كان الناس ذات يوم سعداء ولم يبقوا كذلك؟ أم أن الحالة الأصلية تلك، حال الطبيعة، ليست أكثر من استعارة أو تشبيه؟

والحق أن روسو كان ثنائي القطب بإفراط، ولم يبت في ثنائياته البت الجازم، ولكن هذه أيضاً هي حال القلب البشري الذي كان روسو يسبر أغواره سبراً لا مثيل له.

ويستطرد روسو في مبحثه «العقد الاجتماعي» الصادر عام ١٧٦٢ م، فيرسم لنا الطريق إلى إقامة حكومة تستند إلى عقد اجتماعي مشروع، بدلاً من العقد الاجتماعي الحالي الذي اشترعته حفنة ضد الأثرياء المتآمرين، وأقامت عليه نظاماً استبدادياً لحماية مصالحها وتأمين سلطانها. فيقول بأنه ينبغي اشتراع عقد جديد كل الجدة. ويجب ألا يكون هذا العقد للتعاقد بين الحكام والمحكومين، بل بين الجميع والجميع. وقبل أن يضع روسو هذا العقد المشهور، كان قد أصدر روايتين، وقد صدرت هذه المؤلفات الثلاثة جميعاً بين عام ١٧٦١ م و١٧٦٢ م، الأمر الذي يشير إلى أن قواه الإبداعية، قد بلغت أوجها فكراً وإنتاجاً. وجاءت روايتاه، «هلواز الجديدة» و «أميل» النزّاعتان إلى المواعظ والإرشاد، فارتفعتا به إلى ذروة النجاح والشهرة. وكان روسو فور صدور الروايتين الآنفتي الذكر، قد انسحب من حزب «الفلاسفة» واختصم مع ديدرو، وقاطع مجتمع السيدات اللواتي كن يعتبرنه فيلسوفهن المدلل. وقد غادر باريس إلى الريف، وكتب رسالة إلى فولتير تفيض بالحقد والكراهية.

وقد ورد فيها قوله: «إنني لا أحبك يا سيدي... إنني أنسحب من حلقة الفلاسفة... إنني أكره الاستماع إليهم وهم يحضون الناس على التخلي عن التقوى والورع... وهم لن يغفروا لي مثل هذه الجريمة...». وقد أضاف روسو أنه لا يزال، مع ذلك، عدواً للتعصب الديني، الأمر الذي لم يرتح إليه الأتقياء أيضاً.

ولعلّ أشهر مقطع من مقاطع روايتيه، المقطع الذي يحمل عنوان «إعلان إيمان

كاهن سافوي»، وهذا المقطع هو ترنيمة مشوبة العاطفة تسبح باسم إله الطبيعة الربوبي، ولم تسر الأتقياء ولا غير الأتقياء أيضاً. لكنها كانت فيَّاضة بالشعور الديني العميق، ومخالفة كلياً لقواعد المسيحية التقليدية.

ارتبط اسم روسو بالإلحاد والزندقة المعروفين في القرن الثامن عشر، على الرغم من أن مقاومته للملاحدة والزنادقة، كانت السبب الوحيد وراء خلافه مع فولتير. ولكن يجب ألا يغرب عن بالنا أن فولتير هاجم بضراوة زيف الكنيسة ورياءها، وأراد الاستعاضة عنها بدينه الطبيعي الخاص. ففولتير كان «ربوبياً» صادق الربوبية، وكان اعتقاده بهذا المذهب أصدق من اعتقاد معظم القائلين به. فالله والدين كانا هامين حقاً في نظره، بينما أن ربوبيين آخرين من ربوبيي القرن الثامن عشر، كديدرو مثلاً، كانوا يرون بأن الله والدين معاً ليسا بهامين بالنسبة للبشر، في حين أن فولتير كان يرى أن الإيمان بالله أمر مفيد، ويحض عليه لأسباب نفعية محضة. وقد اعتقد فولتير بأن روسو قد جُنَّ تماماً، وبالفعل كان روسو يسير باتجاه الجنون. زد على ذلك أن مرضاً ألمَّ به وكانت آلامه تزيد في اختلال توازن مزاجه. وبعد أن فقد روسو أصدقاءه من الأغنياء وذوي النفوذ، بادرت الحكومة إلى ملاحقته بسبب كتابه «إميل»، وبسبب ذاك المبحث الشهير «العقد الاجتماعي» الذي صدر في عام ١٧٦٢ م مما اضطر روسو للفرار من فرنسا. والحق أنه لم يكن بعيداً عن الحقيقة حينما قال إن تحالفاً غير مقدس يربط بين المسيحيين و «الفلاسفة»، ويستهدف مطاردته واضطهاده.

أما رواية «هيلواز الجديدة» فهي رواية رمزية، تتحدث عن عفة إحدى السيدات التي استطاعت قهر تجارب الجسد (علماً بأنها فشلت مرة واحدة)، وبقيت وفية لزوج لم تكن تحبه، بغية أن تقنع الرجل الذي تحبه بأن ثمة شكلاً من الصداقة أسمى من الجسد وشهواته. ولقد كانت هذه الرواية أنجح رواية في التاريخ، فلقد قرأتها النساء جميعاً وطالعها نصف الرجال في أوروبا. وكانوا يذرفون الدموع وهم يقرأون سطورها. ومع هذه الرواية ولد المذهب الرومانتيقي وأطل عصره. وهنا غدا جان جاك روسو نبياً. لكنه يدين ببعض الشيء لـ صموئيل ريتشاردسون»[١] (Richardson) مؤلف رواية «باميلا وكلاريسا»، إذ موضوع هذه يتسق وموضوع تلك في إبراز قهر المرأة لإغواء الجسد، فالعصر كان عصر الروايات العاطفية.

أما رواية «إميل»، فهي مبحث في التربية حيث يعرض فيها روسو معتقداته في هذا الميدان. فهو يقول: «كل شيء يكون صالحاً وحسناً عندما يطلقه الخالق من يديه، وكل شيء ينحط وينحل عندما يصبح بين يدي الإنسان». هذا كان الموضوع الرئيسي

لرواية «إميل» وقد شرحه أحد كبار النقاد الفرنسيين إذ قال: «فلتُنزع العادات المصطنعة عن الإنسان المتحضر، وكذلك حاجاته غير الضرورية وأهواءه المزيفة، ولنعد إلى قلبك، ولتصغ إلى عواطفه الودودة، ولتسمح لنور الغريزة وضياء الضمير بإرشادك، حينئذٍ ستكتشف آراءه التي تنقذه من لحده ومن غلافه القذر، تستطيع أن تنصبه ثانية على قاعدته، بكل ما لشكله من كمال، وما لبياضه من طهر ونقاء».

ويرى الناس أن رواية «إميل» هي المبحث الأساسي في التربية الحديثة، نظراً لاهتمامها بالطفل بوصفه شخصية متطورة. فالطفل ليس بالفتى البالغ سن الرشد، ولذلك فليس بالإمكان اتخاذ التعقل وسيلة للتعامل معه. ويحدد روسو مراحل نمو الطفل، فمن سن الخامسة إلى الثانية عشرة يكون الطفل في مرحلة تسبق التعقل والعقلانية، حيث إن الحواس تكون هي المسيطرة عليه في هذه المرحلة، وحيث ينبغي على التربية أن تتوجه إلى خبرته الملموسة. أما السن الثانية عشرة والخامسة عشرة فتمثّل مرحلة أخرى، حيث يتوجب على التربية أن تقدم إليه مواضيع تتطلب صفات فكرية. ومن ثم تليها مرحلة تطبيعه بالأخلاق، وأخيراً مرحلة اطلاعه على أسرار الجنس. وهنا تطالعنا نظرية روسو الأثيرة لديه، والقائلة بأن الأطفال هم بحكم الطبيعة أبرياء وصالحون، علماً بأنه يرى فيهم نزوعاً معيناً إلى الشر، وهو بذلك واضح في تناقضه الذاتي في هذه النقطة. لقد كان روسو واثقاً من أن «التربية الطبيعية» المرتكزة إلى الطبيعة لا المتعارضة معها هي أفضل تربية. وكان يرى أن التربية الحالية تستند إلى مبادىء مغلوطة أو مزورة. وهكذا كنت تسمعه يقول: «فلتفعل تماماً النقيض لما اعتاد الناس أن يفعلوه». وقد أسفر هجومه على المرضعات عن عودة الأمهات إلى إرضاع أطفالهن، حتى النبيلات منهن. وقد دعا أيضاً إلى فرض نظام الحياة الأسبرطية حتى على الأطفال الفقراء، حيث ينبغي أن يناموا والنوافذ مفتوحة حتى في فصل الشتاء أيضاً. ومن ثم انتقل إلى امتداح الحِرف البسيطة والشريفة، قائلاً بأنه يتوجب علينا جميعاً أن نحترف النجارة وما شابها من الحرف الأخرى.

ولم ينسَ فولتير أن يضمن روايته «إميل» مذهب قس سافوي الذي سبق لنا أن تحدثنا عنه. فالقس يعرف معرفة حدسية بأن الله موجود. وعالج أيضاً قضية الشر التي تصدى لها بايل وفولتير، ووجدا فيها حجة بالغة القوة ضد النظريات الدينية في الكون. وقد قال روسو بأنه من المتوجب وجود الشر لأنه ضروري للإرادة الحرة. فإذا لم يكن الناس أحراراً في الاختيار، وإذا كان الإنسان إنساناً أوتوماتيكياً فقط، فعندئذٍ لن تكون للفضيلة أية قيمة. فالإرادة الحرة تمكّن الناس من اختيار الصالح، وبذلك تعطيه قيمة.

وإذا لم يختر الصالح، فعندئذٍ يكون عدلاً ما يعانون، نتيجةً لاختيارهم. ولا شك أن هذه القضية الأخيرة التي أوردها روسو قد تدهش الكثيرين، كقضية شديدة الإبهام، غير أن روسو يجيب عنها جوابها الكلاسيكي المعهود فيه ويعرضه علينا ببلاغته المعروفة حيث يقول: «كي يكون ثمة خير ينبغي أن يكون أيضاً ثمة شر كمقابل له». ولا شك أن هذا القول صحيح، ولكنه لا يجيب عن السؤال القائل لماذا يوجد، أو يبدو أنه ينبغي أن يوجد شر شاذ وغير سوي ولا لزوم له في هذا العالم. وقد يكون من المسلَّم به أن الناس كي يتمتعوا بلذائذ الطعام، ينبغي أن يكون فيهم إحساس بالجوع. ولكن لماذا يتوجب على الناس أن يموتوا جوعاً؟ وعلى كل حال، فلقد كان روسو شديد الإيمان بالتفاؤل، وقد كتب إلى فولتير رسالة يرد فيها على قصيدته الشهيرة في زلزال لشبونة.

ويسترسل «قس سافوي» بعد جولة في حقول مليئة بالأشواك، فيعرض علينا نسخة معدَّلة أشد لا أخلاقية في خروجها عن الأعراف. فليس ثمة ذكر لعقيدة الخلاص المسيحية. فالفضيلة بالذات هي التي تثيب الفضيلة، والرذيلة هي بالذات التي تنزل عقابها بقلوب الأشرار. وبهذا نرى روسو لا يستطيع بداهةً التسليم بعقيدة الخطيئة الأصلية، إحدى العقائد الأساسية في الدين المسيحي. فروسو يرى أن الطبيعة البشرية صالحة في الأساس ولكن ثمة فساداً طرأ فيها، غير أن نظرية روسو في الخطيئة الأصلية تختلف كلياً عن العقيدة المسيحية بها. فروسو يرى أن الخطيئة الأصلية (طرد آدم من الجنة) إنما كانت في تخلي الإنسان عن البساطة في حياته، وعن المساواة وسعيه الدؤوب لجمع الثروة، واعتماده للملكية الخاصة نظاماً، الأمر الذي عاد عليه بسلسلة من العذاب والآلام. وإن بمقدور الناس تصحيح جميع الأخطاء الآنفة الذكر، فالإنسان لا يزال متمتعاً بالإرادة الحرة، كما أن البشر غير مسؤولين عن الخطايا الفطرية.

وينتهي القس بالدعوة إلى دين أشد طهراً وبساطة وأقل دغماتية، أو بالأحرى خالٍ من كل دوغما (Dogma)، دين يشابه المذهب التقوي أو مذهب المتصوفة.

وعندما يبلغ «إميل» الثامنة عشر من عمره يبدأ بالإصغاء إلى مواعظ القس ودروسه، ومن ثم يذهب إلى باريس، ولكن سرعان ما يغادر «مدينة الضوضاء والدخان والطين، حيث لا تؤمن النساء بالشرف ولا الرجال بالفضيلة».

ويعود إميل إلى الريف، حيث يقوم بمزيد من مغامراته في ميداني الحب والجنس، الأمر الذي لا نحتاج إلى ذكر تفاصيله.

لم يصدر كتاب «إميل»، حتى فرض عليه الحظر في فرنسا، وحتى في هولندا

أيضاً، وذلك بسبب هجومه على الدين التقليدي، وأيضاً نتيجة لمساعي حزب «الفلاسفة» الشديد النفوذ، وأخيراً بسبب التطرف الشديد الكامن بين سطوره. وقد كان هذا التطرف بمثابة بحث لكتابه «العقد الاجتماعي».

جاءت رواية «إميل» لتصدم فولتير و «الفلاسفة» والعقلانيين أيضاً الصدمة المذهلة. وقد اعتبروا الآراء الواردة فيها ثرثرة فارغة وهراء محسوباً يهدف إلى القضاء على جميع المكاسب التي حققها العقل، وإلى العودة بالجنس البشري إلى البربرية البدائية. فانطلقوا يسخرون منه ويتهكمون عليه، وساعدوا في العمل على نفيه ونجحوا في ذلك، ولكنهم فشلوا تماماً في إزالة الآثار التي خلَّفتها مؤلفاته في نفوس القراء، تلك المؤلفات التي كانت أوسع رواجاً من الموسوعة وحتى من مسرحيات فولتير بالذات.

العقد الاجتماعي

روسو الرومانسي، روسو البدائي، روسو القروي، روسو الداعي إلى العودة إلى حياة الطبيعة الرعوية، وروسو الذي كتب فيما بعد كتابه «حلم يقظة، لرجل يمشي متوحداً»، هل روسو هذا هو النقيض لروسو مؤلف كتاب «العقد الاجتماعي»؟ وذلك لأن هذا المبحث مليء بالكثير الكثير من الدولانية (Statism) والاشتراكية. فهو يدعو إلى إعادة تنظيم المجتمع تنظيماً جديداً بأكمله، وإلى اشتراع عقد اجتماعي جديد ليحل محل العقد الاجتماعي الحالي الذي قام على الكذب والحيلة والخداع.

ولكن روسو الذي طالب بالمساواة وبنوع من الديمقراطية، ألغى مع ذلك الحقوق الفردية. ففي المجتمع الجديد الذي خططه وضع جميع السلطات في الجماعة، وجعل من الإرادة الشعبية إرادة عامة أي إرادة جماعية، الأمر الذي يجب أن نميز بينه وبين مجموع الإرادات الفردية.

ونحن نستطيع البت، أو إيضاح التناقض الوارد آنفاً باستذكارنا أن الموضوع المركزي لفلسفة روسو يقول بأن الإنسان صالح في طبيعته وأن الشر هو من عمل المجتمع. من هذا المنطلق يستطيع المرء السير في أي واحد من الاتجاهين اللذين نراهما واضحين لدى روسو. فقد يقرر أحدهم أنه نظراً لأن الإنسان صالح في طبيعته، فعندئذ ليست ثمة ضرورة للمجتمع كلياً. وهذه هي النظرية الفوضوية التي تبناها بعض أتباع روسو. وكان روسو أحياناً يعظ بهذه النظرية، ولكنه تبنَّى في الواقع نظرية مخالفة لها. فالمجتمع، كما يرى روسو، بعيد كل البعد عن كونه غير ضروري، إذ إنه

الضروري الضرورة المطلقة بالنسبة إلى الفرد. وإن مهمتنا الأساسية أن نعيد بناءه، وتحوِّله من قوة مفسدة إلى قوة نبيلة ترتفع بالإنسان. ويضيف روسو قائلاً: «إن المجتمع الصالح لا يُبنى على الأنانية، أي على الفردية، بل على اللاأنانية أي الجماعة. وينبغي أن يكون مجتمعاً مثالياً وقد جرى تنظيمه بعناية فائقة. وزبدة القول إن مجتمع روسو مجتمع طوباوي. وهكذا انطلق روسو عارضاً في كتابه «العقد الاجتماعي» مواصفات دولة طوباوية ديمقراطية اشتراكية.

كيف تنشأ الدولة؟ يرى روسو أن الدولة لا تنشأ كما يقول فلمر من العائلة، كما وأنها ليست بالعضوية ولا بالطبيعة كما اعتقد أرسطو. وروسو تعارضاً مع هوبس، لا يرى أن البشر قد سلموا مختارين وأحراراً، بالخضوع لدولة هوبس الاستبدادية كي يستعبدوا ويسترقوا. فالدولة تنشأ عن عقد، ولكن حتى اليوم لم يشترع العقد السليم المطلوب. فبعض البشر الأقوى من غيرهم والأقل أخلاقاً، قد فرضوا إرادتهم مستخدمين قوة مخاتلة وغدارة. والأكثرية الساحقة من الناس ساذجة سهلة الانخداع، لكنها لا بد أن تستيقظ ويقظتها ليست بعيدة. وينبغي للبشر أن يشترعوا عقداً اجتماعياً يرتكز إلى المساواة بغية تأمين حرياتهم العامة وممارستها. وهم لن ينصِّبوا ملكاً عليهم، بل سينصِّبون أنفسهم حكاماً، فالملك إنما هو الإرادة العامة، وهذه هي إرادة الجميع. إنها الشعب ككل جماعياً وسياسياً. ولكن الكثير من النقاد يرون أن روسو، في نظريته هذه، ما كاد يحرر البشر حتى استعبدهم لهذا التجريد، أي الإرادة العامة. وذلك لأن الإرادة العامة تبدو على أنها ليست مجموع الإرادات الفردية، بل إنها المثال الذي يحدد لهم ما الذي ينبغي أن يريدوه إذا ما أرادوا الاختيار الصحيح. زد على ذلك أن الفرد يدين بجميع حقوقه للدولة. وتبايناً مع العقد الاجتماعي الذي اقترحه لوك، فإن عقد روسو لا يحتفظ للفرد بأية حقوق طبيعية. فروسو كان يعتقد بعدم وجود أي حق للفرد خارج المجتمع. فالمرء لا حق له في حال الطبيعة، بل له فقط سلطة القوة.

ومما لا شك فيه، أن روسو لم يكن يعني بذلك أنه موافق على الدولة التوتاليتارية، فهو فعلاً لم يكن ليفهم ما الذي يعنيه مفهوم مثل هذه الدولة. كما أنه لم يستطع أن يستشف الغيب فيرى كيف سيسيء الدكتاتوريون استعمال «إرادته العامة» خلال الثورة الفرنسية التي انفجرت بعد سنوات قليلة فقط من وفاته.

ومع ذلك نقول إن نظرية روسو السياسية، هي نظرية دولانية واضحة، ومنها تتحدر مباشرة نظرية هيغل في الدولة. ويسترسل روسو فيقول: «إنه ينبغي أن يكون ثمة دين مدني، دين ربوبي رسمي، حيث يتوجب على كل مواطن أن يدين به، وحيث

يعاقب الخارج عليه بالإعدام». وهذا الأمر دفع بأعداء روسو في عصرنا هذا، إلى اعتباره الأنموذج الأولي للفاشستية، من حيث إنه يدعو إلى دين تفرضه الدولة على مواطنيها بالقوة والإرغام. ولكن حريٌّ بنا أن نشير إلى أن روسو، استناداً إلى آراء تلامذته المتبحرين في دراسة فكره السياسي، إنما كان يعني بدولته الدولة التي بلغت الكمال المطلق، حيث تنتفي فيها كلياً المصالح الأنانية، وتصبح هذه المصالح مندمجة تماماً في الإرادة العامة، حيث يبلغ التضامن الاجتماعي ذروة الكمال. وليس واضحاً لنا أن روسو كان يساند الاضطهاد السياسي، فهو يعتقد بأن الفرد يحب أن يدين بالولاء المطلق للمجتمع الكامل، وليس لأية سلطة خارج المجتمع، وهذا هو ما توصل إليه أفلاطون أيضاً. وهكذا فإن اتهام روسو بأنه لم يكن ليبرالياً بالمعنى الفني لهذه الكلمة، اتهام قد يكون صحيحاً وعادلاً. ولكن البعض بالغ حينما قال إن نظامه السياسي لا يختلف عن نظام محاكم التفتيش. والحق أن روسو تأثَّر عميقاً بجمهورية أفلاطون، وتأثَّر أيضاً بعدم تسامح الدولة مع الخارجين على القانون، وتأثر بنفس المفهوم العضوي للدولة عند أفلاطون، والذي نراه واضحاً في كتاب روسو «العقد الاجتماعي».

ونحن في حال من حيرة مع روسو، إذ نرى روسو يناهض روسو، روسو الرومانسي الفردي يقاتل روسو الدولاني المستبد. ومن المفارقات أننا نرى نفس المزيج من الحمية الديمقراطية والديكتاتورية الاستبدادية واضحاً غاية الوضوح في الثورة الفرنسية. «فالديمقراطية اليعقوبية» تحدرت مباشرة من روسو، كما أن البعض يعود بأصول الاشتراكية الحديثة إلى فلسفة روسو، وكذلك بالفاشستية المعاصرة، الأمر المذهل حينما نشهد أن عقلاً واحداً، تدفق بجميع تلك الفلسفات السياسية الحديثة. ولكن ثمة مباحث شعبية، غير أنها خاطئة، في روسو قد بالغت في تضخيم الجانب الاستبدادي من فلسفته. ومع أن الجدل حول روسو سيبقى دائراً لمدة طويلة من الزمن، وذلك بسبب الطبيعة المحيِّرة لترابط مجتمعه الفردي ونتيجة لتناقض أقواله، غير أنه قد يكون من المفيد أن نذكر أن آخر الدراسات وأشدها تدقيقاً وعمقاً في أيامنا هذه، تُجمع على أن روسو كان إلى جانب الفرد، ولم يكن أبداً إلى جانب الدولة الاستبدادية. وقد أظهرته هذه الدراسات شبيهاً بجون ستيوارت مل، في فلسفته ونظرياته. وقد قال الكاتب كوبان (Cobban): «لقد بقي روسو في جميع مؤلفاته وكتاباته، وحتى آخر دقيقة من عمره، جوهراً فردياً غير قابل للذوبان، ويرفض أن يذوب في الملء المتصاعد من القيم الجماعية». زد على ذلك أن خطأ آخر قد نشأ عن

عدم فهم روسو في تمييزه بين الدولة وبين الجماعة. «فالإرادة العامة» هي إرادة الجماعة، وهذه الإرادة قد تعبِّر عنها الدولة القائمة تعبيراً كاملاً أو قد لا تعبِّر عنها بتاتاً، وهي، والحال هذه، كالديمقراطية تماماً، أي أنها مثل أعلى قد لا يتحقق أبداً في هذا العالم. زد على ذلك أن روسو لم يقل كما قال هيغل من بعده بتأليه الدولة بل بتأليه الشعب فقط.

أما «البدائية» أسطورة «العصر الذهبي» في الماضي، أو عصر الإنسان المتوحش النبيل، فإن المرء يستطيع أن يعود مقتفياً آثارها في ماضي التاريخ، ليرى أنها فعلاً صورة من الطراز البدائي لأساطير الجنس البشري. وبذلك يكون روسو ربيب تقاليد غارقة في القدم، أو مكرراً لأقدم وأبسط نظرية عرفها الإنسان. ولكن روسو قام فقولب تلك النظرية بقالب حديث، ليقدمها للإنسان الحديث. أضف إلى ذلك أن معظم أساطير «العصر الذهبي» تتحدث عن زمن تغمره السعادة سعادة الفردوس، حيث كان الناس وفقاً لتلك الخرافات خالدين ويتحدثون مباشرة مع الله، ولا يعرفون الخطايا وليسوا بحاجة إلى العمل. ولقد جاءت المسيحية ففسَّرت هذه الأسطورة تفسيراً فيه بعض الغرابة وكل المفارقات، إذ قالت إن سقوط الإنسان (خروجه من الجنة) كان من يمن الطالع، إذ إنه لم يكن بمقدوره البقاء في حالته الأولية، وكان ملزماً بالتقدم من خلال التاريخ إلى حال ستكون حتماً أفضل من تلك. ولقد كان إيضاح روسو لهذه الفكرة أشد من إيضاح المسيحية لها، كما وأنه جعلها فكرة علمانية، فالطبيعة البشرية لربما كانت ذات مرة ظاهرة وحرة أيضاً. وكان ثمة لطخة، إنها لطخة الجشع وحب المال، حيث أفضت إلى السقوط في شباك الملكية الخاصة والمادية واللادين واللاأخلاقية. أما الخلاص فلا يمكن أن يتحقق إلا إذا ندم البشر الندم الصادق على شرورهم، وعقدوا العزم على بناء مجتمع جديد، وتحرروا تحرراً مطلقاً من أغلال المجتمع القديم الفاسد. وإن ذاك المجتمع المطلوب يعيد حينئذٍ إلى البشرية التناغم الكامل والمساواة والحرية والحال الأصلية من السعادة، التي ستكون أعلى مستوى. هذه كانت النظرة الشعبية إلى رؤيا جان جاك روسو. فهل كانت عميقة أم ساذجة، وهل هي أسطورة بالنسبة للإنسان الحديث ليعيش بموجبها، أم أنها أقدم الهلوسات؟

والحق أن روسو لم يتطلع إلى ذاك الطاغية المستبد المُنار، كما تطلع إلى قدومه فولتير و «الفلاسفة» العقلانيون. فالحكومة المثالية في نظره هي الحكومة الديمقراطية المحضة، أما إذا كانت هذه الحكومة حكومة غير عملية (كما آمن روسو بذلك) فعندئذٍ ينبغي أن تكون مساهمة الشعب في الحكم على أوسع نطاق ممكن، ويتبع من هذا أن

الوحدة الحكومية ينبغي أن تكون وحدة صغيرة. وهكذا تشاهد روسو يتجه نحو الفيدرالية، أي أنه يطالب بحكومة مركزية ضعيفة. وعلينا أن نتذكر دائماً ما أوردناه، حينما نسمع البعض يتهم روسو بأنه استبدادي مُقنع، فجماعاته السياسية المتماسكة التماسك الوثيق، هي أشبه ما تكون بدول المدن الإغريقية. فالإجماع الديمقراطي المطلوب، إنما يتوفر ويتبلور مراراً في جماعات صغيرة متماسكة. ونحن واثقون من أن روسو لم يكن ليوافق على توسيع دولته الصغيرة إلى دولة كبيرة مترامية الأطراف غفيرة السكان. فلقد كان مؤمناً تماماً بأنه ليس باستطاعة أي إنسان أن يفوض أي إنسان آخر بالتصرف في حصته من الإرادة العامة، حتى ولو جاء هذا التفويض بالانتخاب. فمبدأ التمثيل لم يجد في روسو صديقاً. ولو أن روسو كان اليوم على قيد الحياة، لقهقه ضاحكاً من تبجحنا بأننا ديمقراطيون، لأننا نختار أحد الناس كل بضعة أعوام ليمثّلنا في المجالس التشريعية أو التنفيذية.

ونحن لا نتجنى على الحقيقة حينما نقول بأن روسو كان مؤيداً ونصيراً لجماعات صغيرة تقيم دولاً صغيرة، ذات نظام ديمقراطي واشتراكي قوي، وتكون هذه الدول مترابطة ترابطاً رخواً من خلال نوع من اتحاد. ويجدر بنا أن نذكر أيضاً أن روسو أراد لكتابه «العقد الاجتماعي» أن يكون جزءاً من كتاب أضخم يبحث في الحكومة، لكنه لم ينجزه، علماً بأننا نجد أقساماً من نظريته السياسية في بعض كتاباته الأخرى، كالدستور الطريف الذي وضعه لجزيرة كورسيكا.

ولقد أشار البعض إلى أن روسو لم يكن بالفعل ثورياً، وأن أولئك الذين انتفعوا به في الثورة الفرنسية العظمى، إنما ابتدعوا روسو أسطورياً. فبغض النظر عن سوء ظنه في الجماهير وفي العنف، هناك أيضاً عداؤه الشديد للدولة المركزية التي كانت المطلب الأساسي للجناح اليميني من الثورة. ولكن علينا ألا نتغاضى عن المحتوى الثوري المستتر منه والظاهر في مؤلفاته. لقد كان روسو نبي التجديد المطلق والداعية إلى الإصلاح الشامل لحضارة فاسدة ميؤوس من صلاحها، وكان أيضاً المنظِّر للديمقراطية. ولذلك فليس أبداً من الخطأ أن نرى فيه أشد العناصر تحريضاً وإنعاشاً للثورة الفرنسية، على الرغم من أن هذه الثورة لم تتبع تفصيلياً رؤيتها للمجتمع الصالح.

وزبدة القول نرى لزاماً علينا أن نلخِّص «قضية روسو» المعقدة. ولربما كان أفضل مطل لنا على روسو هو ثنائية القطب لديه أو تناقضاته. إذ يقول روسو إن الإنسان وُلد حراً، لكنه يستعبد نفسه، وهو بطبيعته صالح لكنه فاسد طبيعياً، وهو يكره السلطة

ولكنه يحتاج إليها، وينبغي أن يكون له دين ولكنه لن يخضع لأي إله، وإن التاريخ سلسلة من الرعب ولكنه قد ينتهي إلى الطوباوية، وهكذا دواليك.

والحق أن سخر كلمات روسو الذي نقش كل تلك النظريات في ذهن أوروبا، كان يعني أشياء كثيرة بالنسبة لأناس. لقد كان الداعية إلى المساواة والديمقراطية والبساطة والاشتراكية. ولقد ألهم الناس العودة إلى الطبيعة والمستقبلية المتفائلة معهاً. ولا يزال الباحثون في فكره حتى الآن يتجادلون حول معانيه، ولكنهم متفقون على أنه قد أسيء فهمه وأنه من العسير على المرء أن يفهمه. ولكن الناس البسطاء اعتقدوا بأنهم فهموا تماماً كل ما عناه، فانطلقوا بوحي مما فهموه محاولين تغيير العالم.

أما فولتير فلقد بقي قوة جبارة حتى يوم وفاته من عام ١٧٧٨ م. وقد نظر الناس إليه في سنواته الأخيرة نظرتهم إلى الخالدين. وقد دخل باريس لآخر مرة عام ١٧٧٨ م دخول الفاتحين. لكن روسو أمضى الأعوام التي أعقبت عام ١٧٦٣ في شقاء ومرارة وحزن، على الرغم من أنه أنجز خلالها منجزات لن تموت (ومن بينها كتابه «الاعترافات» ولقد توفي هو وفولتير في سنة واحدة. ويوم وفاته كان فجر العصر الرومانسي، بأسلوبه ومزاجه، على وشك الشروق، وكان روسو هو نبي هذا العصر. وانفجرت بعيد وفاته الثورة الفرنسية بديمقراطيتها واشتراكيتها، لتجعل اسمه على كل لسان وشفة، وكذلك اسم فولتير. ولم يكن ثمة إنسان أقل من فولتير ثورية، لكن الثورة جعلت منه عقيدةً ومذهباً، وكذلك لقبت روسو بالفيلسوف الأول الذي شن هجوماً أمامياً على «الهوى والخرافة والتعصب والامتيازات الإقطاعية وعلى جميع أشكال الطغيان». وهكذا فإن الفيلسوفين العظيمين فولتير وروسو، استحثا مواكب الثورة على الانطلاق والتقدم، علماً بأنهما خلال ذاك القرن كانا في حال من «خصام» مستمر.

الفصل السادس

عصر التنوير الشكيون والعلماء

□ المذهب الشكي البريطاني □ ديفيد هيوم □ ولادة العلوم الإجتماعية في عصر التنوير □ علم الاقتصاد □ الكتابات التاريخية □ انتشار عصر التنوير □ نحدوديات عصر التنوير .

«في أزمان معينة تطغى الشكية المزورة على العالم. . . أما من الشكية الحقيقية فلم يتوفر أبداً للعالم ما يكفيه».

«جاكوب بوركهاردت»

«أنا لا أحب رجالك من أبناء القرن الثامن عشر فهم مفرطون في التبسيط».

«هنري بيرغسون»

المذهب الشكي البريطاني

إذا كان جان جاك روسو بارتداده قد قام بجهد ما كي ينهي الأنشودة الرعوية لعصر العقل، فإن ثمة مجهوداً آخر، كان بمثابة خيانة من الداخل، قد هز الثقة بالمذهب العقلاني هزاً عنيفاً، وقد جاء هذا المجهود من الجزر البريطانية. ولا شك أننا لا نزال نذكر أنه كان لبريطانيا النفوذ الحاسم في القرن الثامن عشر، وأعني نفوذ إسحق نيوتن وجون لوك. وبعد بضعة عقود من السنين هبت الرياح ذاتها تحمل من بريطانيا إلى القارة الأوروبية الأخبار المزعجة والقائلة إن خلفاء لوك من الفلاسفة، الذين يمثلون امتداداً للمذهب التجريبي البريطاني، قد توصلوا إلى بعض استنتاجات مركبة. فلقد انطلقوا من فرضيات لوك الأساسية، وساروا بهذه الفرضيات لا إلى إثبات صحتها بل إلى الشك فيها، ولم يحملوها إلى ميدان المذهب الواقعي، بل ألقوا بها في ميدان المذهب اللامادي. فلقد جاء المطران بيرقلي، وهذا عالم بارز وفيلسوف أيضاً، ووجَّه نقداً حاداً وذاتياً إلى نيوتن ولوك، لأنه كباسكال في القرن السابق، كان يرى أن فلسفتي نيوتن ولوك ضحلة ومادية. فمبحثه (Demotu) الصادر في عام ١٧٢١ م يبدو لنا اليوم مدهشاً في إدراكه لخطأ نيوتن، من حيث افتراضه مكاناً (فراغاً) وزماناً مطلقين. ف

«بيركلي» هذا الإيرلندي الذكي الأديب، توقع مع كلايبنتر وإلى حد ما نظريات ماخ (Mach) وآينشتاين. كما رأى بيركلي أيضاً أنه ليست ثمة نظرية تستطيع أن تزعم لنفسها القدرة على وصف لطبيعة الأشياء كما هي في واقع الحال. فنحن كل ما يمكننا قوله إنها مجموعة من الرموز العاملة التي بواسطتها نكتسب قابلية التنبؤ داخل سلسلة من الظاهرات. وهذا ما سلّم به معظم الفيزيائيين الحديثين، الأمر الذي يجعل من بيركلي نبياً. ولكن في عصر بيركلي لم تلفت نظرياته انتباه الناس. فبيركلي مؤلف مبحث «في الإدراك الحسي البصري» الذي بقي طويلاً مرجعاً كلاسيكياً لعلم النفس التجريبي، ومطران أبرشية كلين (Cloyne)، كان شخصية قوية وشديدة النشاط ومتعدد الاهتمامات. فكان يسعى إلى الإصلاح الاجتماعي في موطنه إيرلندا، وحاول إنشاء كلية في رود آيلاند، واختصم مع الربوبيين وكذلك مع حزب الهويج. وبوصفه محافظاً حاول دحض المذهب المادي غير الورع بمذهبه المثالي. وكان غريب الأطوار، إذ اعتقد مثلاً، بأن ماء القطران كفيل بشفاء الأمراض. ولكن بيركلي كان يتمتع بعقل حاد وبصيرة نفاذة، وقد اعتبر البعض أن مذهبه المثالي أسطع دليل على أطواره الغريبة. وهكذا كنت تسمع الناس يقولون: «إن هذا المطران المجنون يعتقد بأنه قد ألغى المادة وقضى عليها»: الأمر الذي يعني فعلاً إسهاماً رائعاً منه في الفلسفة. ومع أن بيركلي كان يعرف أيضاً فلاسفة أوروبا كـ «مليبرانش ولايبنتز» غير أن جون لوك هو الذي استقطب احترامه، لكن ذلك لم يمنعه من نقد نظرية لوك في المعرفة نقداً منهاجياً.

وقد زعم بيركلي بأن مذهبه اللامادي مذهب صارم في تجريبيته ومنطقي ومتفق حتى مع الحس السليم. ويقول بيركلي أيضاً: «إننا إذا فحصنا بعناية ما يحدث عندما ندرك أحد الأشياء، وإننا إذا كنا دقيقين في استعمال المصطلحات، فعندئذٍ لا نستطيع إلا أن نستنتج أن جون لوك قد فشل في إنهاء تحليل تلك العملية ـ المعرفة».

فلقد أشار لوك إلى أنه لدينا فِكَر (أو تصورات) عن المواضيع الخارجية، ونحن نعرفها فقط كما تبدو لعقولنا كفِكَر، أي أنها معطيات الحس، كما نسميها اليوم. وهكذا فنحن نعرف أن الطاولة الموجودة أمامنا هي سلسلة من انطباعات الحس عن حجمها وشكلها ولونها إلخ... وهذه الانطباعات جاءت بها مختلف أعضاء حسّنا. إذن فنحن لا نعرف الشيء معرفة مباشرة، بل نعرفه من خلال حواسنا. وإلى هنا ليس ثمة اعتراض، أما أين أخطأ لوك، فعن هذا السؤال يجيب بيركلي قائلاً: «إنه أخطأ في اعتقاده بأن بعض الخصائص «الأولية» الملازمة للموضوع (للشيء)، موجودة بالفعل بجوهر له أو أساس». فلوك يزعم بأن الخصائص الأولية من حجم وحركة

وعدد، خصائص مستقلة عن حواسنا، وليست كالخصائص الثانوية (لون رائحة ذوق إلخ. . .) المرتبطة بالحواس. ولكن بيركلي كان يعتقد بأنه لا توجد خصائص أولية أو جوهرية، بل إنها جميعاً وبالتساوي ذاتية ومعتمدة على حواسنا. وقد جاء نقاشه رائعاً في سلسلة من محاورات لا مثيل لها منذ محاورات أفلاطون. والحق أن لوك احتفظ بآثار القرون الوسطى في نظرته إلى الخصائص الجوهرية.

ويقول بيركلي إن الشيء لا يوجد ما لم يكن مُدرَكاً. فإن يكن موجوداً يعني أنه مدرَك. بأن الموضوع الميت موجود ليس له من معنى سوى أن أحدهم قد أدركه، أو يستطيع إدراكه. وقد تحدى بيركلي القارىء في أن يجد أي معنى آخر لهذه الكلمة ما عدا المعنى الذي أورده. ووفقاً لمفهوم بيركلي تصبح الحقيقة الواقعية حقيقة ذهنية. ويرى بيركلي أن «الأرواح» فقط (أي العقول) و«الفِكَر» (التصورات) (أي المعطيات الحسية الملقَّمة للعقل) هي وحدها التي توجد. وكان بيركلي يصر دائماً على القول، بأن هذا الخط من التعقل إنما هو خط تجريبي ومنطقي. وهو باعتقاده هذا، لم يكن أبداً، يؤكد على الطبيعة الصوفية لأي شيء. ولا خلاف أن مذهبه المثالي يختلف عن طراز المثالية التي جاءت فيما بعد، والتي قال بها الفلاسفة الألمان في القرن التاسع عشر، حيث إن هؤلاء كانوا يؤكدون وجود جوهر روحي غامض وأقدس من أن ينطق باسمه. بينما أن بيركلي كان يرفض قضية الجوهر والجواهر شكلاً وموضوعاً. وقد يقول الفلاسفة إن بيركلي كان مصيباً في إلغاء الخصائص الجوهرية للأشياء، علماً بأن طريقة استعماله «للمذهب الظاهراتي» هذا قد يذهب بالمرء بعيداً، وذلك من حيث قوله بوجود عالم الأرواح وعالم الله. ويسترسل بيركلي قائلاً: «إن كل شيء هو واقعي، وهو على حاله منذ الأزل وحتى الأبد. وإنه إذا سمَّى الشيء فكرة (أو تصوراً)، فإن هذا الأمر لا يجعله أقل واقعية. ومن ثم يضيف قائلاً: «إنك إذا كنت متردداً في اعتبار الأكل أو الارتداء «فِكر» أو تصورات، فعندئذٍ فليس لهذا المصطلح أهمية أو وزن، طالما أنك تتفق معنا على أننا نأكل ونشرب ونكتسي بأشياء الحس المباشرة، التي لا يمكن لها أن توجد إذا لم ندركها».

ويستطرد بيركلي مدلِّلاً على وجود الله، حيث يقول: «إن الفِكَر (أو التصورات) التي تظهر لعقولنا يجب أن يكون مسببها العقل الخالد الكلي الوجود». وإنه لا نستطيع أبداً أن نستحصل على فكرة (أو تصور) عن الله، أي أن ندركه مباشرة من خلال مدرك حسي. ولكننا نستدل على وجوده من وجود المواضيع المحسوسة، التي يجب أن يتسبب بها شيء ما، ويجب أن يكون لها مُدرِك. وإن العالم الذي نعرفه، إنما هو

بالفعل أفكار الله». ولا شك أن ما يقوله بيركلي هنا يمثل صورة جذابة، ولكنه دون ريب يمثل أيضاً خروجاً منه على علمه التجريبي. ومع ذلك كله كان بيركلي تجريبياً، وكان تعقله حاداً وعميقاً ذاك العمق، الذي مكّنه، على الرغم من الميل إلى اعتباره متناقضاً في أقواله التناقض الواضح، من تسديد ضربة شديدة، لا بل خطيرة إلى المذهب العقلاني لجون لوك، هذا المذهب المبني على الحس السليم. ولقد كتب ديدرو يقول: «إن النظرة المثالية هي أشد النظرات منافاة للعقل وأصعبها على الدحض».

هزَّ بيركلي إلى حد ما أسس المذهب المادي المعروف في عصر التنوير. أما أهم مقطع من تحليله، والذي سلَّمت به الدوائر الفلسفية دون مناقشة أو جدل، فإنما هو ذاك المقطع الذي اشتمل على هجومه على الخصائص الجوهرية الملازمة للأشياء، أي التي تُعتبر أجزاءً لا تتجزأ منها. فلقد قال: «إن تلك الخصائص إذا كانت موجودة فنحن لا نستطيع أن نعرفها، لأنها تظهر لنا من خلال حواسنا فقط، وأن كل ما نستطيع قوله هو أننا قد التقطنا إشارات من «هناك في الخارج» وحوَّلناها إلى فكرة أو إلى صورة للشيء. ونحن عندما نقول إن الطاولة رمادية، فقولنا هذا مغلوط من الوجهة التقنية، فنحن نعرف اللون أو الألوان فقط بواسطة أعضاء حواسنا. وهكذا فإن اللون ليس موجوداً في الطاولة، بل إنه موجود في داخلنا. فليس من إحساس يمكن له أن يكون شيئاً غير حسي، كما وأن شكل وحجم الشيء وثقله لا تختلف واقعاً عن تلك، إذ إنها هي أيضاً ثمرات حواسنا.

ديفيد هيوم (Hume)

تلقف هيوم الكرة من بيركلي الذي سبق له أن تلقفها من جون لوك. وهيوم هذا الذي يعتبر أعمق عقول جيله فكراً وأشدها مضاءً هو أسكتلندي يتحدَّر من عائلة فقيرة. وقد أحس، وهو لما يزل في صباه، برغبة جامحة في طلب الفلسفة والعلم بصورة عامة. وهكذا وجدته وهو بين الخامسة والسادسة والعشرين من عمره يؤلف وهو يعيش في باريس عيش المقتر إن لم أقل البؤس، كتابه الشهير بعنوان «مبحث في الطبيعة البشرية». وقد أصدره في ثلاثة مجلَّدات خلال الفترة الواقعة بين عام ١٧٣٨م و١٧٤٠م. ولكن هذا الكتاب الضخم لم يلقَ طلباً عليه أو رواجاً، إذ قال هيوم عنه: «إنه سقط ميتاً من المطبعة». وفي عام ١٧٥٢ م قام هيوم بتنقيحه وإعادة طبعه بعنوان «مبحث في الفهم البشري»، الأمر الذي نشعر منه بتأثير لوك ونفوذه. لكن كتاب هيوم هذا، أفضل من كتاب لوك الذي يحمل العنوان ذاته. ومن ثم صدرت له عدة مؤلفات في مواضيع

شتى، أضفت عليه شهرة واسعة. ومن بين هذه الكتب، كتابه المعروف بعنوان «تاريخ إنكلترا»، بالإضافة إلى عدد من المباحث في مواضيع الأخلاق والدين والسياسة. ولكن الأقوال التي أطاحت به، ولا سيما اتهامه بالتشكيك في الدين، إن لم نقل بالإلحاد، حال بينه وبين حصوله على كرسي الأستاذية في جامعة أدنبره الذائعة الصيت والشهرة. ولكنه عندما زار باريس في عام ١٧٦٣ م، أقام له فلاسفتها حفلات التكريم، واحتفت به الدوائر الفكرية والأدبية، وغدا مشهوراً بأنه كان أعظم عقل فلسفي في عصره. ومنذ ذاك التاريخ، لم يطرأ على مكانته هذه أي انخفاض، إذ إنه يبقى حتى يومنا هذا الفيلسوف الإنكليزي البارز.

والحق أن هيوم بتأملاته الجريئة وتحرره من كل هوى، واتساع آفاق عقله ومداها، وتعقله الشديد الدقة والمضاء، لهو محسوب على عصر التنوير، ولربما يستحق أن يكون تقريباً الأنموذج لذاك العصر. ولكن الشكية الشاملة التي لفها في مذهبه، أزعجت العقلانية المتفائلة لعصر التنوير أشد إزعاج. فهذه العقلانية بدأت يومذاك بالتدهور وانتهت إلى السقوط فور إطلالة فلسفة كنت، حيث كان هيوم مصدراً من مصادر إلهامه.

سلك هيوم درب المذهب التجريبي ربيب لوك وبيركلي. ولكنه انتهى إلى التدليل على أن هذا المذهب يفضي إلى المذهب الشكي. وجاءت «مباحثه» تسعى لتطبيق المنهاج العلمي على دراسة الإنسان. واقتداءً بلوك، بدأ هيوم بفحص العقل بغية تحديد طبيعة المعرفة البشرية ومداها. ولقد أدخل تحسينات كبيرة على أساليب فحص العملية المعرفية. فقد شق ما سماه لوك بالفِكَرَ (التصورات) إلى شقين، الأول دعاه الانطباعات الحسية، وسمى الثاني الصور المتشكلة في العقل نتيجة للإدراك الحسي. والحق أن تحليل هيوم أوسع وأشد عناية من تحليلي لوك وبيركلي معاً. ونحن كي لا نطيل أو نسهب سنشير فقط إلى السبب الذي انتهى بهيوم إلى مذهبه الشكي الشهير.

أولاً: تسليماً منه بنفي بيركلي لوجود أي جوهر أو أساس (طبقة سفلية) للمواضيع المادية، رفض هيوم قول المطران بيركلي بوجود «أرواح» أو «عقول»، مشيراً إلى أن التحليل ذاته المطبق على الجواهر ينطبق أيضاً على هذه. وأضاف هيوم يقول: «إنه لا يوجد أي جوهر يُسمى «العقل»، بل إنما توجد فقط سلسلة من حوادث نفسية. فكيف نستطيع، مثلاً، أن نبرهن استناداً إلى الخبرة على «أنني موجود»؟ ونحن كل ما نعرفه فعلاً أن للإدراك الحسي أفعالاً تم إنجازها».

ثانياً: وهذا أهم مما ورد سابقاً، حيث إن هيوم يقوم هنا بفحص عميق ومسهب

لطبيعة الاستدلال السببي، فيقول: «إن كل فعل نقوم به لتعقل المواضيع الواقعية التجريبية، إنما يتمثل في عثورنا على العلاقة بين العلة والمعلول». وبكلمات أخرى يقول هيوم، إننا إذا قمنا بأي تفكير هادف بمواضيع العالم الخارجي، ما عدا تسجيل وجودها، فعندئذٍ يتوجب علينا أن نستخدم الاستدلال السببي، وذلك مثلاً حينما نقرر أن الكرة قد انطلقت لأنني ضربتها بالمضرب، أو أن الثلج قد ذاب لأن الحرارة فعلت فعلها فيه. وينتهي هيوم بتحليله هذا إلى الاستنتاج بأنه ليس ثمة برهان على صحة أي استدلال سببي كهذا. أما من حيث إن موضوعاً ملامساً، أو مجاوراً لآخر ـ ملامسة الكرة للمضرب ـ وإن ثمة نظاماً زمانياً يقضي بانطلاق الكرة بعد ضربها بالمضرب، هي أمور اختبرناها، ولذلك فإن معرفتنا بها مؤكدة. ولكننا لا نعرف بالاختبار العلة والمعلول، بل إنا نفترضهما فقط. وإن هذا الافتراض يستند إلى الخبرات المتكررة أو المتواترة حيث يحدث الأمر ذاته، ولكن هذا لا يستطيع أن يبرهن على أنه سيحدث دائماً ويستطرد هيوم فيقول: «قد يقول قائل إن سياق الطبيعة سيبقى دائماً منتظماً الانتظام ذاته، ولكن هذا القول لا يقبل بالبرهان عليه، وهكذا فالانتظام محتمل، حتى ولو كان احتماله شديداً. إنه في واقع الحال موضوع إيمان فليس ثمة شيء في الخبرة الحسية يرغمنا على التسليم بأن حدثاً يتسبب في وقوع حدث آخر». وهكذا فنحن مضطرون، كما يقول هيوم، للاستنتاج أن «العادة» لا العقل هي التي تسند قوانيننا العلمية. ونحن عادة نفترض أن ما حدث في الماضي سيحدث في المستقبل، وهذا أمر لن يستطيع العقل أبدياً أن يبرهن عليه. ولقد وجد الفلاسفة الذين جاؤوا في أعقاب هيوم، أنه من الصعب عليهم أن يدحضوا ما أورده في النقطة الأخيرة.

ثالثاً: أدى سبر هيوم المتحرر من الوهم لأساليب العقل البشري، إلى استنتاجات شكية أخرى. ومنها أن العقل يلعب دوراً صغيراً في الحياة. وكرَّس هيوم قدراً كبيراً من الاهتمام بالفلسفة الأخلاقية، ووصل إلى الاستنتاج أن العقل، فيما يتعلق بأفعالنا، لا يستطيع أن يزعم له بأية وظيفة أخرى ما عدا طاعة العواطف والانفعالات. فإحساسنا بالأخلاق هو أشد من حكمنا عليها. كما أن العقل لا يستطيع أن يقول لنا أي شيء عن القيم. وإن الأحكام الأخلاقية تستند إلى استحساننا أو عدم استحساننا له، الأمر الذي يرتبط باللذة والألم، والذي بحكم ذلك لا نستطيع أن نتعقله. ويسترسل هيوم قائلاً: «إن أولئك الناس، ومن بينهم لوك، الذين زعموا بأن الأخلاق قابلة للتدليل عليها، إنما أخطأوا تماماً. ولا خلاف أن ثمة شعوراً أخلاقياً متعارفاً عليه بين الناس، كاستنكار الجريمة مثلاً والقسوة والخداع... إلخ، ومع أن هذا الشعور جدير بالاحترام الشديد،

غير أنه ليس بالشعور المثالي، أي أننا لا نبلغه بواسطة المنطق. فهناك فقط أحاسيس وعواطف وانفعالات التي يستحيل أن نتعامل معها منطقياً. ولا شك أن الناس يتعقلونها، ولكن تعقلهم ينتهي إلى الفشل».

وينتقل هيوم إلى تعريف العقل التعريف البالغ العناية والدقة ويزداد أسلوبه حيوية وإشراقاً حينما يتناول بالتحليل القرارات الأخلاقية. ويقول: «إن العقل ليس فقط أن يكون المرء حكيماً وفي حال من هدوء. وقد تعوَّد الناس، حينما يكبحون من جماح نازع لا أخلاقي وأشد وحشية، على القول إنهم يدفعون بالعقل للتصدي للعاطفة. ولكنهم في عملهم هذا إنما يكونون في الواقع يسلِّحون العاطفة الأهدأ ضد العاطفة الأشد انفعالاً. وإن «العقل» هو عملية من عمليتين: فهو إما تعقل تجريدي كالتعقل الذي نجريه في الرياضيات والمنطق ومقارنة الفِكَر بالتصورات وعلاقاتها بعضها ببعض (مثلاً قولنا إن الأربعة أكثر من الثلاثة وإن اثنين زائد اثنين يساوي أربعة) أو تعقل تجريبي اختباري، كالعثور والتحقق من الوقائع في العالم الخارجي. ونحن حينما نتفحص هذين النوعين من التعقل، نجد أنه لا يستطيع أي منهما أن يقرر اختياراتنا الأخلاقية، علماً بأنهما قد يساعدان على لعب دور كدور الوصيفة، المماثل للدور الذي تصوره أغسطين للعقل» فمثلاً، كما يقول هيوم: «عندما يكون علينا أن نقرر ما إذا كنا سنذهب إلى الكنيسة أو لا نذهب، فعندئذٍ نستطيع أن نستخدم قوى مشاهدتنا فنحصي الكنائس القائمة حولنا، ونقيس المسافات الفاصلة بينها، وندرس عادات جيراننا ونحسبها، ونتفحص الكتاب المقدس بحثاً عن الأخطاء ونقرأ تاريخ الكنيسة، ونقوم بآلاف الأمور الأخرى التي يقوم بها العقل، ولكن عندما نتخذ قرارنا فإننا نتجاوز العقل إلى مزاج مثير للعاطفة أو عاطفي. وهنا نقرر ما إذا كنا سنذهب إلى الكنيسة أو لا. وعندئذٍ لا يستطيع العقل أن يقول لنا ما إذا كان قرارنا مخطئاً أو مصيباً، لأن هذا القول لا يقع داخل نطاقه.»

وفي مقطع مشهور من مقاطع كتابه، يُظهر لنا هيوم كم من مرة ينحرف علماء الأخلاق عما هو كائن إلى عما ينبغي أن يكون، دون أن يشعروا بهذا الانحراف، وهذا الأمر هو قضية الأخلاق الوضعية بأكملها. ولكن من الخطأ القول إن هيوم قد نفى العقل خارج ميدان الأخلاق، إذ إنه يقول بصراحة: «إن العقل ينبغي أن يكون عبداً للعواطف، وإنه لا يستطيع أن يدَّعي لنفسه أية وظيفة أخرى، ما عدا خدمتها وطاعتها»

ولقد انتهى الفلاسفة المعاصرون لنا إلى استنتاجات شبيهة للغاية باستنتاجات

هيوم، إذ قالوا: «إن الجزم بقيمة الفعل أو الشيء، أمر يقع ما وراء العقل أو التعقل، إذ إنه عاطفي محض».

رابعاً: وليس بنا حاجة إلى القول إن هيوم يعتبر وجود الله أمراً لا يستطيع العقل التدليل عليه. كما وإنه لم يدع للإلحاد، وقد اعتقد بأنه من المحتمل وجود مبدأ عام للنظام في هذا الكون يرتكز إلى العقل. ولكن هذا الأمر لا يعدو كونه تخميناً وبعيداً عن الحقيقة المدعومة بالبرهان. فهو يستوي مع العلة من المعلول، إذ أنه ليس موجوداً في الخبرة ولا في العقل، علماً بأننا نقبل به إيماناً، إنه فعل إيمان محض ويعتمد عليه بدلاً من العقل. ويقول هيوم إن الربوبيين والمسيحيين العقلانيين مخطئون جميعاً، عندما يزعمون بأن العقل يساند ديناً من هذا النوع ويسنده.

خامساً: وانتهى هيوم في كتاباته السياسية إلى استنتاجات تتساوى مع تلك في شكيتها. ويبدو أن هيوم عندما بدأ في أبحاثه في السياسة، بدأ وهو واثق من أنه سيعثر على «علم» للسياسة، ولكنه سرعان ما قرَّر أن الظاهرات السياسية لا يمكن لها أن تقدم لنا قوانين كالقوانين الرياضية، وإنه لذلك، ينبغي اشتراع جميع القواعد والسن السياسية بحذر شديد. وقد اتفق مع مونتيسكيو على طرح نظرية العقد الاجتماعي جانباً واعتبارها خيالاً، مضيفاً إلى ذلك أنها لم تكن حتى خيالاً ضرورياً للناس. فبدلاً من اختراع هذه الأسطورة الضعيفة للموافقة على قيام حكومة، يستطيع المرء أن يقول أيضاً إن الحكومة تستند إلى المنفعة أي «إلى الرأي فقط»، ولقد اتفق مع لوك ـ ولا سيما مع جان جاك روسو الذي التقى به هيوم وأصبحا صديقين ـ عندما كان روسو منفيًّا ومضطهداً، أقول اتفق وإياه على أن الناس يستطيعون العيش وبصورة جيدة، بدون أن تكون لهم حكومة. واعتقد هيوم أن الهنود الحمر الأميركيين قد برهنوا على ذلك. ولكن مع تضخم الثروات وتزايد المجتمع عقداً وتعقيداً، نشأت الحكومة تدريجياً لأنها كانت نافعة. ولم يكن ثمة عقد واضح وصريح، علماً بأن فكرة أحدهم قد اتخذت رمزاً لما حدث. ولقد كانت القوة والعنف من أوضح معالم التاريخ السياسي للبشر، ولقد سخر هيوم من نظرية لوك القائلة «بالموافقة الضمنية». فمعظم الناس مرغمون على العيش في البلاد التي ولدوا فيها. وهم إذ يدينون بالطاعة لحكومتهم، فإنهم يفعلون ذلك بسبب المنفعة التي توفرها الحكومة لهم. ويسترسل هيوم قائلاً: «إن المجتمعات لا تستطيع أن توجد بدون حكومات، ولذلك فالطاعة واجبة، ولكن إذا لم تعد الحكومة نافعة، أي إذا غدت طاغية الطغيان الذي لا يطاق، فعندئذٍ يسقط واجب الطاعة عن المواطن».

وتكون الحكومة صالحة أو طالحة تناسباً مع فائدتها للجماعة». وجاء بالاي (Paley) وبنتهام (Bentham) في أعقاب هيوم فعرَّفا هذه المنفعة بأنها جماع السعادة. وهكذا فإن هيوم كان أحد عرَّابي المدرسة النفعية التي سنتعرض لها في بحثنا فيما بعد.

ولكن هذا لا يروي غليلنا إذ يتوجب علينا أن نحدِّد ما تعنيه كلمة «نافع». غير أن هذه الكلمة توفر علينا، وعلى الأقل، جميع الجهود الرامية إلى إضفاء الصفة الشرعية على السلطة بواسطة الميتافيزيقا السياسية، كتوارث العرش، وحق الملوك الإلٰهي، أو العقد الاجتماعي● وهنا يطل علينا هيوم أيضاً بشكيته، من حيث إنه يسقط عنا عدداً من «التقاليد المقدسة» وأيضاً من حيث رفضه أن يكون العقل مرشداً لنا في مثل هذه الأمور. ويقول هيوم: «إن المجتمع السياسي، يضرب جذوره عميقاً في تربة الغريزة والعادة. وإن العادة هي مرشد أفضل من العقل.» وهكذا نرى أن خطوة قصيرة واحدة تفصل بين هيوم وأدموند بيرك (Burke)(٥)، الذي اعتبر العقلانية في السياسة أمراً خطيراً للغاية●

لم تشب اهتمام هيوم أية شوائب من انحراف أو ضلال. فلقد كان يعرف بأن المعتقدات والولاءات السياسية هي ثمار تطور اجتماعي غارق في القدم، فتلك المعتقدات وهذه الولاءات هي ثمار نماء، ولذلك فإن البشر لا يستطيعون تعديلها حينما يريدون، لأن «قشرة العادة الصلبة» تقاوم كل مناورة أو تلاعب عقلاني. فالزمن وحده قد يدفع أو لا يدفع بها نحو المزيد من التقدم والاستنارة. والحق أن التاريخ الذي لم يكن في القرن السابع عشر يحظى إلاَّ بالقليل القليل من الاهتمام، بدأ يستقطب المزيد فالمزيد من الاهتمام الجدي به. وإن هيوم وفولتير هما أصدق مثلين علي ما قلناه. فالتاريخ كموضوع، لم يعد وسيلة مسلية لكسول، ولا منبعاً للمعرفة العملية بفن الحكم وأنظمة الإدارة، بل أصبح مستودعاً للحكمة، ولما فيه من حقائق مرشدة للحياة.

ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أن هيوم كان بعيداً كل البعد عن استخلاص الاستنتاجات الكئيبة والموهِنة للعزائم من مذهبه الشكي. بل كان على العكس من ذلك تماماً، إذ إنه كان يؤكد المرة تلو المرة على أن الغرائز الإنسانية المتعاقبة ستتغلب على مراوغات العقل. فنحن أخلاقيون، ونحن نؤمن بالله، ونحن نؤمن بالقوانين العلمية، وليس ذلك بسبب العقل، بل بسبب الغريزة أو بالأحرى إرادة الحياة. وهذا القول طبيعي في صحته، وجدير بالاحترام. ويسترسل هيوم قائلاً: «إن العقل ليس فقط خادم العاطفة، بل يجب أن يكون خادماً لها في الحياة اليومية أيضاً. ونحن إذا تطلعنا إلى

العقل وتوقفنا عنده فحينئذٍ ستنتابنا الشكوك، وإن الحياة ستتوقف لو كان جميع الناس فلاسفة، ومن حسن الحظ أنهم ليسوا كذلك. وإنه لمن يمن الطالع أن يكون العقل عاجزاً عن إجلاء الغيوم وتبديدها، وذلك لأن الطبيعة كفيلة بتحقيق هذا الغرض.» ومن ثم يتابع هيوم قوله: «حينما أتناول طعامي وأتحدث وألعب الورق مع أصدقائي، وأفاجأ بظهور تأملاتي الفلسفية، أشعر بأنها باردة ومتشنّجة وسخيفة. وهنا أدرك أنها محض لعبة. إنها لعبة جديرة باللعب، ولكنها تبقى مع ذلك لعبة فقط. ولربما أنه من الملامح الضارة لا بل المؤذية، التي تطالعنا في الفلسفة البريطانية التجريبية الوضعية، ذاك الملمح الذي بدأ بهيوم، والماثل في انسلاخ الفلسفة عن الحياة وصيرورتها لعبة كلامية. ولكن هيوم على الأقل، قد تابع شكيته حتى النهاية، وذلك لأن المرتاب يجب أن يكون مرتاباً حتى في مذهبه الشكي الخاص، «فالمرتاب الأصيل يجب أن يكون غير مطمئنٍ إلى شكوكه الفلسفية، وكذلك أيضاً إلى قناعاته الفلسفية». وإن عدم الثقة بالعقل، يعني ارتدادنا إلى الاستناد إلى الغرائز والعادة إلى «العرف»، كما كان هيوم يردد مراراً. وإن هذين (العادة والعرف) هما مرشدان صالحان للحياة، وإن لم يكونا كذلك في ميدان الفلسفة. واستناداً إلى ما ورد، فإن هيوم لم يكن «بالشاك» أو «المرتاب»، إذ قال لنا إنه ينبغي أن نثق بغرائزنا.

ورغبة في دحض فلسفة مواطنهم هيوم، بادر فلاسفة «الحس السليم» الأسكتلنديون، بمن فيهم توماس ريد (Reid) وتوماس براون (Brown) ودوجالد ستيورات (Stewart) إلى التخلي عن المذهب التجريبي والاعتقاد بوجود بعض «فكر فطرية» أو مبادىء حدسية، محاولين بذلك إنقاذ هيكل «الحس السليم» من التصدع. ونحن نرى في محاولة هؤلاء فلسفة عصر التنوير في صورة مشوشة، ومع ذلك لربما كان المرء فيهم أيضاً ذاك الاندفاع الجبار بغية المحافظة على نقاء هذه الفلسفة «التنويرية» ويقينيتها، وكي لا تقودها المبالغة في التعقل إلى مستنقع الغموض والارتباك. ويبدو لنا أن المفارقة الأساسية، لا بل المركزية في عصر التنوير، أن ما عناه هذا العصر بالعقل، إنما كان إيماناً دينياً بالوضوح، وأن هذا العقل بالذات قد قتل هذا النوع من العقل.

وهكذا نرى أن «القائلين الرئيسيين لنور العقل الوضّاء» في عصر التنوير، كانا الفيلسوفين الرئيسيين للعقلانية، ألا وهما بيركلي وديفيد هيوم.

ولا خلاف أن ديفيد هيوم لم يُبقِ على الكثير من الأمل بإيجاد منهاج جديد كل الجدة، يشق أمامنا الطريق إلى اليقين ويبلغنا إياه. وهذا صحيح إذا كنا نعتبر أن هيوم

كان يعتقد، كاعتقاد مونتين تماماً، بأن العقل لن يمدنا بأية معرفة تقريباً، أو بأية معرفة ذات قيمة أو وزن. ومن جهة أخرى نقول إن المنهاج العلمي للمشاهدة الدقيقة والتحليل المضبوط لم يعثر أبداً على محترف أبرع من ذاك الأسكتلندي هيوم. ولذلك فإن هيوم تأكيداً، قد دفع بمواكب المعرفة البشرية أماماً، مع أنه أفرغ العقل البشري من انتفاخه. وهكذا فإن عصر التنوير كان من العسير عليه أن يبقى، بعد هيوم عصر التنوير المألوف، علماً بأنه من الجائز أن يبقى مع ذلك، نوعاً من عصر تنوير.

وقد شاهدنا أن هيوم بالذات كان يشجع كل نزوع إلى دحض استنتاجاته واعتبارها وهمية. وحتى هذا اليوم لا يزال الناس يعتبرونه أعظم جميع الفلاسفة البريطانيين، ولم يسبق لأي مفكر أو فيلسوف حتى يومنا هذا أن دحض حججه الشكية الدحض المقنع، في العديد من خصائص. ولكن هيوم كـ «بيركلي» لم يلق من عصره سوى التردد، ولم يحمله معاصروه على محمل الجد. وحديثاً فقط توطدت مكانته كفيلسوف. وفي القرن الثامن عشر، لم تستطع استدلالات بيركلي وهيوم من الفلسفة التجريبية للفِكَر والتصورات، تحقيق إلاّ القليل القليل من الانعطاف بمجرى هذه الفلسفة، فنظرة لوك ونيوتن بقيت مسيطرة لبعض من زمن لم يكن بالقصير.

وثمة تعليقان آخران لنا على هيوم: ويتعلَّق الأول بسعة صدره وانفتاح عقله. فلقد حدث ذات يوم أن عرض هيوم على أحد نقاده من الذين هاجموه بقسوة، بعض اقتراحات ترمي إلى تحسين أسلوبه كناقد وزيادة مضاء النقد الموجهة إليه! وكان يساعد خصومه على نشر مؤلفاته.

ومن تناقضاته الذاتية البارزة في رفضه لكل مطلق، كان ولهه بالمذهب الكلاسيكي الجديد، ولا سيما فيما يتعلق بالأسلوب والذوق، حيث كتب فيهما عدداً من المقالات. ولقد كان يحبِّذ الأسلوب المعتدل والهادىء والبسيط والسليم، الأمر الذي جعله يرفض شكسبير وملتون، كما كان يعتبر الكاتب المسرحي جون هوم Home، والذي أصبح الآن نسياً منسياً، أعظم من شكسبير.

ولا خلاف أننا لا نرى فيما أوردناه سابقاً أننا قد أوفينا عقل هيوم الجبار حقه لا بل حقوقه. فنفوذه لا يزال حتى يومنا هذا ملموساً في شتى الميادين، ولا يزال نشيطاً وفعَّالاً. ولقد سبق لنا أن ذكرنا الفلاسفة المعاصرين من تحليليين ووضعيين، الأمر الذي يجعلنا نقول إن لهيوم التأثير البالغ في أدموند هوسيرل[٦] (Hussrel) الذي يعتبر أحد مؤسسي ذاك الأنموذج من الفلسفة التي تسيطر اليوم على فرنسا وألمانيا. وبهذا يجوز لنا القول إن هيوم قد يكون القاسم المشترك لكل تفلسف في عصرنا هذا. أضف

إلى ذلك أن فكره في الأخلاق والسياسة، لا يزال أيضاً قوي الأثر في عالمنا الحالي. ونحن إذ نرى أدموند بيرك وجيريمي بنتهام قد تابعا حمل أفكاره في اتجاهين سياسيين مختلفين، نرى أن صديقه آدم سميث قد استلهم هيوم في وضع أسسه للنظرية الاقتصادية الحديثة. أضف إلى ذلك أن المذهب الليبرالي البريطاني يدين بالكثير لتسامح هيوم وشمولية فكره.

ومما لا شك فيه أن المؤمنين بالمذهب الاستبدادي «والصليبيين» لا يكنون له محبة أو وداً بسبب مذهبه الشكي «الفظ»، ومع ذلك فإن البعض من المفكرين المعاصرين، وغير التقليديين وذوي النفوذ، قد شاركوا هيوم روحه الشكية. ومن الأمثلة على هؤلاء، المشرِّع الأميركي أوليفر وندل هولمز، لابن (Holmes). الذي كان يبدي الاحتقار الشديد لدجل الاشتراكيين الطوباويين ومخادعة المصلحين، ولكنه كان بالذات يستجوب الاستجواب الدقيق والمحرج جميع أنواع «الفِكر المقدسة». وحيثما يعمل العقل النقدي الهادىء والمتحرر من كل هوى وتحيز، فإنك تلتقي بروح هيوم. وهذه الروح لك أن تنعتها بالمدمِّرة أو بالمنشطة، فهذا خيار متروك لك. فهيوم كما يتضح لنا بجلاء، قد أذاب المعتقد الأكثر وضعية في بوتقة واحدة وأشكال أخرى من المعتقد.

ولادة العلوم الاجتماعية في عصر التنوير

ليس بنا حاجة إلى القول بأن القرن الثامن عشر وضع العلم في أعلى مرتبة من مراتب اهتماماته وتقديره، ولقد كانت «الروحِ الفلسفية آنذاك، روح المشاهدة والدقة». وكتب دلامبرت في الأنسكلوبيديا قائلاً: «فلتراقب ولتجر التجارب وتحلل ولتستنبط القوانين العامة الواضحة والدقيقة في صحتها ولتسندها إلى قاعدة من البحث الدقيق». وهنا يطالعنا من قول دلامبرت المنهاج المعصوم عن الخطأ، هذا المنهاج الطفل الوليد لأبويه ديكارت ونيوتن، اللذين زعما بأنهما سارا به إلى ذروة الكمال. وخُيِّل إلى الناس أنه لم يبق لهم من مهمة سوى أن يمدوا بالمنهاج العلمي ليغطي تلك المناطق التي لا تزال خاضعة للخرافات وعدم الانتظام. والحق أن روح القرن الثامن عشر كانت روح «بايل» (Bayle) القائل: «إن قِدَم الأخطاء لا يصحِّح من حالها، ولا يجعلها أفضل مما هي عليه، فلنقم بالأعمال العقلية الكافية للتخلص من فضلات الماضي وسخافاته الساذجة». وهذا هو أيضاً ما عبَّر به ألكسندر حينما قال: «إن الدراسة الصحيحة للجنس البشري إنما هي دراستنا للإنسان بالذات».

وخلال ذاك القرن، جاء المزيد من الإنجازات في العلوم الطبيعية والفيزيائية ليشجع إيمان الناس بالتقدم العلمي. وغدت الكهرباء في منتصف القرن الثامن عشر لعبة شعبية، حيث إن العلماء والهواة أخذوا يعرضون على الناس مشاهد هذه القوة الخفية والغامضة. وفي عام ١٧٤٦ م اخترع فان موسشينبروك (Van Musschenbrogk) وعاء ليدن (Leyden-Jar). وفي عام ١٧٥٢ م جاء بنيامين فرنكلين من أميركا ليعرض تجاربه الشهيرة التي تدلل على أن البرق كهرباء. وفي نهاية القرن اكتشف أليساندرو فولتا (Volta) كيفية تخزين الطاقة الكهربائية في بطارية بدائية. وأخذ الناس يصنعون آلات وقاطرات تجارية بدائية، ويطلقون المناطيد إلى الأجواء، حيث كان الناس يشاهدونها (في باريس عام ١٧٨٣ م) بتعجُّب وذهول. وهكذا بدأت «الثورة الصناعية» حيث جاء كاي (Kay) وكرومبتون (Crompton) وأركرايت (Arkwright) ونيوكمن (Newcomen) ووات (Watt) فأدخلوا بريطانيا العظمى عصر تكنولوجيا الآلة، علماً بأن ثمرات هذه التكنولوجيا لم تنضج إلا في بداية القرن التاسع عشر. وكان المرء اللمَّاح يستطيع أن يلمح السيارة والسكة الحديدية والطائرة والتلغراف والمصنع الميكانيكي وهي تتشكل في رحم القرن الثامن عشر، ومع أنه عسيراً على الرؤية المميزة، غير أنه كان كافياً ليوحي بتلك الصورة الفاتنة، صورة التقدم التكنولوجي اللامحدود تقريباً. أما في ميدان التنظير، فقام رياضيون بارزون كـ «لامبرت ولاجرانج»[٣] (Lagrange) ـ ومن ثم لابلاس[٢] (Laplace)، في نهاية القرن، فهذبوا ميكانيكاً نيوتن تهذيباً بلغ الذروة من الكمال. أما في ميادين العلم الأخرى، فوصف بافون[٤] (Buffon) أشكال الكائنات الحية، ومن ثم قام العالم السويدي لينوس (Linnaues) بتصنيفها، وحدس موبرتوي (Maupertuis) وديدرو عن أصولها الحدس الذي تنبأ بنظرية القرن التاسع عشر في النشوء والارتقاء. وبدأت الكيمياء ثورتها المتأخرة بعض الوقت على أرسطو، وانطلقت خلال ذاك القرن لتحول نفسها إلى علم حديث، وقد امتدت طريقها إلى غايتها من العالم شتال (Stahl) (١٧١٧ م) إلى العالم الكيميائي لوفيزييه (١٧٨٣ م).

وعلى الرغم من كل ما أوردناه، فإن دراسة الإنسان كانت المركز الرئيسي للاهتمامات العلمية طوال عصر التنوير. فهنا كانت الحقبة المثيرة، حيث كان بمقدور المرء أن يجمع بين الاهتمامات بالشؤون الإنسانية البالغة الشدة يومذاك، وبين المنهاج العلمي المحترم الذي وضعه نيوتن ولوك. ولا شك أننا اليوم ننزع إلى مشاهدة النواقص في علم الاجتماع في القرن الثامن عشر، فنرى إفراطه في التبسيط وتفاؤله المسرف. ويبدو لنا أن الخطأ في ذلك، يعود إلى جهوده الرامية إلى اختزال الإنسانية

إلى فيزياء، كي يجعل من الإنسان ومن المجتمع آليتين من آلات نيوتن. ولكن هذا الواقع لا يسمح لنا بأن ننكر على عصر التنوير، أنه هو الذي أوجد العلوم الاجتماعية التي تطوَّرت إلى الحال التي نراها عليها في عالمنا الحديث، إلى علم الاقتصاد والاجتماع والدراسات التاريخية والعلوم السياسية وعلم النفس والأنثربولوجيا. فجميع هذه العلوم ولدت من رحم عصر التنوير، وكان آباؤها أولئك اللامعون مثل هيوم وفولتير ومونتيسكيو الذي يعتبر مؤلفه «روح الشرائع» الخطوة الرائدة في العلوم السياسية. زد على ذلك، أنه في الستينات والسبعينات من القرن الثامن عشر، أخذ الاهتمام يذكر على الاقتصاديين، وأعني بهم أولئك الذين عُرفوا في فرنسا بالفيزيوقراطيين، (أي المنادين بحرية التجارة والصناعة واعتبار الأرض مصدر الثروة ـ المترجم ـ).

علم الاقتصاد

من خلفيات النظرية الاقتصادية اهتمامات أخلاقية معينة، وبعض من قضايا القرن ومشاكله. وقد يذهل الاقتصاديون الحديثون والمتزمتون علماً، إذ يعرفون بأن علمهم قد تفرَّع عن علم الأخلاق، ولكن هذا الأمر هو تأكيد لحقيقة ذات مغزى عميق. فآدم سميث هو أعظم جميع المنظِّرين الاقتصاديين في القرن الثامن عشر، وكان بروفسوراً في الفلسفة الأخلاقية، وقد وضع قبل تأليفه لكتابه الشهير «ثروة الأمم»، مبحثاً في العواطف الأخلاقية، وذلك في عام ١٧٥٩ م. وثمة كتاب آخر كان له الأثر العميق في الفيزيقوراطيين، ألا وهو كتاب هلفيتيوس المعروف بعنوان «الروح» والذي أحدث ضجة مدوية في عام ١٧٥٩ م، بسبب مساندته للمذهب الهيدوني في الأخلاق، فهذا المذهب يقول إن الخير هو كل ما يعود باللذة، وإن الشر هو كل ما يجلب الألم. ولربما نذكر أن اللورد شافتسبري وفرنسيس هتشينسون وهيوم، قالوا أيضاً بما يشبه ذاك القول ولكن بأسلوب أكثر اعتدالاً من أسلوب هلفيتيوس.

ولكن الهام من النظرية الهيدونية[٧] بالنسبة لعلم الاقتصاد، هو أن هذا العلم قد أسند فلسفته الأساسية إلى الفرضية القائلة بأن «الإنسان الاقتصادي» يسعى دائماً إلى بلوغ أرفع مرتبة من السعادة. أضف إلى ذلك شعار الاقتصاديين المتمثِّل في القول: «أن تحصل على أكبر قدر من السعادة بأقل ثمن، فهذا هو الكمال في السلوك الاقتصادي». كما أعلن كويسني (Quesnay)، وهذا من أوائل الفيزيوقراطيين، في مطلع كتابه المعروف «اللوائح الاقتصادية» (Tableau Économique) والصادر عام ١٧٥٨ م، أقول صرَّح «إنه بدون ذاك الإنسان الاقتصادي فمن العسير للغاية أن يكون

ثمة علم الاقتصاد. «فالإنسان الاقتصادي» يؤمن بأن السعادة الدنيوية هي غاية الحياة، وهو مستعد للكفاح من أجل هذه الغاية كفاحاً منهجياً محسوباً. وهكذا يبدو لنا أن الأخلاقية الهيدونية كانت تلقى قبولاً واسع النطاق، وكانت بمثابة إحدى الفرضيات الأساسية من فرضيات علم الاقتصاد، وذلك وفقاً للمفهوم الحديث. وقد يبدو هذا الأمر واضحاً اليوم وليس في حاجة إلى تعليل أو تبرير، ولكن إلحاح عصر التنوير على «نشدان السعادة» بدا يومذاك منعطفاً جديداً بعض الشيء. لقد كان الأغارقة يفضِّلون الحكمة على السعادة، والرومان القوة، وإنسان القرون الوسطى كان يفضِّل القداسة عليها. زد على ذلك أنه حتى كلفن والبروتستنت الذين يقال عنهم أنهم قد أدخلوا عناصر هامة على «الأخلاقية الرأسمالية» (كالعمل الشاق والاقتصاد في النفقات والاعتدال في تناول الأطعمة)، لم يكونوا يعتبرون النجاح الدنيوي غايتهم النهائية.

وثمة شرط أساسي آخر هو المذهب الفردي في الاقتصاد. فعلماء «الاقتصاد السياسي» الجدد يومذاك، كانوا يرون أن الإنسان المستقل المعتمد على نفسه والمتحرر من سيطرة شتى المجموعات، إنما هو «بداهة» الوحدة المجتمعية الأنموذجية. وكانت هذه النظرية تلقى يوماً بعد يوم المزيد من التأييد الفكري والمناصرة الاجتماعية. ومما لا شك فيه أن هوبس ولوك وروسو كانوا أيضاً من مؤيديها، وذلك حينما تحدثوا عن الأفراد المستقلين ذوي السيادة الذين اجتمعوا وأوجدوا حكومة.

وإن ثمة عنصراً أساسياً آخر من عناصر الفكر الاقتصادي الجديد. وهذا العنصر تبرزه النظرية القائلة بالتناغم الاجتماعي الناشىء عن أفعال الأفراد المشتركة. ويقول آدم سميث: «إنه إذا كان لدينا أناس اقتصاديون فرديون، فعندئذٍ سيبذل كل فرد منهم غاية جهده ليكتشف أفضل السبل وأكثرها فائدة لتوظيف واستثمار ما لديه من رأسمال». وهنا نتساءل ما الذي يحول آنذاك بين المجتمع وبين تردِّيه في مهاوي الفوضى، بسبب الإرادات المتنازعة والنشاطات الفردية المتصارعة؟ وعن سؤالنا هذا يجيب آدم سميث قائلاً: «من حسن الحظ أن العناية الإلٰهية تدبرت الأمر «بيد غير منظورة» فجعلت تحقق فائدة المجتمع ككل، وهذا يتم حينما يبذل كل فرد غاية جهده بغية الحصول على مكاسبه الخاصة.»

وثمة مقاطع من كتاب آدم سميث «ثروة الأمم» تسلِّم بالقضية الشهيرة لبرنارد مندفيل (Mandevilles) القائلة: «إن الرذائل الخاصة هي فضائل عامة. وإن البشر وهم يكافحون من أجل جني الأرباح ويتشهون طمعاً الحياة المترفة، إنما يوفرون العمل

للفقراء ويزيدون في ثروة الأمة». وهنا نرى ما كان لنظرية نيوتن في الكون من أثر بالغ في فكرة الأمة المتناغمة اجتماعياً، وذلك قياساً مع قوله إن الجزئيات تعمل معاً لتشكل منهجاً واحداً عظيماً ومتناغماً.

وينبغي أن لا يُفهم بما أوردناه أن التأملات في القضايا الاقتصادية لم تكن معروفة قبل الفيزيوقراطيين وآدم سميث. فلقد سبق لمونتيسكيو في عام ١٧٤٨ م أن طلع على الناس بفكرة علم عام للظاهرات الاجتماعية. ولقد اعترف جميع الفيزيوقراطيين الفرنسيين بما لِ «روح الشرائع» من دين عليهم. ومنذ بايكون كان ثمة تيار خفي من التنظير الاقتصادي الجاد، يرافق الكثير من الأفكار العملية التي تضمنتها الكراريس وكان ذاك التيار موجَّهاً نحو مواضيع معينة. وقد أسهم في ذلك التيار جون لوك ومعاصره دادلي نورث (North) في تقديم بعض الأفكار، وكذلك أسهم كانتلون لفرنسي، ومواطنه ميلون (Melon)، حيث جاء مبحثه المعروف بـ «المبحث السياسي في الاقتصاد» هجوماً آخر على الفكر الاقتصادي التجاري.

وقد يكون من المفيد أن نلقي بلمحة خاطفة على المذهب التجاري. فلا خلاف أن التفكير بالمواضيع الاقتصادية لم يكن يومذاك جديداً. وقد درج الناس على اعتبار كل ما جاء بعد آدم سميث في الاقتصاد عشوائياً وغير جدير بالاهتمام. إذ حكمواعليه بأنه لا يزيد عن كونه أفكاراً ساذجة وغير منهجية ومليئة بالأخطاء. وقد أطلقوا على تلك الكتابات في الاقتصاد، والممتدة من أواخر القرن السادس عشر حتى مطلع القرن الثامن عشر، اسم المذهب التجاري. والحق أن هذا المصطلح الذي أبدعه البعض بعد تلك المدة الزمنية، قصدوا به تصنيف شتى الظاهرات الاجتماعية شأنه في ذلك شأن مصطلح «النظام الاقطاعي»، الذي استخدمه المؤرخون الحديثون ليحددوا هوية النظام السياسي في القرون الوسطى. ولكن المهتمين اليوم بالعلوم الاقتصادية، يشكون في كون مصطلح المذهب التجاري كافياً لإطلاقه على الأفكار الواردة ما بين القرنين السادس عشر والثامن عشر، كما لا يرون إهمال جميع تلك الأفكار، وعلى الأقل من وجهة تاريخية. ولقد قيل إن المذهب التجاري كان برنامجاً لبناء القوة الاقتصادية وفقاً لوجهة النظر التجارية، ولكن مع أنه قد يكون من المتفق عليه، أن الكثير من هذا الفكر الاقتصادي يفتقر إلى النظام والمنهج، حين مقارنته بعلماء الاقتصاد «الكلاسيكيين» كآدم سميث ومن بعده، غير أن أولئك الرواد قد شقوا الطريق أمام العلوم الاقتصادية الحديثة، وكانوا الأوائل الذين افترضوا أن الإنسان المزوَّد بالفكر، يستطيع أن يوجه أفعاله للزيادة في الثروة. ونحن حينما نطالع كتاب وليم بتي (Petty) المعروف بعنوان

«الحساب السياسي»، نرى أن هذا المؤلف كان يحلم بتطبيق التحليل الرياضي الديكارتي على الظاهرات الاقتصادية.

وحري بنا أن نشير هنا إلى أن تفاؤل التجاريين بإمكانية التخطيط لتحسين الأحوال الاقتصادية كان أشد من تفاؤل خلفائهم الأكثر اعتباراً منهم. ولكنهم أيضاً كانوا يرون أن ثمة «قوانين» تتحدى رجال الدولة، الأمر الذي جعلهم يقولون إن السياسي الحكيم هو ذاك الذي يسير مع «الطبيعة» لا ضدها.

وجاء عصر الفيزيوقراطيين وآدم سميث، فأبطل جميع ما أورده أولئك الكتَّاب الأوائل، غاضاً النظر عما لهم من مواهب وعما كتبوا من مواضيع اقتصادية. ولقد اتهم التجاريين بأنهم يدعون ويدعمون التدخل اللاطبيعي في «حرية التجارة». فالنظام الاقتصادي القديم، وسواء وافق عليه المنظرون «التجاريون» أم لم يوافقوا، كان نظاماً قياسيا وتفاضلياً (أي تمييزياً) وكان يعتمد مبدأ الحماية. إذ يرى أن استيراد السلع المنافسة للسلع الوطنية أمر لا يجوز، لأنه يقفل أبواب العمل أمام العمال المواطنين، ولذلك يجب الحد من الاستيراد أو منعه. كما وأن خسارة الذهب والفضة شر أيضاً، بينما أن جني هذين المعدنين الثمينين نعمة وخير. وإن تشجيع التجارة واجب، ولذلك ينبغي تقديم كل مساعدة لرواجها، كمبادلة السلع الوطنية بالمواد الأولية الأجنبية. وينبغي للتعرفة الجمركية وللمساعدات أن تؤمن ميزاناً تجارياً راجح الكفة بالنسبة للاقتصاد الوطني، وأن تؤمن الحماية للمنتوجات الوطنية. ويتوجب على الدولة إضافةً لذلك تحديد الأجور والأسعار. ولقد شنت على هذه الأفكار وقبل عام ١٧٥٠ م هجمات متفرقة، واتهمت بأنها تعمل على إشاعة الفساد، وقال البعض إن «حرية التجارة» قد تكون أفضل من هذا النظام التجاري المرهق والقائم على الامتيازات الخاصة.

وشن ديفيد هيوم هجوماً نظرياً رئيسياً، عندما أشار إلى أن الميزان التجاري الذي يكون في صالحنا، هو وهم باطل تدحضه دائماً القوانين الاقتصادية على المدى الطويل. وذلك لأن الميزان التجاري الراجح لصالحنا يُدخل على البلاد نقوداً تتسبب في رفع الأسعار الأمر الذي ينجم عنه هبوط في الصادرات. أما إذا كان الميزان التجاري غير راجع لصالحنا، فعندئذٍ ستنخفض الأسعار، وسنكسب نتيجة لذلك أسواقاً. والحق أن تأملات هيوم الاقتصادية كانت أقل عمقاً ومنهاجية من تأملات صديقه ومواطنه الأسكتلندي آدم سميث، لكنه مع ذلك أسهم في تمهيد الطريق أمامه.

ونعود هنا إلى الفيزيوقراطيين فنقول، إنهم ابتداءً بـ «كويسني» كانوا الأوائل في

إقامة مذهب على المقدمة المنطقية القائلة بأنه ينبغي للنشاط الاقتصادي أن يكون حراً الحرية الكاملة. وسرعان ما انضم إلى صف كويسني طبيب بلاط الملك لويس الخامس، أقول انضم إليه المركيز ميرابو (والد ميرابو الشهير في الثورة الفرنسية) وآخرون غيره، فشكّلوا حزباً أو مدرسة كانت أبرز حركة عرفتها فرنسا في ميدان الفكر الاقتصادي، وذلك في السبعينات من القرن الثامن عشر. وقد علّق فولتير بسخريته المعهودة على الأوضاع الفرنسية قرابة عام ١٧٦٠ م قائلاً: «يبدو أن فرنسا قد ضجرت من المسرحيات والقصائد وأخذت تتحدث عن القمع».

كان الاقتصاد الفرنسي يعاني الضعف نتيجة لحرب السنوات السبع (١٧٥٦ م - ١٧٦٣ م)، وبقيت حاله متردية، حتى انفجار الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ م. وكان من أبرز عوارض اضطراب اقتصاد فرنسا، عجز الدولة عن موازنة ميزانيتها. ولذلك كانت هجمات الفيزيوقراطيين على النظام القديم ولاقتراحاتهم الإصلاحية الكاسحة، الأصداء الطيبة لدى معظم الناس، وإن كان البعض من ذوي المصالح المتأصّلة، قاوموا دعوة الفيزيوقراطيين ومقترحاتهم. ولربما كان الفيزيوقراطيون أشد دغماتية من أن يكونوا مصلحين ناجحين. لكن دغمايتهم قد صنعت تاريخاً فكرياً. فلقد كانوا يلحُون على ضرورة تمتع النشاط الاقتصادي بالحرية الكاملة. ويقولون بأن كل نشاط في ميدان الاقتصاد يجب أن يكون مرتكزاً إلى حق الفرد في الملكية الخاصة في مجتمع يؤمّن المنافسة الحرة، الأمر الذي يعني إبطال جميع قوانين الحكومة وقراراتها في الميدان الاقتصادي، من تعرفة جمركية وتبسيط جذري لنظام الضرائب. كما يعني ضمناً المساواة بين المواطنين في الحقوق الاقتصادية، (ولكن هذا لا يعني أبداً أن يكون المواطنون بحكم الضروري متساوين في الثروة أو المرتبة، وذلك لأن البشر غير متساوين في المواهب).

وكان الفيزيوقراطيون منحازين بوضوح إلى جانب الزراعة. ومما يذهل علماء الاقتصاد الحديثين كونهم ينكرون على التجارة أو الصناعة كل قيمة. ففرنسا كانت تقريباً بأكملها في ذلك العصر بلداً زراعياً، وكانت متفوقة على منافستها إنكلترا في ميدان الزراعة، الأمر الذي يلطّف من غرابة نظرية الفيزيوقراطيين ونشاز مذهبهم. ولقد صنف أرسطو الزراعة في المرتبة الأولى مبرراً ذلك «بعدالتها»، زد على ذلك أن الحكيم الأميركي بنيامين فرنكلين صرّح بأن الزراعة هي المهنة الشريفة الوحيدة لتوفير أسباب العيش. وهكذا نرى أن الانحياز إلى جانب الزراعة كان واسع النطاق وعميق الجذور، وكان لا شك واضحاً كل الوضوح في سياق المسيحية خلال القرون

الوسطى. ولقد قال الفيزيوقراطيون إن الزراعة وحدها هي التي تنتج فائضاً. وإن التجارة هي مجرد تبادل عقيم، وإن الصناعة لا تحقق أي فائض عن قيمة العمل، لكن الأرض وحدها هي المحققة للفوائض. ولذلك فإن المذهب الزراعي يرتبط بأوثق الروابط بمذهب حرية التجارة الذي نادى به الفيزيوقراطيون. وقد طالب هؤلاء بإسقاط الضرائب عن كل شيء ما عدا الأرض مبررين طلبهم بأن الأرض وحدها هي منبع كل قيمة. واقترحوا أيضاً أن تكون التجارة خاضعة للمنافسة الحرة، وذلك لأنهم كانوا يعتقدون بأن الأثرياء من التجار يجنون، عن طريق الاحتكار، مرابح محظورة لا بل محرَّمة. وكان يقولون بأن المنافسة الحرة تضمن عدم حصول أي تاجر أو صانع على أكثر مما يستحقه.

والحق أن المذهب الفيزوقراطي كان بطيء الخطى في دفعه بالاقتصاد الفرنسي إلى العصر الصناعي، بعكس آدم سميث في بريطانيا العظمى. وعلى الرغم من أن الفيزيوقراطيين قد دخلوا التاريخ بوصفهم مؤسسي العلوم الاقتصادية الحديثة، غير أن القرن الصناعي ألقى بهم في زوايا النسيان. وثمة ملاحظة بالغة الأهمية، وهي أنه ينبغي علينا ألا نعتبر آدم سميث المدافع عن «المذهب الرأسمالي»، بسبب أن علماء الاقتصادي البرجوازي الصناعي (ريكاردو، سنيور، مل) في القرن التاسع قد تفرَّعوا منه. وقد اعتقد أعداء المذهب الصناعي الرأسمالي، بأن سميث كان المدافع عن هذا المذهب، ولكن الأمر لم يكن تماماً على هذه الحال. فأولاً كان آدم سميث يغتنم كل فرصة ليوبِّخ أولئك المطاردين وراء الثروة، وكان دائماً يمتدح الحياة البسيطة المقتصدة. وكان شديد الإعجاب بروسو، وكذلك بفولتير. ومما يلفت النظر أنه لم يكن البتة يعطف على التجار، بل كان شديد التعاطف مع المزارعين. ويطالعك أيضاً في فصل «الفقراء العاملون» من فصول كتابه الشهير، أن عطفه على طبقة العمل أيضاً كان أشد مما هو مألوف في عصره. وكان يعتقد بأن أصحاب العمل يظلمون العمال ويغشونهم في أجورهم، ويتآمرون لإبقاء الأجور متدنية. وكان يرى أن العمال ضحايا الضرائب الباهظة، من حيث أنها تنعكس ظلماً على الفقراء وتبقي أجورهم قليلة للغاية، الأمر الذي يلحق الضرر بالشعب. جميع هذه الأمور وأكثر منها والواردة في كتاب «ثروة الأمم»، تبرهن على نزعة آدم سميث الراديكالية والمناهضة للرأسمالية. ومن المفارقات العجيبة، لا بل من سخرية القدر، أن يشتهر آدم سميث بأنه واضع الكتاب المقدس لرجال الأعمال.

ساند كتاب «ثروة الأمم» دون تحفظ البرنامج الفزيوقراطي لحرية التجارة ولقد

قال: «فلتتوقف الحكومة عن تقديم المساعدات للمشروعات، وعن الضبط والتنظيم، وعندئذٍ ستختفي المظالم وينتفي الجور. ولتوسّع في نطاق نشاطات الفرد، آنذاك ستنطلق الطاقات وسيتقدم الاقتصاد، وستتحسن أوضاع الجماعة كلها. وأما الإشراف على المؤسسات الصناعية الخاصة وتوجيهها الوجهة التي تؤمن للمجتمع أغزر الفوائد فهذا ينبغي أن لا يكون من مسؤوليات الدولة وواجباتها. فلتدافع الدولة عن شواطىء شعبها، ولتكتفِ بإدارة المكاتب البريدية وإقامة العدل بين الناس، وما عدا ذلك فلتترك لكل فرد أن يبحث عن مصالحه الخاصة، حيث إنه أفضل من يعرفها ويعرف السبيل إلى تنميتها. فالدولة لا تصلح أبداً للقيام بوظائف اقتصادية. فليس ثمة فرد يستطيع إدارة أي مشروع إدارة ناجحة، ما لم يكن له مصلحة محسوسة فيه. وإن هذا المبدأ دفع بآدم سميث، لا إلى رفض أي تدخل للحكومة في الشؤون الاقتصادية فحسب، بل وأيضاً إلى رفض الشركات المحاصة (Joint Stock)، التي تحدرت منها الشركات المتحدة الحديثة. ويبدو لنا أن آدم سميث لو عاش في عصرنا اليوم، لما كانت صداقته للشركات المتحدة الضخمة والمعاصرة، أكثر مما كانت عليه المالكين المتغيبين وللاحتكاريين في عصره. فلقد كان آدم سميث يساند الصغار من أصحاب المشروعات، ويبدو لنا أنه كان يعتقد، ولو «نصف اعتقاد»، بأن مبدأ «دعه يعمل» (Laissez Faire) سيعود بالفائدة أيضاً على «العمال الفقراء»، من حيث إنه يوجه ضربة قاصمة إلى المحتكرين.

غدا كتاب «ثروة الأمم» كتاباً مدرسياً ومرجعاً رئيسياً في الاقتصاد السياسي. فهذا الكتاب يتناول كامل الظاهرات الاقتصادية بالبحث، وذلك بأسلوب هو اليوم الأنموذج لجميع الكتّاب في الاقتصاد الذين جاؤوا من بعده. وإن النظرية الأثيرة لديه إذا كان بالإمكان تحديدها، كانت نظريته في تقسيم العمل، علماً بأنه لم يكن أول مفكر تحدث عنها. فسميث يرى أن ازدياد الفعالية، والكفاية الاقتصادية، ينشأ عن التخصص. فالخياط لا يصنع أحذيته، ولكنه يشتريها من الحذّاء الذي لا يخيط ملابسه، بل يكلّف الخياط بخياطتها وهكذا يربح كلاهما. وهذا الواقع ينبغي أن يكون القاعدة في التجارة الدولية. أما المذهب التجاري فإنه يرفض الإنجاز مع الأجانب. ولكن آدم سميث يقول إذا كان الأجانب يعرضون سلعاً أرخص من السلع الوطنية فلنشترها منهم، ولنصدّر إليهم سلعاً أرخص من مثيلاتها لديهم. وهكذا يتضح لنا أن التجارة الحرة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بنظرية تقسيم العمل. ويرى سميث أنه كلما تناقصت العقبات في طريق التجارة العالمية، تتزايد الفرص أمام التخصص.

ولم يذهب سميث بعيداً البعد الذي ذهب إليه الفيزيوقراطيون، الذين كانوا يراهم مفرطين في الدغماتية، ولا يتفق معهم على كون التجارة والصناعة عقيمتين من حيث الإنتاج. وانتفع سميث بنظرية قيمة العمل التي نجدها في شكلها البدائي عند جون لوك (والحق أن لوك لم يكن الذي ابتدعها)، وكان لوك قد أعلن أن الأرض لا تنتج أي شيء قبل أن يقوم الإنسان بالعمل فيها، ولذلك «فإن العمل وحده هو الذي يعطي الأرض أكبر مقدار من القيمة». وقد كتب آدم سميث يقول: «إن قيمة أي سلعة بالنسبة إلى الشخص الذي يملكها والذي لا يقصد استعمالها أو استهلاكها بنفسه، بل يتوخى مبادلتها بسلعة أخرى، إنما تساوي كمية العمل التي «يشتريها أو تتوفر له». على هذا الشكل بدأت هذه النظرية التي قدِّر أن يكون لها مستقبل طويل، حيث تبناها كل من ريكاردو وكارل ماركس وعرضاها بأساليب مختلفة، وبقيت مدار حديث وبحث حتى تخلى عنها الناس بعد مضي قرن من الزمن على صدور كتاب «ثروة الأمم». وجدير بنا أن نشير إلى أن سميث لم يخص العمل بحق الحصول على كل الثروة المنتوجة، إذ إن لرأس المال (الماشية وسواهما) وللأرض حقوقاً مشروعاً في المنتوج. كما وإن الربح والإيجار هما جزءان من تكاليف الإنتاج، بسبب الدور الذي تلعبه الفائدة من حيث الربح والتعويض على المجازفات. ولم يكن سميث واضحاً من حيث علاقة العمل برأس المال، الأمر الذي كان مدار نقاش وبحث طوال القرن الذي جاء في أعقابه. وهناك أيضاً نظريته في الأجور، ومقولته أن (تزايد) السكان ينحدرون بها حتى مستوى العيش كفافاً. وقد ارتبطت فيما بعد هذه المقولة باسم توماس ملتوس[٤] (Malthus).

أصبح كتاب سميث كتاب قرنه تقريباً. وهذا الكتاب، لا شك، في مرتبة كتابي «روح الشرائع» و «العقد الاجتماعي»، وأمسى الاقتصاد السياسي بنظرياته، مُرتكزاً لرجال الدولة في سياساتهم. فوليم بت الصغير (Pitt) كان يعتبره مرجعاً أساسياً في إلغاء قواعد المذهب التجاري ونسخ قراراته التنظيمية. وأخذت النظريات الجديدة تشق طريقها ببطء ولكن بثبات قدم وعزيمة قصد. أما في فرنسا فبقي فولتير مدة طويلة موالياً لمذهب كولبير (Colbert) التجاري، ومدافعاً عنه ضد الفيزيوقراطيين. وانتقل فريدريك الكبير من العمل بالمذهب التجاري إلى اعتماد حرية التجارة سياسة لدولته. وقد ساعده في ذلك ميرابو رجل الدولة اللامع في المرحلة الأولى من مراحل الثورة الفرنسية، ونجل الفيزيوقراطي الشهير المركيز ميرابو. زد على ذلك أن كتاب البارون د. هولباخ المعروف بعنوان «النظام الاجتماعي»، يعتبر من طلائع المباحث السياسية، ويظهر التأثر الشديد بالفيزيوقراطية. وقد حاول الفيزيوقراطيون، بكل ما يُعرف عن المبشرين من

حمية وحماسة، نشر مذهبهم بكل وسيلة، لكن الرقابة في عصرهم تصدَّت لهم، كما قوبلت عقائدهم بالتهكُّم والسخرية. فذاك العصر الذي كان يتطلَّب من علمائه الظرف وسرعة الخاطر والسخرية، وجد كتاباتهم تبعث على الضجر والملل. ولكن آدم سميث (وبعض كتَّاب آخرين) نجح في جعل المباحث الاقتصادية جذابة وممتعة. فلقد ولد فكر جديد قدِّر لهذا الفكر أن يصبح مظهراً دائماً وأساسياً من مظاهر الحضارة الغربية. وبلغ نفوذ علم الاقتصاد مبلغاً أنطق ميرابو الابن بكلمات عميقة المغزى والدلالة، إذ قال: «إن هذا العلم البسيط والعميق الذي نسميه بعلم الاقتصاد، والذي عرض أخيراً في أيامنا هذه مبادىء تجاهلها وجهلها الناس لمدة طويلة من الزمن. . . سيشيع العادة في قلوب الناس، ولكن عندما يصبح مألوفاً لدى الملوك». ولقد حقق الزمن أمنية مرابو.

ويجدر بنا أن نكرر ثانية أن الفيزيوقراطيين كانوا مصلحين شجعاناً في عصرهم. ومن أحد مبادئهم الأساسية مبدأهم القائل بإخضاع كل فرد، وبغض النظر عن الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها، للنظام الضرائبي، الأمر الذي يتفق تقريباً مع مبادىء الثورة الفرنسية. ولقد طالبوا أيضاً بالمساواة بين البشر في المعاملة. كما وكان من مبادئهم الأساسية مبدأ الحرية، حيث قالوا بأنه ينبغي أن يكون الناس أحراراً، ومتحررين من التعسف ومن المحاباة، والقيود التي تميِّز بين الناس في أحكامها. ولقد كانت هذه الأفكار في ذاك العصر مبادىء متطرفة، مع أن بعض المتطرفين اليوم قد لا يمحضونها الكثير من الود. فالأثرياء وأصحاب الامتيازات كانوا هم أعداؤهم.

وختاماً سنتحدث عن أسباب اتفاق علم الاقتصاد ونظرة عصر التنوير. فلقد سعى هذا العلم إلى إيجاد قوانين عامة وعظمى كقوانين نيوتن، وحاول أن يجعل من النظام العضوي الاجتماعي آلة تحكمها مبادىء عامة. وإن نظريته في الحرية المتمثلة في الشعار القائل «دعه يعمل»، كانت ترتكز على النظرية القائلة بأن المجتمع «سيسيِّر نفسه» كأية آلة صالحة أخرى، كآلة الكون الذي حسر نيوتن القناع عنها. وأنه ينبغي للنظام الاجتماعي (أو المجتمعي) أن يتكشف عن نظام طبيعي كنظام العالم الفيزيائي، وينبغي ألا يكون ذاك النظام بين جذب ودفع من الإرادات، بل منتظماً تماماً. فلتجد المفتاح وعندئذٍ ستدور الآلة مطيعةً لقوانين اقتصادية، قوانين لا تقبل تعديلاً أو تبديلاً.

الكتابات التاريخية

كانت روح عصر التنوير تضيق صدراً بالبحث غير المتقن، وذلك من حيث اهتمامها بالحقيقة الصلبة المؤكَّدة جزماً، ومن حيث رفضها إدخال القوى الخارقة

للطبيعة في تفسير الشؤون الإنسانية، ولكنها كانت تتذوق الأبحاث التاريخية، وهكذا وجدت عدداً من المؤلفات التاريخية تصدر في القرن الثامن عشر، وعلى مستوى رفيع من حيث الموضوع والأسلوب. ومن بين كبار الأدباء الذين كتبوا في التاريخ الجدي، كان فولتير وديفيد هيوم. ولكن الأوسع من هذين شهرة كان إدوارد جيبون (Gibbon) في رائعته الشهيرة «تدهور الامبراطورية الرومانية وسقوطها»، وهذا الموضوع قد أثار اهتمام مونتيسكيو ذي العقلية التاريخية. وكانت المؤلفات التاريخية التي شهدها عصر التنوير تستند إلى أبحاث أعمق وأوسع من أبحاث كل ما سبقها من كتب في هذا الموضوع، علماً بأن القرن السابع عشر العقلاني كان يستخف بالتاريخ ويحط من قدره. زد على ذلك أن الأبحاث التاريخية في عصر التنوير تميزت بقدرة واضحة على تحليل الوقائع التاريخية وتفسيرها. ولذلك نقول كما قال البعض، إن القرن الثامن عشر هو الذي أوجد التاريخ علماً ودراسة.

ومن جهة أخرى، نرى لزاماً علينا أن نعترف بأن الحس التاريخي في عصر التنوير لم يكن على ذاك المستوى الرفيع إرهافاً وعمقاً. فلقد كان هذا الحس مثقلاً بالتحيز ضد الكثير من الماضي، إذ كان يشعر بأن الماضي لا يحتوي إلا على الأخطاء. وقد تمنى ديلامبير لو أن الناس ألغوا الماضي كلياً. أما فولتير فلم يكن يهتم إلا بعصر العقل الذي طلع فجره مع ديكارت. وقد سقط الكثيرون من الفلاسفة في أحابيل نظرية تقدُّم التاريخ وزحفه المستمر أماماً وعلاءً، وفي حقبات متتالية من تاريخ الجنس البشري، ولكن آراءهم، فيما عدا الحقبة أو الحقبتين الأخيرتين، كانت آراء غارقة في الخيال والوهم. فاهتمامهم كان ضئيلاً بالتاريخ القومي وكذلك بالفوارق بين القوميات. فهناك العديد من الأسباب وراء كتابة التاريخ، ولكن السبب الأول والأخير وراء كتابة تاريخ يعتمد البحث الموضعي ويتخذ التاريخ موضوعاً، إنما هو الإيمان بأن المعرفة بالماضي أمر ضروري للغاية لمعرفتنا بالحاضر وبالأوضاع الإنسانية عامة، أي أن الإيمان بأن المعرفة بأي شيء كان، تلزمنا بدراسته وراثياً حيث يتوجَّب علينا تتبُّع ولادته ونموه، الأمر الذي لم يعمد إليه عصر التنوير. ففلاسفة هذا العصر (باستثناء مونتيسكيو)، لم يروا أن للحقب القديمة أية أهمية، إذ كانوا يشعرون بأن حلول القضايا الحاضرة إنما توجد في نوع من علم اجتماع، ولم يراودهم سوى القليل من الخواطر في استخدام التاريخ سبيلاً إلى المعرفة بالحاضر وأحواله.

ويخرج «جياباتيستا فيكو»[١٦] (Vico) كأعظم مثال على التحرر من عقلية عصر التنوير المحصورة بالحاضر تاريخياً، ولذلك فإن فيكو يُعتبر أعظم رائد نظري في

الدراسات التاريخية الحديثة. ولقد قال فيكو: «إن التاريخ البشري هو أكثر المواضيع قابلية للمعرفة (الأمر الذي يعتبر دحضاً للعلمانية الديكارتية)، وذلك لأن البشر هم الذين صنعوه، ولهذا السبب فهم قادرون على فهمه». ولقد شعر فيكو أن فهم الماضي يمكّننا من فهم الحاضر، وقدَّم عدداً غفيراً من القواعد العملية لمنهاج يسترشد به المؤرخون. وأدرك فيكو الإدراك الواضح أن الحقب الماضية لم تكن كحقبتنا. وحدس في الأنموذج الدوري في التاريخ.

والحق أن فيكو كان عبقرية مذهلة، حيث إنه قدم نظريات مدهشة، لا في التاريخ فقط، بل وأيضاً في اللغات والأساطير وفي نشوء القوانين وتطورها. ولكن من المؤسف أن هذا المؤرخ الذي كتب وعاش في مدينة نابولي الإيطالية لم يكن شهيراً خارجها، وبقيت شهرته محصورة داخلها لمدة طويلة من الزمن. ولربما كان له تأثيراً في المؤرخ الألماني هردر[٥] (Herder) وغيره من المؤرخين الألمان في الحقبة الرومانتيكية ولكن تأثيره كان ضئيلاً في القرن الثامن عشر.

ولقد قال فيكو ومن تبعه من المؤرخين الألمان الرومانتيقيين، بلسان ليوبولد فون رانكه (Ranke): «إن كل حقبة وأُمة تاريخيتين، قد أسهمتا في صنع التاريخ ككل، ولم تفضل أية منهما الأخرى، وإن كلتاهما متساويتان في بعدهما من السرمدية أو الأزلية». وهذا مما شجَّع على دراسة كل جزء من أجزاء الماضي، بوصفه جزءاً جديراً بالدراسة بحد ذاته. لكن هذه النظرة لم تكن المسيطرة في القرن الثامن عشر. فعدد قليل من الحقب الماضية كان له شيء من أهمية في نظر القرن الثامن عشر، ومعظم الحقب الأخرى غرقت في جهل ميؤوس منه. وكانت الحقبة الحاضرة هي وحدها ذات شأن وقيمة في ذاك القرن. وحتى تلك الحقبة لم تنمُ، كما عرضها القرن الثامن عشر، نمواً عضوياً من الماضي، وذلك لأن المدخل الوراثي كان غريباً على عقلية عصر التنوير، إذ لم يتتبع المؤرخون خلاله أصول تلك الحقبة أو جذورها.

ومع ذلك فإن عدداً من مباحث القرن الثامن عشر حدست في مسار التطور الإنساني، واستولدت نظرية التقدم في التاريخ. علماً بأن الأغارقة والإنسانيين في عصر النهضة، كمكيافيللي مثلاً، لم يكن لديهم عملياً أي مفهوم عن التقدم نحو الكمال الاجتماعي. فلقد قالوا إن المرء ليس بحاجة إلا إلى إجراء شيء من تعديل على النظرية المسيحية في التقدم التاريخي نحو الخلاص النهائي، وذلك كي يحصل على نسخة طبق الأصل عن العصر الألفي السعيد، الذي تقول به المسيحية.

ومع أن هذا التحول في الفكر التاريخي يبدو طفيفاً، لكنه مع ذلك، كان من

حيث الجوهر، تحوُّلاً ضخماً للغاية، إذ أنه أنزل السماء إلى الأرض، واستعاض عن طوباوية ما بعد الموت، هذه الطوباوية الغامضة والفردوس غير المحسوس، بطوباوية دنيوية حقيقية رحبة بآمالها ومحسوسة بأحلامها.

وقرابة نهاية القرن الثامن عشر وضع المركيز دي كوندورسيه[١٥] (Condorcet)، (وهذا أحد تلاميذ فولتير) كتاباً شهيراً يبحث في تقدم العقل البشري. وقد قسَّم التاريخ الأوروبي إلى عشر مراحل من التطور، واعتبر المرحلة التي كان يعيشها يومذاك المرحلة التاسعة، وانتهى إلى العقول بأن أوروبا على عتبة المرحلة العاشرة، أي «مرحلة الكمال». وجاء من التأملات والحدوس أكثر مما جاء من المباحث التاريخية التجريبية، كالاعتقاد بوجود مخطط منتظم يتخلل الماضي بأكمله، أقول جاءت تلك التأملات فوفَّرت لدراسة تاريخ الماضي إطاراً مناسباً قد يكون التاريخ علماً محافظاً. وقد تبرعم وانتشر في نظرية إدموند بيرك بعد عام ١٧٩٠ م، حيث قال بيرك (Burke) «إن المجتمع البشري نظام عضوي معقد بطيء النمو، وأنه ينبغي ألا نقوم بإعادة تنظيمه بصورة تعسفية ووفقاً لتخطيط اجتماعي، إذ إن هذا الأمر نادراً ما يكون خاضعاً لإرادة الإنسان».

والحق أن الأبحاث التاريخية الحديثة وكذلك الاجتماعية تتفرَّع من مدارس الفكر الفرنسي المحافظ ما بعد الثورة الفرنسية، أكثر من تفرعها من عصر التنوير. ومع أن هيوم قد يكون الاستثناء، غير أن معظم فلاسفة القرن الثامن عشر كانوا فعالين في عقلانيتهم، وكانوا مسرفين في تفاؤلهم إلى حد لم يعد بالإمكان عنده أن يخالجهم ذاك النوع من النظرة إلى التاريخ. فلقد كانوا يعتقدون بوجود نظام مثالي للمجتمع يضعه العقل، ويطبقه «المهندسون السياسيون». فنظرية النمو البطيء واللامتناهي، لم تكن بالنظرية التي تشيع البهجة في صدورهم. فلقد فطروا على الاعتقاد بالركض قُدماً نحو الطوباوية.

ولكن ثمة حقيقة باقية ألا وهي أنهم بمنهاجيتهم ودقتهم ونقدهم، قد أرسوا أسس علم التاريخ. فخلال ذاك القرن نشأت المتاحف العامة والمكتبات الكبرى والمحفوظات، الأمر الذي يعتبر في غاية الأهمية، إذ إنه سهَّل عمل المؤرخين.

علوم اجتماعية أخرى

ومع أن ثمة علوماً إنسانية أخرى جديرة بالبحث المُسهب، غير أننا سنتناولها هنا بعجالة من عرض. فهناك نوع من علم نفس كان قريباً جداً من المواضيع المركزية في عصر التنوير. فـ «جون لوك» الذي بنى الفِكَر المركبة من الفِكَر البسيطة أي الانطباعات الحسية، قد أوجد القاعدة التي ترتكز إليها عملية المعرفة، هذه العملية التي سار بها

هيوم قُدماً بتحليله الدقيق والمُسهب تفصيلاً. وقام أيضاً ديفيد هارتلي (Hartley)، وهذا مواطن إنكليزي اشتهر في عصره، فأوجد العلم النفس الميكانيكي وأسنده إلى قوانين «تداعي المعاني». أما علم نفس لوك في قرن عصر التنوير، فإنه ذاك علم الذي يمكن أن نسميه بالمذهب السلوكي، ونعني بذلك أن هذا المذهب حاول اختزال الظاهرات العقلية إلى ردود أفعال ميكانيكية يمكن التنبؤ بها، وهي ردود أفعال حوافز أو منبّهات خارجية. وهذه نظرية تمثل نغمات من نظرية الإصلاح الاجتماعي، حيث كتب هلفيتيوس يقول: «إذا استطعت أن أبرهن على أن الإنسان لا يزيد عن كونه ثمرة تربيته، فعندئذٍ سأكشف، دون شك، عن حقيقة في غاية الأهمية بالنسبة للجنس البشري، وسيعلم حينذاك البشر بأنه ليس ثمة شيء أكثر ضرورة من البلوغ بعلم التربية مرتبة الكمال، كي يكون الناس سعداء أقوياء. وسيرون أن العقل بوصفه خاضعاً لقوانين تعليم دقيقة، يمكن للمرء أن يعالجه كيفما شاء وذلك بواسطة السيطرة الدقيقة على البيئة». أما إذا كان هذا القول قد يثير في النفس تصورات كريهة لما يعرف «بغسل الدماغ» في الأنظمة التوليتارية، غير أنه في القرن الثامن عشر كان يمثِّل الأمل باستئصال الشر، وبتقدم غير محدود. فالعقل كما كانوا يرون يمكن تحسين قدراته تحسيناً لا نهائياً، لأنه سيبقى أبداً مطواعاً وقابلاً للطرق فليست له أية محدوديات ثابتة مثلاً، كالخطيئة الأصلية. وعلى هذا الشكل جرى تفسير أو تأويل علم نفس لوك، كما توسَّع فيه هارتلي وهلفيتيوس.

ولا شك أن علم النفس هذا، يعني ضمناً ثورة تربوية وكان هناك آخرون غير روسو، من الإصلاحيين في هذا الميدان، كالمفكر الفرنسي لاشالوتي (La Chalotais) الذي كان يعتقد بأن الإنسان يتعلم من خلال العمل «إذ إن الناس قد خُلقوا ليعملوا أو يفعلوا». وقد انتقد هذا المفكر المناهج التقليدية ووصفها بأنها «فعالية في كتبيتها (Bookish) وفكريتها». وقد كان هؤلاء المفكرون الطلائع لما يسميه أميركا اليوم «التربية التقدمية».

والحق أن علم نفس عصر التنوير هو السلف للعديد من المذاهب، كعلم النفس التجريبي والسلوكي أو البافلوفي (نسبة إلى العالم الروسي بافلوف). وقد يزعم البعض، بأنه كانت له أيضاً لمحات من بصيرة أعمق. وهناك من يقول إن ديدرو في منجزاته الضخمة، قد توقع فلسفة فرويد، وأيضاً تلك الشخصية الظلالية، شخصية المركيز دي ساد (Sade)، مؤلف الروايات غير المحتشمة، والتي يمكن اعتبارها البداية لعلم الجنس. وعلى كل حال فإن «علم عمق النفس» هذا، الذي كان يغامر مقترباً من

أحواض اللاوعي اللامعقولة، لم يكن مألوفاً في عصر التنوير، حيث إن هذا العصر كان عصراً «خارجياً» أكثر من كونه باطنياً، وكان ينشد من المجتمع العناصر التي تقرر العقل الفردي.

وصدر كتاب يعتبر أشد ما صدر من الكتب خزياً وتجاوزاً للحشمة والحياء، وأعني به الكتاب المعروف بعنوان «الإنسان الآلة»، وقد وضعه الطبيب لامتر (Lamettrie) وفي عام ١٧٤٨ م. وزعم هذا الطبيب في كتابه المذكور، بأن الإنسان لا يعدو كونه آلة. ولكن النتائج الأخلاقية التي استخلصها من «الإنسان الآلة» كانت خطيرة للغاية، إذ قال: «إن الآلة غير مسؤولة عن أفعالها، وإن الجريمة لا وجود لها، وإن الهدف الوحيد والمناسب للحياة هو اللذائذ الحسيَّة». والحق أن هذه الفكرة تتزامن مع انعطاف تصور عصر التنوير نحو العقل.

أما المؤرخ فيكو، ومونتيسكيو العالم في العلوم السياسية، فيجوز لنا أن ندعوهما بالعالمين في علم الاجتماع. وهذا المصطلح لم يعرفه الناس قبل أن يبتدعه أوغست كومت في القرن التاسع عشر. وإن هذا العلم بالذات، إذا عرّفناه بأنه المدخل العلمي إلى الظاهرات الاجتماعية، فعندئذٍ نقول بأنه قد استأثر بقدر كبير من اهتمام علماء القرن الثامن عشر، على الرغم من أنهم كانوا يفتقرون إلى الوسائل لينطلقوا به أماماً ولينجزوه. ومن الأفضل أن نقول إن علوم التاريخ والنفس والاجتماع والسياسة كان بعضها مخلوطاً ببعض، وذلك في مرحلة طفولتها. وكان مزيجها معروفاً بوصفه «علم الإنسان». وفقط فيما بعد جرى حلها إلى علوم مستقلة، حيث انفصل الواحد منها عن الآخر. فعلم الاقتصاد كان معروفاً باسم «الاقتصاد السياسي»، الأمر الذي يدل على ترابطه مع السياسة. وهنا أيضاً ومن الوجهة التنظيمية، بدأ الناس بجمع الإحصاءات وحفظها. وفقط قرابة نهاية القرن الثامن عشر توفرت الإحصاءات الدقيقة المتعلقة بتعداد السكان. وقام العالم الطبيعي بافون (Buffon)، مؤلف ذاك الكتاب الضخم والمعتبر من بين أعظم كتب العصر، كتاب «التاريخ الطبيعي»، فمدَّ بآفاق فكره ووضع في عام ١٧٤٩ م كتاباً آخر بعنوان «التاريخ الطبيعي للإنسان»، حيث شرح لماذا وكيف تختلف أنواع الجنس البشري الواحد منها عن الآخر. وكانت المعلومات المتوفرة عن هذا الموضوع ضئيلة وغير كافية، لكن مركبه انطلق. زد على ذلك أن كتاب «روح الشرائع» لمونتيسكيو تضمن تأملات في الاختلافات الحضارية بين أجناس البشر، وقد ردها كما نذكر إلى الاختلاف في المناخات والمناطق الجغرافية. كما أخذت المعلومات عن الأمم الأجنبية تتدفق على أوروبا. فاجتمعت لأول مرة لدى الناس،

معلومات صحيحة عن الحضارة الصينية وتاريخها. وقام السير وليم جونز والمفكر الفرنسي ديبرون (Duperron) فترجما لأول مرة بعضاً من الآداب الهندوسية.

تلك كانت فقط البداية. فمعظم العمل كان لا يزال ينتظر إنجازه. لكن الفكرة وُلدت ولقد عبَّر عنها مونتيسكيو حينما قال: «إن القوانين والعادات البشرية، بتنوعها المذهل، لا تمثِّل أوهاماً أو خيالات مجردة، بل تفسرها القوانين، وهذه علاقات ضرورية ناشئة عن طبيعة الأشياء. وإن القوانين الخاصة تقودنا إلى إيجاد قوانين عامة في سلسلة من مراتب صاعدة، حيث نبلغ في نهاية المطاف القانون الوحيد للإنسان، الذي سيكون بمثابة نسخة طبق الأصل عن قانون نيوتن للجاذبية». هذا كان الوهج المستنقعي، أو السراب الذي كان يجري وراءه إنسان عصر التنوير، لكن القدر لم يشأ له بلوغه أبداً، غير أن مطاردته لذاك السراب، أيقظت عباقرة الجنس البشري واستثارت حماستهم للعمل العلمي طوال أكثر من قرن.

انتشار عصر التنوير

لقد كان معظم بحثنا السابق يدور حول عصر التنوير في فرنسا. والحق أن فرنسا كانت في القرن الثامن عشر، أكثر دولة أهمية في العالم الغربي قاطبة. وهي بالإضافة إلى المكانة الرفيعة التي كانت تشغلها في الفنون والعلوم، كان سكانها أكثر بكثير من سكان أية دولة أوروبية أخرى (الأمر الذي قد لا يعرفه البعض)، إذ إن عدد سكان فرنسا كان يبلغ أربعة أو خمسة أضعاف سكان بريطانيا، وكانت أيضاً أكثر سكاناً حتى من روسيا في ذلك القرن. زد على ذلك أن لها باريس أيضاً، هذه العاصمة المتألقة نبوغاً وعبقرية والمستقطبة لجهابذة الفكر والفن من غير الفرنسيين. فباريس كانت يومذاك ملكاً للعالم لا لفرنسا وحدها. زد على ذلك أنه سبق لنا أن ذكرنا عصر التنوير البريطاني، وذلك حينما تحدثنا عن لوك وبيركلي وهيوم، وعن «المباحث الأسكتلندية» الرائعة التي تكبدت أوجهاً في آدم سميث.

ولكن القرن الثامن عشر الإنكليزي يستحق منا أكثر من ذلك قليلاً. فلقد كانت له نكهة تختلف عن نكهة عصر التنوير الفرنسي، لأن إنكلترا كانت مكتفية ذاتياً أكثر من فرنسا. وبدا أنه ليس ثمة أزمات سياسية واجتماعية غير قابلة للحل، أو أنها قادرة على تعكير صفوها أو التأثير في اتزانها ورباطة جأشها، خلافاً لفرنسا التي كانت على الرغم من تقدمها الاقتصادي، تعاني أزمة الإصلاح الإداري، والصراع الاجتماعي، ولم تجد لأية من أزماتها حلاً حتى انفجرت تلك الأزمات فكانت الثورة الكبرى في عام ١٧٨٩م

ولقد كانت لبريطانيا ثورتها أيضاً. ولكن بريطانيا بعد أن حققت استقرارها وضمنت الحرية من الاضطراب والقلق، لم يعد البريطانيون ينزعون إلى «إغراق السفينة»، بل شعروا مع العهد الطويل لحكومة «رئيس الوزراء» روبرت والبول (Walpole) أنه من الأفضل أن يتركوا الكلاب النائمة مستغرقة في نومها. وهكذا لا نشهد أي نقد اجتماعي حاد، ولا نلمس أي تذمر سياسي في بريطانيا حتى نبلغ الستينات من القرن الثامن عشر، حيث تجابهنا احتجاجات، لكنها احتجاجات هادئة إذا ما قورنت بفرنسا عام ١٧٨٩ م. فإنكلترا لم يكن لها فولتير ولا روسو ولا عرفت حرباً صليبية ضد الكنيسة. فإذا كان فولتير ذا مركز دون العادي في نظر إنكلترا، فإن ذاك الإنكليزي المهيب الدكتور صموئيل جونسون لم يكن يرى في روسو غير الجنون. وقد يقول البعض إن الدستور البريطاني كان في القرن الثامن عشر دستوراً فاسداً وغير ديمقراطي بعض الشيء، لكنه مع ذلك عاد على بريطانيا بالرخاء والسلام والأمن والحرية. زد على ذلك أنه حتى العقل النقدي الذي تمتع به هيوم، لم يجد إلا القليل القليل مما يبعث على الشكوى أو التذمر من إنكلترا السياسية. وقد أبدى هيوم شكره وعرفانه بأنه يستطيع أن يكتب بحرية في «موطن التسامح والحرية». لكن مع إطلالة السبعينات تغيرت الحال بعض الشيء، فتعالت الأصوات مطالبة ببرلمان أوسع تمثيلاً وأكثر ديمقراطية في انتخاب أعضائه. وطالب آخرون بصدور القوانين لحماية الحريات الدينية والمساواة، وأن لا تبقى نافذة المفعول فقط بحكم الأمر الواقع.

وكان الرضا عن النفس والتهذيب واللياقة والتسامح المفرط قليلاً هو الطابع المميز للقرن الثامن عشر الإنكليزي، ولذلك عبثاً كان دين سويفت (Swift) العظيم ينطح بنوبات غضبه الكئيب صخرة الاستقرار في إنكلترا.

وكان «للعصر الأوغسطي» فتنته وسحره. فهندسته المعمارية من طراز بلاديوم الكلاسيكية (Palladiam)، قد تكون متبلدة الحس وغبية، غير أنها أقامت لأبناء الطبقتين الوسطى والأرستقراطية منازل مريحة تسر الناظر، وشيَّدت العديد من الكنائس المهيبة والجليلة. وكانت آداب ذاك العصر بهجة قلب وانشراح خاطر، بكل ما لها من حدود وفقاً لمستويات العصر الرومانتيقي الذي أعقبه. وكان له فنه الاجتماعي الهادف إلى التعليم والتربية من خلال إشاعة الغبطة والسرور، والتدريب على السلوك الحسن وخلق «الجنتلمان». كما أنه لم يعرف ذاك النزوع الرومانتيقي الصاخب إلى تعبير الفرد عن ذاته. فإنكلترا كانت تقرأ المقالات اللطيفة الدفينة لجوزيف أديسون، وتناقش الفضائل البرجوازية التي يعظ بها روبنسون كروزو، وتضحك مع فيلدنغ وجاي (Gay)

في أهاجيهما المهذبة والمربية والناعمة إذا ما قورنت بالأهاجي الشهيرة في القارة الأوروبية، وتذرف الدمع مع ريتشاردسون وكوبر[٨] (Cowper). وهذا لا شك يمثل آداباً محدودة لكنها ساحرة. وكان أعظم الشعراء في النصف الثاني من ذاك القرن ألكسندر بوب. أما أعظم الشخصيات الأدبية خلال المرحلة الواقعة بين عامي ١٧٦٠ م و١٧٨٠ م، فهو المحدِّث البارع والشاعر والمعجمي الدكتور جونسون، الذي كان يعتبر أعظم محدث عرفته إنكلترا في ذاك العصر، وكانت الآذان تتلهف لسماع أحاديثه وإبيغراماته (Epigram).

هذا بعض من تاريخ الآداب الإنكليزية، ولكنه أيضاً شيء من تاريخ الفكر الإنكليزي. إذ إن في أعماق تلك الأعمال الأدبية، تكمن مجموعة كاملة من الأفكار في الطبيعة والإنسان والله والمجتمع. ولكن من الجائز لنا أن نحذف هذه الأفكار «اللوكية» والنيوتونية والكلاسيكية الجديدة والعقلانية، بسبب كونها أفكاراً شديدة الشبه بأفكار عصر التنوير الفرنسي، أو لأنه قد سبق لنا أن استعرضناها في كتابنا هذا.

أما في القارة الأوروبية، فكاد الأسلوب الفرنسي يطغي على كل مظهر من مظاهر الحياة في أوروبا، الأمر الذي لم تشهده الأقطار الأوروبية في أي زمن من الأزمان. ففريدريك الكبير ملك بروسيا، كان يتحدث ويكتب باللغة الفرنسية، وكذلك كانت أيضاً حال امبراطورة روسيا. ففرنسا القرن الثامن عشر تابعت توسيع رقعة سلطانها الثقافي الذي بدأ في القرن السابع عشر، فلم يكن ثمة شخصيات أوروبية قادرة على منافسة فولتير ومونتيسكيو وروسو، وكذلك الفنانين الفرنسيين أيضاً. وإنه لصحيح أن «الفلاسفة» الفرنسيين يومذاك، كانوا يفضلون الأوبرا الإيطالية على الفرنسية، وكانوا يُدخلونها إلى فرنسا. زد على ذلك أن الإنكليز درجوا أيضاً يومذاك على القيام بجولات ثقافية في أوروبا، يؤمُّون خلالها فرنسا وإيطاليا أيضاً. ولكن الطراز الفرنسي للرياش، ولا سيما طراز لويس الرابع عشر الفاتن والمتقن الصنع، كان هو المسيطر في صناعة الأثاث والديكور وفي الهندسة المعمارية. وقد اقتبس بعض البلاطات الملكية الألمانية هذا الطراز «الروكوكو»، وعملوا فيه تطويراً وتحسيناً. وهكذا ترى اليوم من العسير التفوق على تلك الدرر والجواهر المتلألئة في ميونيخ وأنسباخ وفرنسبورج، والتي شُيِّدت وفقاً لذاك الطراز المختمر. لكن هذا الطراز «الروكوكو» هو في الأساس طراز فرنسي، زد على ذلك أن آداب السلوك والملابس الفرنسية، أصبحت «موضة العصر». وأخذت أوروبا، من كوبنهاكن حتى لشبونة، تقلِّد في مبانيها قصر فرساي، الأمر الذي حدا بأحد المهندسين الفرنسيين إلى القول في عام ١٧٦٥ م بأنه «أينما توجهت

وقصدت، لا أشاهد سوى الفن المعماري الفرنسي يحتل المركز الأول في أوروبا قاطبة. وإن منحوتاتنا من تماثيل وسواها منتشرة في كل مكان. . . وإنني أشعر بأن باريس بالنسبة إلى أوروبا، تحتل المركز ذاته التي تبوأته أثينا بالنسبة إلى اليونان. فباريس هي اليوم التي توفر المهندسين والفنانين للعالم قاطبة». وكان بإمكان هذا المهندس أن يضيف، وهو صادق، قائلاً: «وتوفر الفكر والنظريات أيضاً».

ويجدر بنا مع ذلك ألا نهمل أقطاراً أوروبية أخرى ونكتفي فقط بفرنسا. فعصر التنوير كان بالفعل حركة كوسموبولتية (عالمية). ونادراً ما سمعنا أيّاً من الفلاسفة الفرنسيين أو غيرهم في ذاك العصر، يتحدثون بلهجة قومية، أو يكتبون في مواضيع تستقطب الأثرة الوطنية. فهم كانوا ينطلقون من نظريات لا تعرف حدوداً جغرافية ولا تقف عندها، نظراً لأنهم كانوا يؤمنون بالعقل وحده، وبأن له جنسية واحدة ووحيدة، ألا وهي الجنسية الإنسانية. ولقد قال مونتيسكيو ذاك القول الشهير: «إنه لا يريد أبداً أن يعرف بأي شيء يكون نافعاً لفرنسا وضار بالإنسانية». وقد سبق لفولتير أن كتب ذات مرة، ودون حياء أو خجل، قصيدة تغنّى بها بانتصار فرنسا، ولكن كتبها يومذاك مترقباً الحصول من الملك على غرض اشتهاه، علماً بأن فولتير كان يحمل الكراهية الأنموذجية للحروب والجيوش، وكان يحب العلم واللذائذ فقط أينما عثر عليها. كما وأن فولتير هذا هنّأ أيضاً ذات مرة فريدريك الكبير بأحد انتصاراته على فرنسا! وقد صرح لسينغ[٧] (Lessing) الفيلسوف الألماني، بأنه شديد الغبضة لكونه قد استعاض عن وطنه بالجنس البشري. ولذلك فنحن نقول إن الفرنسيين إذ سيطروا على القرن الثامن عشر، فإن سيطرتهم هذه لم تكن ناشئة عن روح قومية متعجرفة، فهم كانوا يقدمون ما لديهم بكرم وأريحية، لأي فرد أو بلد يرغب في التجاوب معهم.

أما في ألمانيا فلقد سبق لنا أن تحدثنا عن تراث ليبنتز من خلال حديثنا أيضاً عن كريستيان وولف. لقد كانت تنتاب جيل لسينغ (من عام ١٧٤٥ م ـ ١٧٧٠ م) ردود أفعال شديدة ضد المذهب العقلاني الجاف وقد تجاوزت مناهضته للعقلانية «المجدبة» ألمانيا إلى فرنسا وإنكلترا أيضاً. وكان جوتهولد أفرايم لسينغ مشغوفاً بالفكر الإنكليزي، علماً بأنه كان يلتهم كل كتاب في كلٍّ من ألمانيا وبريطانيا معاً. ولسينغ هذا مفكر متعدد الجوانب، فهو ناقد وعالم وكاتب مسرحي وفيلسوف. أي أنه الفيلسوف النموذجي بالنسبة للقرن الثامن عشر وذلك من حيث تعدد مواهبه. وعلى الرغم من ردَّة فعله ضد وولف، فإنه مع ذلك كان يتمتع بالعقلانية الهادئة وبالصفاء وحب الوضوح، الأمر الذي يُظهر الفارق بين عصر التنوير والعصر الرومانتيقي، الذي جاء في أعقاب

ذاك العصر. ولسينغ كفولتير، من حيث إن أعماله الفكرية والأدبية مشتَّتة في ميادين عديدة، ومتشظية بعض الشيء، طابعاً وموضوعاً. والحق أنه لم يسبق لأي كاتب أن كان له ما لـ «لسينغ» من أثر ونفوذ، من حيث معالجته لجميع المواضيع بروح نقدية تفيض حياة وفاعلية، وذلك بغية توسيع أفق العقل، على حد قوله. ومحتفظاً بتفاؤلية لايبنتز، وضع لسينغ كتابه «تربية الجنس البشري» حيث عرَّف فيه نظريته القائلة بأن تقدم الإنسان نحو اكتمال العقل والحقيقة، إنما هو تقدم يتدرَّج من خلال التاريخ. وقد كانت هذه النظرية البشير بالاهتمام الألماني البارز بالتاريخ، ذاك الاهتمام الذي أزهر، فيما بعد، في هردر وفيختي وهيغل. ولكن هذه العجالات لخلاصة التاريخ التي ترسم شيئاً من مخطط، كانت في واقع الحال، الطابع المميَّز لعصر التنوير، ولنا في كوندورسيه أصدق شاهد على ما نقول.

كان لسينغ «مؤسس الأدب الألماني»، وعلى حد قول جيله، ينزع إلى التأنق في الأسلوب وإلى المناقشات والجدل، وهذان سمتان من سمات الفيلسوف. وكان أشد ورعاً بقليل من معظم الفلاسفة الفرنسيين في ذاك العصر، وكثيراً ما أعلن عن سخطه على سطحية «المفكرين الأحرار» ودغمايتهم. وهذا ليس بالغريب إذا أخذنا مصالحه وشخصيته ومزاجه بعين الاعتبار، ولا سيما أن الناس كانوا يلقبونه «بالإنسان الأنموذجي لعصر التنوير». وقد بذل الحثيث من الجهود بغية إيقاظ ألمانيا المخدَّرة، ودفعها إلى حياة فكرية متعافية، تقودها روح نقدية، وترتفع بها إلى مستويات أدبية وعلمية رفيعة، وتنمي فيها قابليتها لاستقبال الأفكار والنظريات الطازجة. ولا خلاف بتاتاً أن لسينغ هو الذي مهد الطريق أمام أشد أجيال ألمانيا عبقرية وإشراقاً، جيل غوتيه وشللر وهردر وكنت وفيختي.

ويجدر بنا أن نذكر أيضاً من بين المفكرين الألمان اللامعين، يوستي (Justi) (١٧٢٠ م ـ ١٧٧١ م). لقد كان يوستي هذا شبيهاً تماماً بنيامين فرانكلين، من حيث تعدد مشروعاته العملية، كالخدمات البريدية، واستيراد صناعة الحرير من اليابان. وكان بالإضافة إلى ذلك كاتباً لامعاً وداعياً إلى الإصلاح في مختلف الميادين من سياسية واقتصادية وتربوية، وكان أيضاً من المؤمنين بالنظام الاستبدادي المُنار.

وهناك بلدان أوروبية أخرى استجابت لإغواء عصر التنوير. فالمركيز دي بيكاريا، من مدينة ميلانو، اعتمد في تشريعاته مبحث مونتيسكيو الشهير بعنوان «الجرائم والعقوبات». وقد دفع هذا المبحث بالامبراطورة كاترين أيضاً إلى محاولة إصلاح قوانين روسيا المتخلفة. وسبق لنا أيضاً أن ذكرنا الفيلسوف النابولي فيكو،

الذي جاء «علمه الجديد» علماً اجتماعياً تاريخياً. ويبدو لنا أن يقظة الحس التاريخي، كانت علامة مميزة لإيطاليا طوال عصر التنوير، كما وكانت بمثابة الجهد الهادف إلى تحديث هيكلية الحكم القديم وقوانينه. وقد ذكر كوشرين (Cochrane)، أن توسكانا كانت تهتم الاهتمام الشديد بالفكر الفرنسي في عصر فولتير ومونتيسكيو ومجموعتهما. زد على ذلك أن مفهوم عصر التنوير قد أيقظ أيضاً فلورنسا من سباتها العميق بعد أمجادها الغابرة، حيث أقبلت بشوق على الآراء والنظريات الجديدة.

دخل النظام الاستبدادي المنار ـ والذي يعني عقلنة الحكومة وتبسيطها سلطة وإدارة، وانتزاع مذاهب في القانون أكثر انتظاماً، وإيجاد بنولوجيا (علم إدارة السجون ومعاملة المجرمين)، وتوفير درجة من قبول بالالتزامات المشتركة بين الحاكم والمحكوم ـ أقول دخل ذاك النظام الاستبدادي المنار فلورنسا، كما غطّى دولاً أخرى كإسبانيا وروسيا والنمسا وبروسيا.

وفي إسبانيا أيقظ عصر التنوير شعباً آخر كانت حياته آخذة بالانحلال، بعد أن فقد قوته وسلطانه في أعقاب «العصر الذهبي» في القرن السادس عشر. وأحسن دليل على مدى استغراق إسبانيا في سباتها، هو أنه لم يصدر في عام ١٧٠٥ م وفي إسبانيا قاطبة أكثر من أربعة كتب، وكانت حتى هذه الكتب الأربعة تافهة أسلوباً وموضوعاً. وكانت مؤلفات ديكارت وجاسندي ونيوتن محظورة في إسبانيا، إذ اعتبرتها السلطات الإسبانية يومذاك مليئة بالأخطاء المؤذية. زد على ذلك أن معظم الكتب العلمية كانت ممنوعة أيضاً. فإسبانيا حينذاك كانت غارقة في الجهل والخرافة، شأنها في ذلك شأن عهد الملك كارلوس الثاني المشين المهين. وقد انتهى عهد «كارلوس المسحور» بحرب أوروبية احترب خلالها المتنافسون على أسلاب الامبراطورية الإسبانية الفاقدة الحول والطول. وفي عهد هذا الملك المأفون كان لا يزال إحراق الهراطقة جماعات جماعات في الساحات العامة من المظاهر المألوفة.

ومع إطلالة القرن الثامن عشر، بدأ يدب شيء من يقظة في إسبانيا. وقد تمثَّل هذا التململ بنزوع إلى العلم، حيث عبَّر عن نفسه بالبعثات التي أرسلوا بها إلى أميركا الجنوبية، وبإنشاء كلية للرياضيات والهندسة. وأخذ الإسبان يصدِّرون طبعات المؤلفات الكاملة لبعض الأدباء والمؤلفين من أبناء الماضي، كمؤلفات سيرفانتس مثلاً. وقد رافق هذا النشاط الثقافي صدور الصحافة، واجتماعات مجموعات «ترتوليا» (Tertulia)، الشبيهة بالمجموعات الفرنسية من أبناء الطبقة الوسطى الذين كانوا يجتمعون لمناقشة الأفكار الجديدة المناقشة الجدية. وقد بلغ استهواء الأفكار الفرنسية

للإسبان من الشدة درجة أثارت مخاوف المسيحيين التقليديين المتعصبين، الذين أخذوا يرثُون للحال التي تردَّت فيها إسبانيا، ويهاجمون الفجور واللاأخلاقية والترف والوهن وغيرها من الرذائل التي غمرت إسبانيا بطوفانها، وكانوا يردُّون أسبابها إلى الأفكار الفرنسية. ولا شك أنهم كانوا مغالين.

وأخيراً، وفي أواخر القرن الثامن عشر، أطل شيء من إشراق عصر التنوير على إسبانيا، وغمر فقط قلة القلة بنوره. علماً بأن الكاتب الإسباني المعاصر لنا، أورتيغا جاسيت (Gasset) يقول إن إسبانيا لم تعرف بتاتاً عصر التنوير. ولكن دراسة في أحوال إسبانيا في القرن الثامن عشر، تلطِّف بعض الشيء من حكم جاسيت السالف الذكر، فإسبانيا عرفت عصر ذاك، بعضاً من أرواح نشيطة وفعَّالة أخذت بإيقاظ موطن السيد (Al Cid) وكورتيز من سباته الطويل. فهناك مثلاً الكاهن بادرو فايجو (Feijoo) الند الإسباني تقريباً. لـ «جون لوك وفولتير أو لسينغ» والمهاجم للأخطاء القديمة، والبحاثة الدقيق والشديد الفضول في جميع المواضيع. وكان هذا المفكر الإسباني راهباً «بانديكتانيا» وعلى كل حال، فإن عصر التنوير الإسباني كان أكثر ورعاً وأقل مناهضة للإكليروس من العصر الفرنسي. وقد أنجب ذاك العصر (الإسباني) مصلحين هاجموا تجارة الرقيق واستعباد المرأة، وسوء معاملة الهنود الأميركيين، واللامساواة أمام القانون وامتيازات النبلاء. ولكنهم لم يهاجموا العرش، بل كانوا يتطلَّعون إليه مؤملين بأن يبادر إلى إصلاح المجتمع الإسباني المتخلف والجامد. وقد جاء عصر التنوير الإسباني إلى العالم الجديد، الأمر الذي نشهده في الجامعات في أميركا الجنوبية. فكارلوس الثالث أدخل النظام الاستبدادي المنار على إسبانيا، وكان يبدي اهتماماً خاصاً بتقدم إسبانيا الاقتصادي.

أما في سويسرا فقام المربي السويسري الشهير بشتالوتسي (Pestalozzi)، فوضع منهاجاً تربوياً استوحاه من كتاب «إميل» لروسو. وهكذا نرى أن البلاد التي غزاها عصر التنوير بحضارته تكاد لا تعد ولا تحصى. فحتى الولايات المتحدة الأميركية، حينما كانت تصهر شعوبها في بوتقة أمة واحدة، تجلَّى فيها أثر هذا العصر ونفوذه، وذلك من خلال أولئك النماذج البشرية من روائع عصر التنوير كـ «توماس جيفرسون وجون آدمز وبنيامين فرنكلين وتوم باين (Paine)، و «مواطنين عالميين» آخرين معروفين خاصة في إنكلترا وفرنسا أيضاً. أضف إلى ذلك أن عصر التنوير تسلَّل حتى إلى البابوية والكنائس الأخرى، على الرغم من أن بعضها وجده كريهاً تعافه النفس. وسار بالكنيسة الإنكليزية شوطاً بلغ بها عتبة المذهب الربوبي.

وفي عام ١٧٧٣ م حُلَّ النظام الرهباني اليسوعي. وكان اليسوعيون منذ عام ١٥٤٠ م، يُعتبرون بمثابة اليد اليمنى لروما، والقوة المقاتلة في سبيلها. وجاء حل الرهبانية اليسوعية بمثابة انتصار لأعدائهم فلاسفة ذاك العصر، علماً بأنه كان لليسوعيين أيضاً أعداء رجعيون، من بينهم ملوك يحسدونهم قوتهم ولا يرتاحون إلى ولاءهم للبابا. ولكن فريدريك الكبير والامبراطورة كاترين، الطاغيتين المنارين الرئيسيين في أوروبا، رفضا نشر الأمر القاضي بخطر النشاط اليسوعي.

وجاء تحريم النشاط على اليسوعيين في فرنسا في عام ١٧٦٤ م، إذ بلغت الحملة عليهم في ذاك العام أقصى شدتها، حيث عادت السلطة فاتهمتهم بالاتهامات التقليدية بأنهم دنيويون ويتكيفون مع الخطيئة، ويؤمنون بالمعقولية في لاهوتهم، ولا يدينون بالولاء للعرش، وينادون بقتل الملوك، وأنهم أكثر من مانتانيين (نسبة إلى مذهب مونتانوس الهرطيقي في القرن الثاني). ويشاء القدر في عام ١٧٥٨ م أن يحاول شاب كان يعمل لدى اليسوعيين، اغتيال الملك، الأمر الذي أضفى ظلالاً من الحقيقة على اتهامهم بأنهم يحضون على قتل الملوك. والحق أن مثل هذه الاتهامات لا يوجهها تقدميون إلى رجعيين. ولقد أثارها اليانسنيون والغلاتين عاصفة من الهستيريا ضد اليسوعيين، ولا شك أنه كان للحرب يومذاك أثر فيها. ولكن الاتهامات ضدهم لم تقف عندما ذكرناه آنفاً، بل تجاوزتها إلى اتهامهم بأن منهاجهم للتربية والتعليم لم يعد صالحاً وملائماً للعصر، إذ إنه يهتم بعلم البلاغة والعلوم الكلاسيكية، بينما أن العصر يومذاك كان يخص اللغات الحديثة والعلوم والتاريخ باهتماماته التثقيفية. ولكن عندما حظَّروا النشاط على اليسوعيين، أغلقت أربع وثمانون كلية أبوابها وذلك في فرنسا وحدها، الأمر الذي يدل بوضوح على أن اليسوعيين كانوا يحتكرون تقريباً التعليم العالي. ونشأ عن الأزمة التي نزلت باليسوعيين، عدد من طرق تفلسف في التربية والتعليم. ولم يسمح للرهبانية اليسوعية بمزاولة نشاطها من جديد إلا في عام ١٨١٤م حيث جاء رفع الخطر عنها بمثابة ردة فعل ضد عصر التنوير وضد الثورة الفرنسية. وهناك قول بأنه كانت للبابا بنديكت الرابع عشر علاقة من ود مع فولتير. ونحن لا نستغرب ذلك، لأن عدداً كبيراً من المطارنة الإنكليز والفرنسيين تبنوا آراء أو مواقف فلاسفة العصر. ومن الطرف أنه حينما خُيِّل للبعض أن السخرية والهجاء عاملان في جذب الناس واستهوائهم، حاول عدد من المدافعين عن الإيمان المسيحي من رجال الإكليروس، محاكاة فولتير أسلوباً ومناهضته فلسفةً ورأياً.

وفي السبعينات من القرن الثامن عشر انضم إلى الملك فريدريك الكبير،

الامبراطور يوسف الثاني امبراطور النمسا والامبراطورة كاترين امبراطورة روسيا والملك كارلوس الثالث ملك إسبانيا، حيث شكَّلوا دائرة من الطغاة المنارين، وتبنُّوا المثل العليا لعصر التنوير وحاولوا وضعها موضع التنفيذ. ومما يدعو إلى العجب، ولربما الدهشة، ذاك الإعجاب المتبادل بين فلاسفة العصر وبين تلك الدول الأوروبية الأكثر تخلفاً في ميادين الثقافة والفكر، الأمر الذي يشكل بمفرده فصلاً من فصول التاريخ. فاليوم مثلاً نجد أن معظم مخطوطات مؤلفات فولتير، ومكتبة ديدرو بأكملها، موجودة في روسيا، فكاترين كانت يومذاك أشد ملوك أوروبا سعياً وراء الحصول عليها. كما نعرف تلك المحبة المتذبذبة صعوداً وهبوطاً والمتبادلة بين فولتير وفريدريك الكبير الذي دعا غير فولتير عدداً من رجال الفكر الفرنسيين إلى بلاطه، ناهيك بملوك وأمراء أقل مكانة من فريدريك، كملك الدانمارك وأميري نابولي وتوسكانا وكذلك أيضاً ملك إسبانيا، حيث إن كل واحد من أولئك حاول أن يقوم بدور الفيلسوف الملك، وهذا طراز جديد من الحكم لم تألفه أوروبا من قبل. ولا ريب أن هذا التحول في عقلية الحكم يعني، بطبيعة الحال، إصلاح الإدارات العامة والعمل بقوانين جديدة، وجعل العقوبات أكثر إنسانية. وذلك اتفاقاً مع نظرية بكاريا (Beccaria) في البنولوجيا والقائلة إن الهدف من وراء العقوبة يجب أن يكون إصلاح المجرم لا الانتقام منه، وكان أيضاً يعني ـ أحياناً ـ المزيد من الإصلاح الأساسي في الميادين الاقتصادية والاجتماعية. وقد سعى الإمبراطور جوزيف الثاني إلى إلغاء الرق في بعض الأجزاء المختلفة من إمبراطوريته، لكن إمبراطورة روسيا لم تحاول الاقتداء به. وكتب فريدريك الكبير عدداً من البحوث البليغة في واجبات الملك تجاه شعبه، وحددها بمسؤولية الملك عن إشاعة الرخاء في مملكته، واعتماده في حكمه على العقل والقانون وحتى ولو كان هذا الحكم يتجسد الملك، وقد شجع الطغاة المنارين التسامح الديني، علماً بأن الملوك لم يكونوا دائماً ينفِّذون ما يعدون به من عصر التنوير العليا. فامبراطورة روسيا مثلاً بدت كأنها تعيش في حال من انفصام كامل عن الحقيقة.

وكذلك فإن الامبراطور جوزيف الثاني فشل في الإبقاء على إصلاحاته، أما فريدريك الكبير فرفض الرفض البات أن يبدِّل في هيكلية النظام الاجتماعي القائمة على اللامساواة. ولكن الكثير من التقدم الأفضل قد أنجز، كما أن الفشل كما نعلم لا يعود دائماً ـ في بعض المجالات ـ إلى الافتقار إلى النوايا الحسنة. ولذلك نقول إن طغاة القرن الثامن عشر المنارين، قد أرسوا أسس ديمقراطية القرن التاسع عشر، وعملوا على بعث الروح القومية.

وهكذا فإن النظام الاستبدادي المنار بعد كل قول، ينتصب مبرراً أسلوبه بوصفه المثل الواضح على سلطان الفكر ونظرياته في السياسة.

قد يكون من المفيد أن نكرر القول بأن فلاسفة عصر التنوير، ولا سيما الفيزيوقراطيين، كانوا ينزعون في فكرهم السياسي إلى النظام الاستبدادي المُنار. وقد كتب رينال (Raynal) في عام ١٧٧٠ م، يقول: «إن أسعد المجتمعات هي تلك التي يحكمها مستبد عادل مُنار». وربما أن مهمة الفيلسوف الملك تنحصر فقط في «أن يترك للطبيعة أن تحكم». وعندما سأل الملك عميد الفكر الفيزيوقراطي كويسناي، عما سيفعله لو كان ملكاً، أجاب كويسناي: «لا شيء، بل سأكتفي فقط بأن أترك للقوانين أن تحكم». أما هو فسيكون التجسيد الحي للعقل الحاكم.

وإذا قال أحدهم إن النظام الاستبدادي في عهد كاترين امبراطورة روسيا، كان متأثراً بآراء عصر التنوير ونظرياته، فعندئذٍ نقول إن الأيديولوجية الثورية الروسية ضد الطغاة كانت أيضاً كذلك. فـ «راديشتشف»[1] (Radishchev) الرائد الرئيسي للراديكالية الروسية، والذي أرسلت به الامبراطورة كاترين إلى جامعة ألمانية ليدرس الفقه القانوني بالإضافة إلى علوم أخرى، تأثر بنظريات هلفيتيوس وفلاسفة آخرين أشد راديكالية منه. ومن ثم عاد إلى روسيا ليعلن ثورته على نظام الرق والنظام الاستبدادي، الأمر الذي انتهى به إلى السجن ومن ثم إلى المنفى. وهنا حريٌّ بنا أن نقول إن النظام الاستبدادي المنار لم يكن الثمرة الوحيدة لعصر التنوير، فالثورة الفرنسية في عام ١٧٨٩ م كانت أيضاً إحدى ثمراته.

وفي أواخر القرن الثامن عشر بدأت أوروبا تتمطى لتستيقظ بقوميات ثقافية، الأمر الذي قُدِّر له أن يثير مستقبلاً المشاعر المعادية لعصري التنوير من فرنسي وإنكليزي. فلقد خاطب لسينغ الكاتب الألماني قائلاً: إنه بات من المتوجِّب عليهم أن يكفوا عن محاكاة الفرنسيين وتقليدهم، وأن يبدأوا بابتداع أسلوب خاص بهم في الكتابة»، وهكذا أخذت القومية تؤكد وجودها. ومن ثم جاءت بروسيا، لتثبت أنها على المدى الطويل لن تقتدي بملكها فريدريك الكبير في تخليه عن لغة قومه، وسعيه إلى صنع قالب فرنسي للفكر الألماني. ومن المفارقات أن فريدريك الكبير بالذات، شاء له القدر أن يصبح في نظر الأجيال الألمانية القادمة، أعظم أبطال القومية الألمانية. زد على ذلك أن الثورة على عصر التنوير التي بدأت في عصر جان جاك روسو، وبلغت أشدها عام ١٨٠٠ م جاءت بإجراءات قومية صارمة ضد سموبوليتية (عالمية) القرن الثامن عشر، التي من الوجهة العملية تعني التسليم بالسيطرة الفرنسية.

ثمة مجموعة دينية فكرية أخرى كثيراً ما تجاهلها تاريخ الفكر الأوروبي، مع أنه كانت شديدة الاهتمام بعصر التنوير. وأعني بهذه المجموعة أتباع «ابن ميمون» في الفكر اليهودي الذي كثيراً ما اتخذ سياقاً متوازياً مع العالم المسيحي. فمن مدرسة ابن ميمون تخرج كبار الكلاميين الأرسطويين في القرون الوسطى. وفي عصر النهضة كان التصوف اليهودي العائد بأصوله إلى اللاأدرية الهيلينية والمتجسّد في الكابالا، يتساوى مكانة مع الأفلاطونية الجديدة، كما افتتن بعقائده البعض من الإنسانيين. وفي تلك الأزمان ازداد الاهتمام بالدراسات العبرية، وكان إتقان اللغة العبرية بغية دراسة التوراة والتلمودين (تلمود القدس وبابل)، بالإضافة إلى الآداب القديمة، من أبرز مفاخر أتباع المذهب الإنساني. وقام بعض الكهنة اليهود في القرن الثامن عشر، بتطبيق نظريات نيوتن على الدين اليهودي، مقتدين في ذلك ببعض المفكرين المسيحيين.

وعلى الرغم من أن كنيس أمستردام ألقى بالحرم على سبينوزا، غير أن الطائفة اليهودية في أوروبا كانت شديدة التأثر بالمذهب العقلاني. وكان للهيود في القرن السابع عشر صلاحهم الديني، حيث تمثل في الحركة الدينية اليهودية المتعصبة، حركة ساباتي زفي (Zevi)، القائلة بقدوم المسيح ملك اليهود. وعندما لفظت هذه الحركة أنفاسها، أعقبتها فعل عقلانية، الأمر الذي شهدته أيضاً المسيحية.

جاء عصر التنوير، فكان بالنسبة للمذهب اليهودي، موجود بمثابة «الانعتاق» والتحرر من القيود المعرضة عليهم. فالدول الأوروبية الغربية بدأت تفهم مواطنين وتضفي عليهم جنسياتها وتسمح لهم بالمشاركة في الأنشطة الثقافية ـ وقد أسهمت في انعتاقهم هذا فلسفة القرن الثامن عشر، التي اتصفت بالعقلانية والتسامح والكوسموبوليتية.

كان موسى مندلسون[١٦]، صديق لسينغ، من أبرز المتجاوبين مع السياسة الأوروبية الجديدة تجاه اليهود، إذ حثّ أبناء دينه على قبول التجنس بجنسيات الدول الأوروبية، حيثما يقيمون. وطالبهم بالمشاركة في الثقافة الأوروبية الأمر الذي لا يعني بتاتاً تخلي الفرد اليهودي عن يهوديته، بل يعني فقط التمييز بين الممارسات المدنية وبين طقوس اليهودية وتقاليدها. فالفرد اليهودي، كما قال مندلسون، يمكن له أن يكون مواطناً ألمانياً صالحاً، وأيضاً يهودياً صالحاً. وأخذ مندلسون يشرح للمسيحيين المذهب اليهودي، محاولاً إزالة كل سوء فهم لليهودية، وممهّداً الطريق للمزيد من التسامح الديني.

وانطلق ولسينغ يعظ (ولا سيما في مسرحيته ناثان الحكيم) بأن الدين ليس بقضية

مذهب معين، بل أن ثمة طرق متباينة إلى عبادة الله، ولذلك ينبغي للمسيحيين واليهود أن يتعايشوا كزملاء ومواطنين، لا كخصوم أو أعداء. والحق أن المذهب الربوبي الذي طلع به مندلسون، وذلك إذا جاز لنا أن نطلق عليه ذاك الاسم، قد أرسى أسس الوحدة بين هذين الدينين الكبيرين.

ولا خلاف أنه كان لعصر التنوير بعدان، البعد الزماني والبعد المكاني. فمتى انتهى عصر التنوير؟ أو هل انتهى حقاً؟ إن الناس يستعملون مصطلح عصر التنوير تعريفاً للقرن الثامن عشر، أو بالأحرى للقرن الممتد ما بين نيوتن وجون لوك وبين الثورة الفرنسية، أي ما بين عامي ١٦٨٩ م و١٧٨٩ م. كما ويجوز لنا أن نمد به وراءً ليشمل أيضاً كامل القرن السابع عشر الذي شهد الثورتين العلمية والسياسية. والحق أنه لمن العسير علينا، أن نستثني ديكارت وهوبس وسبينوزا، فنخرجهم من نطاق عصر التنوير. فنحن إذا حددنا التحديد الضيق حدود هذا العصر، فعندئذٍ نقول إنه يشتمل على حقبة فولتير وروسو والموسوعيين وربما الفيزيوقراطيين كملحق لها، الأمر الذي يعني امتداده تقريباً بين عام ١٧٢٠ و١٧٧٨ م. وهكذا يخالجنا نازع إلى تحديد تاريخ انتهائه بنهاية القرن الثامن عشر تقريباً. وهذا التحديد صحيح، إذ تطالعنا في نهاية القرن الثامن عشر الحركة الرومانسية «المختلفة روحاً» عن روح العصر، والثائرة على قواعد عصر العقل وسننه، والمجدِّفة على آلهته والمؤلهة لشياطينه. والحق أن الحركة الرومانتيقية كانت ردة فعل إنكارية وعاصفة غاضبة، لم يشهد لها التاريخ مثيلاً في خروجها على كل قاعدة وتقليد سابقين. وتطالعنا أيضاً الثورة الفرنسية، وهي لا شك، ثمرة من ثمرات عصر التنوير، ولكنها كانت أيضاً بمثابة الزلزال، حيث كان ينبغي في أعقابها لكل شيء أن يتبدَّل ويختلف عما كان سابقاً. أضف إلى ذلك أن عمانوئيل كنت، كان بدوره بمثابة المنعطف التاريخي البالغ الأهمية. ويجوز لنا أيضاً أن نعتبر هذا الفيلسوف في عداد فلاسفة عصر التنوير ـ وكان هو بالذات يفخر بانتمائه إلى فلاسفة عصر التنوير ـ ولكن كنت عدَّل سياق الفكر العالمي تعديلاً أرغم الفكر على السير في اتجاهات جديدة. وزبدة القول إن ذاك الجيَشَان الهائل، والممتد ما بين عامي ١٧٨٩ ـ ١٨١٥م، هو بمثابة الثورة العظمى في التاريخ الحديث، ولربما أيضاً في جميع ميادين الحياة. وهكذا لم يعد أبداً بإمكان أجواء ذاك المزيج من الفلسفات والنظريات أن تبقى على سابق حالها.

وعلى الرغم مما ذكرت استمر عصر التنوير. وأعني بهذا أننا لا نزال نلمس نفوذه في القرن التاسع عشر، وحتى في القرن العشرين. فهذا العصر، كجميع مغامرات

العقل الكبرى، قد طبع بطابعه الدائم عقول الأجيال المتعاقبة. فلم يعد بعده أي شيء باستطاعته أن يبقى على حاله. ونحن إذا أردنا أن نخوض في تفاصيل مآثره، فعندئذٍ ستضيق بالكتابة عنه ضخام الكتب. ولكننا سنقدم هنا عجالة من أمثلة قليلة. فالفلسفة بمفهومها الأكاديمي وفي العالم الأنكلوسكسوني، لا تزال حتى يومنا هذا تنعطف نحو ديفيد هيوم. أما علم الاقتصاد، فإذا كان قد تجاوز بعيداً آدم سميث، فإنه كان لا يزال، حتى فترة ليست ببعيدة، يحمل طابع سميث الخاص، وقد يكون حتى يومنا هذا مطبوعاً أيضاً بطابعه. زد على ذلك أن تفاؤلية المذهب العقلاني، بقيت سليمة حتى بعد المآسي الاجتماعية الكبرى، ولا سيما في الولايات المتحدة الأميركية. ونحن ندين للقرن الثامن عشر، بنظرياتنا القائلة بالتقدم حاضراً ومستقبلاً، وإن العلم والتكنولوجيا هما المساعدان الرئيسيان لنا على متابعة السير قدماً إلى الأمام، وإن البشر مخلوقات ستحقق سعادتها الدنيوية. وعلى الرغم من أن بعض المثقفين تخامرهم الشكوك في صحة هذه النظريات، لكن العاديين من الناس لا يزالون مستمسكين بها حتى اليوم. ولا خلاف أن تربة القرن الثامن عشر هي التي حضنت بذور الليبرالية الحديثة وكذلك الاشتراكية والكثير من نظريات علم الاجتماع الحديث. وهي التي وفَّرت لها أسباب النمو وأخرجتها شتلات خضراء مورقة. أضف إلى ذلك أن أهداف السياسة العامة اقتبست أشكالها من عصر التنوير، كالرفاه المادي والسعادة الدنيوية. . . إلخ. وعلينا ألا ننسى أن شعاراتنا اليوم: التسامح الديني، والتعامل الإنساني، والمساواة أمام القانون، وحرية الرأي والديمقراطية والمساواة الاجتماعية، جميعها قد نمت من تربة القرن الثامن عشر. زد على ذلك، أنه لمن الواضح تماماً أن عاداتنا الرئيسية في التفكير، واستخدامنا للغة، متأثرة بعصر التنوير أكثر من تأثرها بأي عصر آخر. ومع أننا قد نرغب في الاستشهاد بشكسبير وبالكتاب المقدس ـ طبعة الملك جيمس ـ غير أننا لم نعد نستعمل الأسلوب الباروكي في كتابة النثر. ومع أننا قد نذهب إلى الكنيسة، لكن القلة منا فقط هم الذين يؤدون فروض الصلاة وطقوسها بالورع المألوف في القرن السادس عشر، وفي مطلع القرن الذي أعقبه.

محدوديات عصر التنوير

لما كانت لعصر التنوير تلك المآثر الحميدة في كل ميدان، لذلك من الطبيعي أن نتساءل عما دفع بالعصر الرومانسي إلى رفضه، أو على الأقل إلى رفض أجزاء منه رفضاً يتسم بالاشمئزاز إن لم أقل بالاحتقار. ولماذا لم نتوقف عنده لا بل فيه، بدلاً من أن نتجاوزه إلى غيره من العصور. لقد رأى الرومانتقيون، حينما جاؤوا في أعقاب ذلك

العصر، أن ثمة وثنية تتعبد لعصر التنوير، الذي حط من قدر الشعر واستهان بالخيال الأصيل واستخفَّ بكل ما هو سام أو «يبعث الحماسة». وهذه أمور كان عصر التنوير يعتبرها شروراً. ففلاسفة التنوير كانوا يشكون أعمق الشك في العواطف والانفعالات وفي الخيال الجموح، بوصف هذه جميعاً منابع الأخطاء الضارة. كما رأوا أن هذه قد تعود بالناس ثانية إلى الدين! وقد نصح جون لوك الآباء بكبت النوازع الشعرية في نفوس أطفالهم، معتقداً بأن الشعر هو ميدان الوهم والباطل. واعتبر إسحاق نيوتن الشعر بمثابة الثرثرة البارعة. ولكن «لمسات هذه الفلسفة الباردة» لم تنجح في تدمير الشعر بأكمله، بل أنها دجَّنته وهبطت به إلى مستوى تعليمي تصنيعي فقط. فالشعر كان مسموحاً له فقط برش السكر على حقائق العلم، ولم يكن من المسموح له بتاتاً بأن يخلق حقائقه الخاصة. وقد اعترف فولتير وديلمبرت بأن الحقائق تزداد تألقاً حين نصوغها في قوالب شعرية. واستطرد ديلمبرت يقول: «إن منجزات خيالنا هي، بصورة عامة، دون مثيلاتها في القرن الذي تقدمنا، وذلك لأن الروح الفلسفية التي كانت ترغب في رؤية كل شيء، ولا تريد أن تفترض أي شيء، قد انتشرت فأصبحت أدباً محضاً».

ويجدر بنا أن نتوقف هنا قليلاً لنبحث في أسلوب أو أساليب القرن الثامن عشر. ونقول أول ما نقول أن الثنائيات الشعرية (Couplet) البطولية التي نظَّمها فولتير، والتي استثارت إعجاب عصره بها، فقدت نكهتها، وكذلك أيضاً فإن روايات جان جاك روسو، التي حاولت التعبير عن العواطف والانفعالات، انتهت إلى «عاطفية» لزجة. «فالقواعد» التي طبقها المذهب الكلاسيكي الجديد على الآداب في ذاك العصر، وتردُّد تلك القواعد لا بل جبنها أمام العاطفة القوية، تبدو على أنها كانت بمثابة السد الفاصل بين كتَّاب القرن الثامن عشر وبين التعبير عن أي شعور أصيل. فقرن الكلاسيكية الجديدة، بانطلاقته الجموح لتطهير وإيضاح الشعر والارتفاع به، يبدو أنه كان مفرطاً في تدميثه وعقلنته لشعره. ولم يقدِّم الكاهن الأكبر لتلك المدرسة من الشعر زين أديسون على تحريم كل عاطفة أو انفعال (حماسة) على الشعر، لكنه كان يشك فيهما ولا يرتاح إلى مثالهما. فذاك العصر كما قال ماثيو أرنولد، كان عصر النثر وليس عصر الشعر. لقد كان عصر العلوم والصفاء، ولم ينجح في شق طريقه إلى القلب، حيث يُقيم حقائق أعمق غوراً من حقائق العلم. ونظراً لأن القرن الثامن عشر انطلق من التدميث وانتهى إلى المغالاة فيه وهكذا يطالعنا أسلوب روكوكي، أو أسلوب مشابه لهذا الأسلوب، حيث عُرف (ولا سيما في فرنسا) باسم الروح الجميلة (Belesprit).

وهذا الأسلوب يشير إلى التجميل، وهذا أمر مبهج، ولكنه يمثل بلا شك التدهور من قمة جدية المذهب الكلاسيكي القديم. ففي الموسيقى مثلاً، يطالعنا ما يُسمَّى بالأسلوب الإيطالي، الذي تبنَّاه روسو وكافح في سبيله. ومن المذهل أن يكون جان جاك روسو روكوكي الأسلوب، ولكن ما العمل، فتلك كانت حال موسيقاه. وقد تميزت الموسيقى الإيطالية بكونها أخف وقعاً وأشد مرحاً.

أما الرسم الزيتي فاعتمد أسلوباً متقناً متأنقاً متصنعاً، وفيه شيء من طيش داعر. وقد تمثل في مدرسة فراجونار ـ جروتس ـ بوشيه (Fragonard- Grguze- Boche). أما في الهندسة فإن الأسلوب الروكوكي ناعم بالغ التصغير، الأمر الواضح في الرياش من طراز لويس الخامس عشر. والحق أن المرء لا يستطيع أن يتذمر من زينة أو زخرف رائع، كالزخرف الروكوكي، ولكنه قد يتساءل عما إذا بقي في مجتمع بلغ ذاك الحد من التأنق والتدميث شيء من نشاط أو حيوية. ومما يلفت النظر حقاً. أن كلمة «روكوكو» تعني اليوم باللغة الفرنسية معنى التدهور والانحلال. وعلى كل حال، فهذا الأسلوب كان أسلوب السنوات الأخيرة التي سبقت الطوفان.

ولقد زعم تاين (Taine) في كتابه الشهير الصادر في القرن التاسع عشر، بأن المذهب الكلاسيكي الجديد هو المسؤول عن الصفاء الكاذب الذي أفسد العلوم السياسية في عصر التنوير. ونحن لا ننكر مباهجه الماثلة في فطنة ألكسندر بوب المرحة، ولا موسيقى باخ وهندل وموتزات (حيث نشهد هنا تقدماً نحو الروكوكو) وأسلوب زخرفة باني، واللوحات الزيتية التي رسمها الأساتذة الفرنسيون ولوحات الرسام البندقي تيبولو (Tiepolo). وهكذا فإن الجدل بين الكلاسيكية والرومانتيقية لا نهاية له بل وعقيم. فهناك (الكلاسيكية) وضوح الفكر والنظام وضبط النفس، وهنا العاطفة والانفعال والإثارة والمغامرة. وقد بدا من الواضح، في نهاية القرن الثامن عشر، أن إحدى هاتين السلسلتين الفنيتين قد استنفذت مقوِّمات وجودها، إذ كانت تبدو عليها علائم الانحلال. كما وأنها لم تعد على تماس مع الحقيقة الاجتماعية الأصيلة. لقد كانت تمثِّل فناً أرستقراطياً دمثاً ولطيفاً، فناً يتحدث عن تفاهات مخادع السيدات، أو يعرض طبيعة أفرطوا في صبغها بالمثالية.

ولقد حدثنا غوتيه الشاب كيف أن مادية فلاسفة عصر التنوير وربوبيتهم، لم تعودا بمثابة الصدمات بالنسبة إليه وإلى أصدقائه، بل أصبحتا تبعثان على الملل والضجر. لقد كان كل شيء ظاهرياً وسطحياً ومتجاهلاً لميادين الخبرة البشرية التي تكمن عميقاً في النفس البشرية، وذات الجمال الدائم طوال السنة. وقد ربطوا تلك

السطحية بذاك الأسلوب المفرط في تصنعه، أسلوب السنوات الأخيرة من عصر التنوير.

وانتقاماً من الكلاسيكية الجديدة المفرطة في التدجين والتدميث، ظهر في القرن الثامن عشر نوع معين من الأدب، وبعيد كل البعد عن ذاك الأدب المتأنق المهندم، غير أنه لم يكن بالأدب الذي ترضى عنه النفس. وقد تمثَّل هذا النوع بالرواية اللاأخلاقية والمنحرفة والفاسدة إلى أبعد حدود الانحراف والفساد. وجاء ذلك بأوضح صورة في مؤلفات المركيز دي ساد (De Sade). ولكن هذا الأدب «الفضيحة» لا يستطيع إلا أن يكون جديراً بعض الشيء بالاهتمام. فالمركيز دي ساد سار بالجانب الآخر من عصر التنوير، أي بمذهب الأخلاقية الهيدونية (اللذة) إلى حدوده القصوى، هذه الأخلاقية التي قال بها هلفيتيوس ولامتر: «إنه ينبغي للمرء أن يجعل ملاحقة اللذة الحسية هدف الحياة». والحق أن العديد من روايات القرن الثامن عشر، بما في ذلك رواية «فاني هل» (Fanny Hill) المبهجة وغير الفاجرة، تمجِّد اللذائذ الحسية. ولكن المذهب الهيدوني هذا قد يبدو إما سوقياً، أو كما هو لدى «ساد»، مثيراً للقرف والغثيان. ومن الجائز أن يقوم البعض بتوجيه النقد إلى عصر التنوير، بسبب افتقاره إلى مقاييس أخلاقية أرفع من ذلك. ونحن حتى إذا اعتبرنا ما كتبه «ساد» شذوذاً أو دعاية وهزلاً، فإن الشخصيات الرئيسية في عصر التنوير، برفضها للعواطف الدينية الأرقى وبرفضها للفن، لم تستطع أن تقدم لنا غير ملاحقة «السعادة». فملاحقة السعادة كانت محط الاهتمام الرئيسي لتلك الحقبة. ولقد خصَّ بول هازارد (Hazard) موضوع «السعادة» بفصل كامل من تاريخه للفكر في عصر التنوير. وعدَّد في هذا الفصل الكتب والكراريس والقصص والروايات والقصائد التي كُتبت في موضوع «السعادة». كما وتساءل قائلاً: «لماذا الشر؟» «وما هي السعادة؟». وهذان السؤالان كانا قضية القرن الرئيسية. فلقد كان الناس يومذاك، يعتقدون بأن قد آن الأوان لتحقيق سعادة الإنسان، هنا وعلى الأرض لا هناك في السماء. وأن المُثل العليا المتعصبة يجب أن يفضحها البشر، لأنها لا تعدو كونها كذباً وخداعاً. إذن فلم يبق أمامنا إلا أن نلتمس السعادة هنا الآن على الأرض، وأن نتحسس بها طعاماً وشراباً. ولكن عندما كان المرء يتحدَّر إليها، كانت تلتبس عليه الأمور تماماً فلا يعود يعرف مما تتكون السعادة. فإذا كانت السعادة تتوفر فقط في الأشياء المادية وإشباع اللذائذ الحسية، فعندئذٍ يستطيع المرء أن يتهم العصر بافتقاره إلى النبل، وبانحداره بالإنسان إلى مرتبة الحيوان. وتتوارد على خاطرنا الآن القصة التي رواها جون ستيورات مل في معرض نقده للأخلاقية النفعية، عن ذاك الرجل الذي كان

دائماً يخبىء ألواح الشوكولا حول منزله، وذلك لأنه يستمتع بطعمها فقط عندما تقوده فجأة خطواته إليها، وهو غير عامد إلى طلبها. وهكذا فإنك إذا كنت تطلب السعادة «كسعادة» فإنك قد لا تبلغها بتاتاً، وذلك لأن السعادة هي مشتق من مشتقات مطالب أخرى.

وفي الملحق الذي كتبه ديدرو لروايته «رحلة بوجينفيل» (Voyage of Bougainville)، يعرض علينا هذا الفيلسوف والموسوعي الشهير، صورة لسكان تاهيتي السعداء، حيث إن هؤلاء لا يعرفون الحياء أو الخجل في ممارسة الجنس، حتى يحط الرحال في بلدهم رجل أبيض فيفسد عليهم بأخلاقيته حياتهم الجنسية العلنية. ويعتبر البعض ما كتبه ديدرو آنفاً بمثابة بشير بنظريات فرويد وماجريرت ميد (Mead) في الجنس، ولكننا نستطيع القول، على الأقل، إن ديدرو كان أقل بكثير إدراكاً من هذين العالمين المعاصرين للثمن الحقيقي المتوجب على البشر دفعه لقاء هذا الانغماس في اللذائذ الجنسية. وعلى كل حال فإن الحل الذي وصل إليه سكان تلك الجزيرة لاستوائية، من الصعب للغاية اعتباره الحل الأنموذجي بالنسبة لأوروبا وعالم الغرب. ويرينا الجانب الداعر من عصر التنوير، وذلك إذا جاز لنا نعته بذلك، سلسلة متوالية من تقدم أو ارتداد تتخلل القرن بأكمله. فالروايات التي كتبها ريتشارد سون والتي يعترف ديدرو وروسو بفضلها عليهما، كانت روايات تتقنع بقناع المواعظ، الأمر الذي قلده روسو في روايته «هيلواز». فمحاولة إغواء «باميلا» وخطف «كلاريسا» البائسة واغتصابها، يعرضان علينا كانتصار للفضيلة على الفساد الأخلاقي، حيث إن الفتاتين الفاضلتين يجابهان المحاكمة برباطة جأش مسيحية على المدعين العامين. ولكن المؤلف يروي التفاصيل الفاجرة بسرور مثير للشهوة بصورة واضحة. والحق أن «يوستين» بطلة المركيز دي ساد هي «كلاريسا» التي لا تثير عطفنا ولا تعاطفنا معها. «فانفجاراتها الغاضبة هي الانفجارات الحكيمة، وما البراءة سوى احتشام خرافي». ويستطرد المركيز دي ساد في جميع رواياته ليقول لنا إن النوازع «اللعينة» هي النوازع «الطبيعية»، وإن المرء الذي يعمد إلى مقاومتها إنما يدفع بالناس وبنفسه إلى مهاوي الغموض والظلام. ويسترسل ساد فيقول: «إن خيط الأخوَّة اللعين هذا الذي تمتدحه المسيحية البغيضة، ينبغي قطعه وإن الحب لهو ضعف خطير، إذ إنه يتدخل في شؤون اللذة».

أما إذا قال البعض إنه لا يجوز لنا أن نحمل ساد ورواياته على محمل الجد، فعلى هذا القول نرد إن ساد يمثل الجناح الأقصى من المجموعة اللامعة في القرن

الثامن عشر، ولربما أنه يمثل أيضاً الذروة المنطقية للفلسفة الهيدونية المادية. زد على ذلك أن رواية لاكلو (Laclos) «العلاقات الخطرة» هي أيضاً إنجاز فني لا أخلاقي، ولكنه إنجاز جيد.

ولا غرو أن يجد ذاك العصر الغارق في الشبق في كازينوفا بطله الجنسي الأسطوري. والحق أن كازينوفا هذا ليس بالشخصية غير الأنموذجية بالنسبة إلى ذاك العصر. فهذا الإيطالي كان شيئاً من فيلسوف هاوٍ (كالمركيز دي ساد) ولقد تعرف وعرف فولتير وديدرو، وكانت أبواب المجتمعات الراقية مشرَّعة أمامه، وقد خلَّف لنا مذكراته فإذا بها من أهم الوثائق الرئيسية بالنسبة لدارسي القرن الثامن عشر. ويقال إن كازينوفا كان قوَّاداً للملك لويس الخامس عشر، إذ كان يأتيه بالبنات والنساء إلى محرمه الخاص والرديء السمعة، والقائم في غابة دير (Deer). ولا شك أن ليس هناك من يعترض على الجنس وممارسته. ولكن الافتتان باللذة الجنسية حباً بشبقيتها فقط، إنما هو عمل معاد للجنس (ولقد اعترف ساد بذلك صراحة)، إذ إنه يفضي إلى درب أخلاقية مسدودة. فإغواء البريئة في رواية «لاكلو»، وتعذيب المفعول فيه جنسياً تعذيباً جسدياً لدى ساد إنما يدلان على نضوب منابع الشهوات المنهكة تشبعاً وتخمة. ولكن تلك الممارسات الجنسية الشاذة، لم يخترعها القرن الثامن عشر، فأصول البورنوجرافيا (Pornography)، تعود إلى عصر النهضة الإيطالي. ومع ذلك فإن المجتمع الأرستقراطي الباحث عن اللذة في القرن الثامن عشر، بعد أن تحرَّر من المخاوف «الخرافية» ومن العقاب الإلٰهي، وتغذَّى روايات العشق ولوحاته الزيتية، انغمس في شهواته الجسدية، انغماساً لم تشهد الأزمان الماضية له مثيلاً في صراحته وسعته. ولا شك أن أولئك الفلاسفة كـ «هلفيتيوس وهولباخ ولامتر» قد أسهموا بعض الشيء في ذلك.

إن صورة أسلوب القرن الثامن عشر هي أشد تعقيداً من أن ترسمها ملاحظاتنا السالفة. فهذا الأسلوب في تجاربه اتجه في كل اتجاه. فذاك الأسلوب اللطيف المهذب، أسلوب مدرسة ستيل وإديسون في بريطانيا، وجد سيفه المغولي (الطويل الشفرة) في تشاؤمية سويفت الشرسة. كما وجد له اتجاهاً آخر في الواقعية القوية المتعافية، واقعية فيلدينغ، وفي فسق ريتشاردسون وفجوره. ونحن بينما نرى روسو يؤلف الموسيقى الروكوكية، نراه من جهة أخرى يشجع الكلاسيكية المتشددة، ويهاجم تصنُّع فنون البلاط وترفها. ولقد شهدت الكلاسيكية قرابة عام ١٧٦٠ م انبعاثها ثانية وجاءت واضحة الملامح في لوحات رينولدز الزيتية في إنكلترا، ولوحات ديفيد في

فرنسا، وتمثَّلت أيضاً في الكنوز القديمة التي اكتشفها عالم الآثار فنكلمان (Winkelemann)، وكذلك تجلَّت أيضاً في نقد الدكتور صموئيل جونسون ذي الأسلوب المكتمل الرجولة. ولكننا نشهد أيضاً قليلاً من انبعاث الغوطية كأسلوب في روايات الرعب.

لقد تصدَّت للتصنع المكثف الذي تميزت به المدرسة الركوكية الواقعية الشرسة تقريباً، واقعية هوجارث[٩] (Hogarth)، الأمر الذي يعبِّر عن الانطباع الرئيسي عما عرفه الأسلوب من تجارب عديدة. ويرى البعض أن عدم الرضا عن النوع الأكثر تدجيناً من أنواع الأسلوب الكلاسيكي، بالإضافة إلى النوع الأشد ضعفاً من أنواع الأسلوب الروكوكي قد دفعا، قرابة منتصف القرن، بالفن والتعبير إلى اتخاذ اتجاهين على الأقل. وقد تمثَّل الاتجاه الأول في المزيد من كلاسيكية واقعية كل الواقعية، وجاء الاتجاه الثاني متمثلاً في مذهب الشعور أو الحساسية، حيث كان ريتشاردسون وروسو من أشهر شرَّاحه. وفي الربع الثالث من القرن الثامن عشر، ضرب هذا المذهب جذوره عميقاً في تربة أوروبا، وحلَّ جزئياً محل المذهب العقلاني، علماً بأنه كان أحياناً يسير متوازياً معه. فروسو مثلاً كتب روايته «جولي» ووضع كتابه «العقد الاجتماعي» في وقت واحد تقريباً. ولقد كنت ترى «الناس المرهفي الحساسية» يبكون ويشهقون بعاطفة ساذجة وسخيفة وهم يقرأون رواية روسو. وحظي كتاب الشاعر الإنكليزي إدوارد يونغ، المعروف بعنوان «أفكار ليلية» بأوسع شهره، وترجم إلى عدد كبير من اللغات. فالتأمل والسوداء (الانقباضية) أصبحا موضة العصر. ونشأت مدرسة المقابر، حيث كان الكتَّاب يقفون بين قبورها يستولدون الموت والأحزان. وجاءت الظلال الغوطية ومصير «باميلا» البائسة، تقطع نياط قلوب أولئك الناس الذين كانوا يتلمَّسون طريقهم إلى الإلحاد. وفي عام ١٧٨٤ م، أفسدت كتب أربعة إيمان لورا بطلة ألبرجاتي (Albergati)، وهي «كنديد» لفولتير و «جولي» لروسو، وأفكار ليلية لـ «يونغ» و «منهاج الطبيعة» لـ «هولباخ». ولا شك أن هذا المزيج من الكتب الأربعة يبدو مزيجاً يبعث الدوار بالنسبة إلى أولئك الذين لم يتعودوا الهرطقة إلا قليلاً. ولكن المذهل هنا أن نرى عصر التنوير العقلاني الهجَّاء والعلمي، يسير جنباً إلى جنب مع عاطفة متشردة بكل ما للتشرد من معنى، والتي أمست قرابة عام ١٧٦٠ م «موضة الجيل».

كُتب على الفن في القرن الثامن عشر، بكل ما لاقاه من نجاح وفشل، أن تكتسحه أمواج المذهب الرومانتيقي، وأن تخرجه من الساح تماماً، حيث بقي لمدة طويلة مرجعاً فقط للفنانين الفاشلين. والحق أن النقاد في القرن العشرين هم أكثر من

النقاد في القرن التاسع عشر موضوعية في دراستهم للفن. وقد يكون من المتفق عليه أن المذهب الرومانسي قد أدخل التعبير الشخصي والبصيرة الفردية والحدس الثاقب، وهذه جميعاً لم تكن معروفة من قبل. وإن أسلوب القرن الثامن عشر كان أشد رسمية، لأنه كان أكثر اجتماعية. وإن المرء لا يسعى إلى الأصالة، بل إلى ما هو مألوف، كما ويستعمل اللغة التقليدية والمذهب التقليدي في الأسلوب. وإنه أدب صالون أو مجلس ويعكس أذواق المجتمع، ولربما كان مستواه الثقافي أرقى الأساليب إطلاقاً، لكنه كان مفتقراً إلى مفهوم للعبقرية الفردية، هذه الروح البعيدة الآفاق والمتعطشة إلى مغامرات تقع ما وراء تلك التي عرفها الجنس البشري. وكان اغتراب الفنان عن مجتمعه، وهو موضوع عصرنا اليوم، لم يبدأ بعد أو أنه كان في مستهل بدائية. وقد كتب كوينتانا (Quintana) يقول: «إنه إذا كانت ثمة أسطورة للقرن الثامن عشر، فإنها أسطورة الإنسان العادي، إنسان الخبرة المقتسمة». وكم يبدو هذا القول مختلفاً مع المذهب الرومانتيقي! هذه أشياء ينبغي أن نتذكرها حين تقويمنا لأسلوب عصر التنوير.

نهاية عصر التنوير

يجوز لنا القول بأن إيمان عصر التنوير بنفسه أخذ يترنَّح متداعياً، عندما بدأ هذا العصر ينظر من خلال «أسطورته» الخاصة. فعصر التنوير حينما عبَّر عنه هوايتهيد قائلاً: «إنه عصر استند إلى الإيمان»، إنما أصاب بقوله هذا كبد الحقيقة. فلقد انطلق عصر التنوير من قناعته الذهبية بأن المذهب التجريبي العلمي سيمكّنه من إيجاد قوانين عامة معينة. ولكن المذهب التجريبي انتهى إلى الشكية، أو فشل في العثور على تلك القوانين الجامعة المانعة التي كان يترقب العثور عليها. لقد كان إيمان العقل هو الإيمان بأن الوضوح سيوفر الحل الصحيح لكل شيء، لقد كان الإيمان بالعلم المجرد من الميتافيزيقا. فثمة إيمان كان ملازماً للعقل بأن «الطبيعة» والعلم سيوفران لنا وسائل الإرشاد الواضحة إلى الأخلاق والدين. والحق أن كل هذا كان بمثابة مغالاة في التبسيط، أو بالأحرى ارتباكاً خطيراً، فالعلم ليس بالمعيار المقرر للقيم. ونحن لا نستطيع أن نضفي إلى «قوانين» العلم أكثر من صحة تجريبية وعملية. وهنا يطالعنا المفهوم الشهير، مفهوم كارل بكر (Becker) في المدينة السماوية لفلاسفة القرن الثامن عشر، إذ يقول: «إن أولئك الفلاسفة قد حافظوا على إيمانهم المسيحي بالنظام الإلهي للعالم، غير أنهم انعطفوا بمفاهيم هذا النظام ليجعلوا منه نظاماً دنيوياً أكثر منه نظاماً لفردوس في العالم الآخر، نظاماً كشف عنه العقل الغطاء لا اللاهوت». وقال أيضاً

جوردن رايت (Wright) معلقاً: «إن الفلاسفة قد سخروا من المعجزات، ولكنهم مع ذلك آمنوا بمعجزة الكمال الإنساني».

وثمة شيء أساسي بالنسبة لارتباك القرن الثامن عشر وحيرته، نستطيع اكتشافه في غموض مفهوم كلمة «طبيعة». ونحن لسنا في حاجة إلى القول إن هذه الكلمة كانت عزيزة على قلب العصر. فإلى الطبيعة توجَّه الكاتب الكلاسيكي الجديد وكذلك الربوبي مخلِّفاً وراءه الدين الموحى به، وأيضاً العالم الاجتماعي الباحث عن دستور صحيح للشؤون الإنسانية، ومثله عالم الأخلاق الناشر للقاعدة الصحيحة للسلوك البشري. وقد وضع آرثر لافجوي (Lovejoy)، في مبحثه «الطبيعة كمعيار جمالي»، ما يقارب من ثمانية عشر مفهوماً لكلمة «طبيعة». وأشار إلى أن المبدأ القائل «باتباع الطبيعة» مبدأ قاتل بالنسبة للمذهب الكلاسيكي الجديد، وذلك لأن جميع أشكال الثورة على المقاييس الكلاسيكية الجديدة قد استعملت التكملة السحرية ذاتها، ألا وهو تكملة «الطبيعة». وخاطب أيضاً جوزيف بتلر الربوبيين قائلاً: «إن الطبيعة غامضة غموضاً كلياً». ولكن إنسان القرن الثامن عشر كان يرى في الطبيعة النظام والبساطة والانتظام. غير أن البعض، كالرومانتيقيين مثلاً، قد رأوا فيها اللاإنتظام، ورأوا أن الروح الحرة لا تبالي بالقواعد والقوانين، علماً بأن مثل هذه الروح تستلهم في ذلك الطبيعة لا القناعة أو الإيمان. ولعل العلة الأساسية في سقوط عصر التنوير، إنما تتمثل في توجهه إلى الطبيعة بترقب الواثق من أن ثمة قاعدة واضحة للاستناد لا لبس فيها ولا إبهام. ولكن النتيجة كانت تماماً عكس ما ترقبه. ويقدِّم لنا المركيز دي ساد مثلاً جيداً على ارتباك مفاهيم الطبيعة وحيرتها قرابة نهاية تلك الحقبة. فيقول: «كي يهاجم المرء الطبيعة فعليه أن يطيعها، نظراً لأن الطبيعة نزاع أو نضال. وإن الجريمة الحقيقية الوحيدة تتمثَّل في إغضاب الطبيعة، ولكن هذا الأمر مستحيل، لأن الطبيعة بالذات تشتمل على جميع الجرائم، ولهذا السبب لا يوجد أي شيء يمكن لنا أن ندعوه بالجريمة».

وأخيراً فإن الحدث العجائبي، ألا وهو الثورة الفرنسية، عملت في وضع الخاتمة لعصر التنوير. لقد تطلعت الثورة الفرنسية إلى القرن الثامن عشر تستلهم فلاسفة النظريات والأفكار. ولكن سرعان ما تجاوزت مفاهيمهم المحتشمة كي تورد حدوداً سياسية لم يسمع بها العالم من قبل. زد على ذلك أن الثورة بلغت من الضخامة والهول مبلغاً لم يستطع الناس معه أن يتبينوا أنها تمثِّل بداية حقبة ونهاية أخرى. ومن ثم فإن ردود الأفعال على تجاوزاتها العنيفة استتبعت المعارضة لجميع الأفكار التي استلهمتها. وقد نزع المفكرون الأوروبيون منزع بيرك (Burke) ومستير[٢٠] (Maistre) إلى رفضها

ورفض الحركة الفكرية الكامنة وراءها. وما كاد ينتهي ذاك الصراع الهائل الذي أعقب عام ١٧٨٩ م واستمر طوال خمس وعشرين سنة، حتى كانت أوروبا قد تبدَّلت اجتماعياً وسياسياً وفكرياً. والحق أن مدى تسبب أفكار فلاسفة القرن الثامن عشر في تفجير الثورة الفرنسية العظمى، أو مدى إسهامهم في تسبيبها، أو مدى مساعدتهم على تحديد اتجاهها ومسارها، فجميع ذلك لا يزال حتى الآن مدار نقاش وجدل في تاريخ الفكر. فالقلة فقط من الناس هم الذين ينكرون على فولتير ومونتيسكيو وروسو وديدرو إسهامهم البالغ في تسبيبها، وذلك بنسفهم قواعد احترام المؤسسات القديمة، وبتشجيعهم للآمال بنظام اجتماعي أفضل، وفي قولهم، وعلى الأقل روسو، أنه على أنقاض النظام الاجتماعي القائم سينشأ مجتمع أكثر عدالة وكمالاً. والحق أن هؤلاء الفلاسفة ليسوا أبداً مسؤولين عن العالم والشكاوى والتذمر والحماقات المختلفة التي فجرت الثورة. فهم لم يكونوا السبب وراء جشع النبلاء وشراهتهم، ولا وراء ضعف الملوك واستبدادهم، ولا وراء نهم التجار وجوعهم الدائم إلى المال. لكنهم كانوا لا شك، هم الذين وفَّروا الشرارة التي ألهبت الثورة وأجَّجت ضرامها. كما أنهم، والحق يقال، أرشدوها لتصبح حركة عظمى بالغة في معناها ومغزاها، بدلاً من أن تتحول إلى شغب لا هدف له ولا قصد، كما كانت حال كل انتفاضة طوال قرون وقرون.

ومن المسلَّم به أن فلاسفة القرن الثامن عشر وكذلك الموسوعيين، لم يكونوا يترقبون الثورة ولا الديمقراطية. ولقد شوَّه الثوريون نظرياتهم، حينما قرأوا فيها ما يخالجهم من رغبات وما تطرحه أمامهم من حلول وأهداف. فكلمات روسو وفولتير ومونتسكيو، كانت خلال الثورة على كل شفة ولسان. ولكنها كانت كلمات أفرغها الثوار من معانيها، وأعطوها معاني أخرى كانت لا شك ستذهل الفلاسفة، وتدهش الموسوعيين. فنحن نعرف تماماً أن نظريات روسو كانت نظريات ملتوية ماكرة وشديدة التعقيد، ولربما أيضاً متناقضة. ولكننا عندما نتفهمها التفهم الصحيح نجد أنها لا تسند ولا تساند أية ديمقراطية ثورية، كما اعتقد سان بوست وخُيِّل إلى روبسبير، الأمر الذي يدفعنا إلى الاعتقاد بأن زخومية (ديناميكا) التاريخ قد جرفت المفكرين والممثلين معاً، واحتوتهم في تيار لم يفهمه أي من الجانبين. فالأيدلوجيا كانت جزءاً وفقط جزءاً واحداً من تلك العملية التي صنعت ذاك الحدث التاريخ الجبار.

ولا شك أن أصدقاء الثورة الفرنسية وأعداءها متفقون على أن الدور الذي قام به رجال الفكر في عصر التنوير خلال الثورة، كان إلى حد كبير دوراً سلبياً، دوراً تدميرياً أكثر من كونه دوراً إنشائياً. ففلاسفة التنوير أرادوا تطهير المجتمع والدولة مما أسموه

بالخرافات والمفاسد، لزيف القوانين المتنافية مع طموحات العصر وتطلعاته. أما فيما يتعلق بالمجتمع الذي سيحل محل المجتمع القديم، فنصحوا بغموض بالتوجه إلى العقل، أو الطبيعة أو القانون الطبيعي. فإذا كان فولتير يعتقد بأن تحرر الإنسان من الدين الرهباني سيكون بمثابة العمل المعقول كل المعقولية وسيفي بكل غرض، فروسو كان يعتقد بأن تدمير المدنية غير الطبيعية سيكون هو العمل الأفضل وسيحقق كل مطلب. بينما أن الفيزيوقراطيين وآدم سميث أضافوا قائلين: «إن المجتمع قادر على إدارة نفسه بنفسه، حالما يتحرر من أجهزة الدولة الخرقاء، وحالما تكف الدولة عن التدخل في شؤونه، وحالما يقضي أبناؤه على اللامساواة الاجتماعية».

والحق أن هؤلاء وأولئك معاً لم يروا أية مشكلة اجتماعية ما عدا الخلاص من المؤسسات القائمة ونظامها. ولذلك اتهم البعض فلاسفة عصر التنوير بالعدمية، وإنهم هدامون لا بناؤون. والحق أنه لم تراودهم تلك النوايا الهدامة، ولكن من اليسير علينا أن نرى مبررات ذاك الاتهام. فالثوار الأوائل لم يروا في نظريات أولئك، أو في أفعالهم الثورية عدماً أو عدمية، بل على العكس من ذلك تماماً، إذ إنهم آمنوا بأن كل شيء سينتهي إلى الأفضل حالما يدمِّرون النظام القديم. ولكن سرعان ما توجب عليهم تعلم ذاك الدرس القاسي، ألا وهو أن البشر ليسوا بطبيعتهم على ذاك المستوى الرفيع من العقلانية أو الفضيلة، حيث يستطيعون عنده أن يجسّدوا أوتوماتيكياً وفوراً المجتمع الصالح.

ويعتقد أصدقاء الثورة بأنه يكفي الفلاسفة فخراً أن يكونوا قد وفروا الأسباب لهدم نظام سياسي واجتماعي ظالم وغير معقول أو عاقل، وأن يكونوا هم الذين رفعوا راية العقل وآراء الإنسانية، وأن يكونوا هم الذين أرشدوا الجنس البشري إلى الاتجاه الذي ينبغي أن يتخذوه، دون أن يعرفوا تماماً الدروب التي ينبغي على البشر سلوكها. ويخلصون إلى القول إن ذلك لكاف وأكثر من كاف كإنجاز حققه جيل واحد فقط.

أما أعداء الثورة فيتهمون فولتير وروسو ومجموعتهما بأنهم زوَّروا الإنسان وزوَّروا التاريخ أيضاً، الأمر الذي أغرق أوروبا في عذاب دائم. ويبدو أنه حتى الآن، لم تتوفر لنا الخبرة الكافية بشؤون العالم الحديث، التي تمكننا من إصدار الحكم الموضوعي الفاصل بين الأيدلوجيات المتصارعة. ومع ذلك فليس ثمة من ينكر على أن الثورة الفرنسية كانت الباب الذي دخلت منه الحقبة الحديثة من التاريخ، وأنها عكست النظريات الكبرى لفلاسفة القرن الثامن عشر وصوَّرت عواطفهم وانفعالاتهم، وأنها في الوقت ذاته وضعت الخاتمة لحقبتهم.

الفصل السابع

تيارات فكرية في العالم الحديث ابتداءً بعام ١٧٨٩ م حتى يومنا هذا

□ مدخل □ الثورات الثلاث □ الثورة الفرنسية □ نقاد الثورة □ الحقبة اليونابرتية □ القومية □ الفلاسفة بعد كنت □ نماذج من المذهب الرومانسي □ معنى المذهب الرومانسي

مدخل

ينقسم القرن التاسع عشر من حيث تاريخ الفكر إلى ثلاثة أقسام. فالعصر الرومانتيقي والثوري يمثل صباحه ويمتد من عام ١٧٨٩ م إلى عام ١٨٣٢ م ولربما حتى عام ١٨٤٨ م. ويتسم هذا القسم بالحروب والاضطرابات في الميدان السياسي وبثورة فكرية وأخلاقية جديدة، وبإبداعية نشأت عن حركة ستورم أند درانغ (Storm And Drang) الاندفاع والعاصفة[٨] الألمانية. أما نجوم الفكر فيه، فهم كنت (Kant) وفيختي[١٤] وهيغل، وكذلك شوتوبريان وسان سيمون[٢] وفورييه، والشعراء الرومانتقيون، ومجدِّدو الفلسفة السياسية، ومبدعو النظريات الاجتماعية الجديدة. فهذا القسم يمثل عصراً أحس خلاله الناس، بأن مراسيه قد رفعت، فأخذوا يتساءلون عن الجهة التي ستدفع بهم العاصفة إليها.

وتعقب صباح القرن التاسع عشر، ظهيرته، قرابة منتصفه، فيعود الهدوء إلى الربوع، وتتوفر الفرص للناس كي يسبروا الأغوار. لكن الشكوك لا تختفي والتوترات تبقى على حالها، غير أن المرحلة الفكتورية تشهد استقراراً نسبياً. أما أبطال هذه الظهيرة فهم كومت وكارل ماركس وداروين ومل (Mill).

ومن ثم يحل غروب القرن التاسع عشر، حاملاً معه التجهم والغموض. وينتاب أوروبا مزاج أشد كآبة ويمتد هذا الغروب من عام ١٨٨٥ م حتى عام ١٩١٤ م حيث ترجف الراجفة بالعالم.

ونحن إذا ما شاهدنا أن الرجل العادي في مرحلة الغروب، قد حافظ على رضائه عن ذاته واحتفظ بآماله، ينبغي ألا ننسى أن هذه المرحلة، مرحلة ما بعد داروين وكارل ماركس، كانت خصبة للغاية، وجاءت بغلَّة موفورة من المفكرين المدهشين بعمق فكرهم، حيث أخذ هؤلاء يرودون ميادين من الفكر لم يعرفها البشر من قبل، ويسبرون أغواراً مرعبة في انعدام تناسقها.

فمواضيع العقل اللاواعي واللامعقولية، أو ما قبل المعقولية هي المواضيع التي

سيطرت على حقبة الغروب[٩]. وكانت نجومها اللامعة نيتشه وفرويد (Freud) وبرغسون وسوريل وماكس فيبر (Weber).

ومن الخصائص المميزة لهذه الحقبة، هجرات ضخمة من الريف إلى المدينة وتكاثر ملحوظ في عدد السكان، مرفوق بتقدم مرعب رهيب في تسارعه في ميدان التكنولوجيا. وهنا يطالعنا الفنان والمفكر وهما يحاولان الانسلاخ عن مجتمعهما، لكن إبداعية كل منهما تتدفق بطاقات لم يعرفها الناس من قبل.

ومن كل ذاك المستجمع، لا نرى سوى الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ م) في مستوى الثورة الفرنسية، حيث إن تلك الحرب حينما انتهت لم تترك أي شيء على سابق حاله. وهكذا وجدت رؤى من تقدم لا نهائي فثورة في كل مكان، ووجدت الإنسان الغربي يرى فجأة أنه ليست لديه قيم أخرى ليرتد إليها غير تلك الرؤى. ولقد حاول ابتداع قيم جديدة، وسعى أيضاً لاستعادة القيم القديمة، لكنه شاهد عالمه ينحدر إلى مهاوٍ أعمق من سابقاتها، مهاوي الحرب والانحلال. والحق أن استجابة الفكر لتحدي «التدهور والسقوط» كانت في بعض الأحيان بطولية، وذلك إذا لم نقل استجابة يائس. وإذا كان المستقبل لن يسمي هذا العصر بعصر لينين وهتلر، فإنه قد يقرر تسميته بعصر توينبي وسارتر. زد على ذلك أن هذا العصر هو أيضاً عصر لـ «كوربوسي (Le Corbusier) وبيكاسيو ولورنس وجويس» وآخرين من الذين عبَّروا عن الأسلوب المعاصر الذي نشهده.

ولا خلاف أننا اليوم في منتصف هذا النهر الدفَّاق، ومن العسير علينا تقويمه، ولكنه نظراً لأن مياهه هي مياهنا، لذلك فالسباحة فيه ومحاولة معرفة اتجاه تياره، هما أشد حاجاتنا إلحاحاً ومباهجنا غبطة.

وإننا في الجزء الثاني من هذا الكتاب سنحاول أن نسير مع الإنسان الأوروبي، منطلقين من الثورة الفرنسية ومارِّين من خلال القرن التاسع عشر، ومنتهين إلى يومنا هذا. وهكذا نبدأ من عصر التنوير فالعصر الرومانطيقي، من مجتمع أرستقراطي إلى مجتمع ديمقراطي، من حقبة زراعية تجارية إلى حقبة صناعية تكنولوجية. وقد يشيع مسارنا هذا الحيرة والارتباك في نفوسنا، وقد تغدو ضحايا معرفة شديدة الاتساع والعمق، وموفورة بالنظريات، ولكن في الوقت ذاته ينبغي أن نعيد التفكير بهذا التراث الضخم وأن ننتفع به.

المذهب الرومانسي والثورة

١٧٨٩ م - ١٨١٥ م

«ما هي الفائدة من كبح الشهوات الحسية، ومن قَوْلَبة الفكر ومن تأمين سيادة العقل؟ فالخيال يتربَّص منتظراً كأشد الأعداء عتوّاً وجبروتاً».

«غوتيه»

«لقد شاهدت بداية عالم ونهايته».

«شاتوبريان»

الثورات الثلاث

شهدت الثمانينات من القرن الثامن عشر ثلاث ثورات على الأقل، إنها الثورة الفرنسية فالثورة الرومانتيقية وأخيراً الثورة الكنتية (نسبة للفيلسوف كنت). وقد طبعت زخوم هذه الثورات، خلال عدة عقود العالم الحديث بطابع واضح ومميَّز.

ومن الجائز، من حيث التاريخ العام، أن تضاف إليها الثورة الصناعية. ولكن هناك بعض المفكرين من المعاصرين لنا، ينزعون إلى اعتبارها ثلاثة ملامح لثورة واحدة. وهكذا نجد المحافظ فرنسيس جيفري[٦] (Jeffrey) في عام ١٨١٦ م، يخلص في مبحثه «الثورة في أدبنا» إلى اعتبار الثورة الأدبية، ثمرة من ثمرات الثورة الفرنسية. بما كان لها من آمال وأخطاء. وثمة علماء من المتخصِّصين في المذهب الرومانسي يذهبون أيضاً إلى ما ذهب إليه جيفري في حكمه. أضف إلى ذلك أن الشاعر الألماني هيزيش هايني[١٠] (Heine) قال عن عمانوئيل كنت[٢]: «بهذا الكتاب (نقد العقل

المجرد) بدأت ثورة فكرية في ألمانيا، وهي شبيهة إلى حد مذهل بالثورة المادية في فرنسا» وأضاف هايني قائلاً: «ولكنها بالغة الأهمية بالنسبة للعقل المتأمل». وقد جاء كارل ماركس فأقرَّ حكم هايني على الثورة الكنتية، إذ قال ما معناه: «إن ثورة كنت في الفلسفة هي نسخة فكرية طبق الأصل عن الثورة الفرنسية في السياسة». وهناك من يحاول أن يربط بين كنت والمذهب الرومانتيقي، وهذا خطأ، فكنت والرومانتيقية كانا متجاورين، وهما ليسا الشيء الواحد ذاته. لكن خلف كنت وتلامذته كـ «فيختي وشللنغ[٣] (Shelling)» قد وفَّروا للشعراء الرومانتيقيين الأرضيات الفلسفية.

ومن الواضح أن هذه التطورات الخطيرة الثلاثة، في ميادين السياسة والأدب والفلسفة المحضة، قد تفاعلت وأحياناً امتزجت معاً. ولكن ليس من الواضح أنها تعود إلى أصول متشابهة. فكنت كان يعالج قضايا فلسفية ورثها عن لوك وبيركلي ولايبنتز[٦]، وبخاصة عن هيوم، ولقد انتهى من وضع مؤلفاته الرئيسية قبل انفجار الثورة الفرنسية. ويبدو لنا أن هذا الحدث الهائل لم يكن له أي تأثير في نظرياته الفلسفية، علماً بأن الثورة الفرنسية قد هزته هزاً عنيفاً وهو متوحد في برجه العاجي في مدينة كونيفسبرغ (ولكن ينبغي أن نذكر أن جان جاك روسو قد أثَّر في كنت والثورة الفرنسية معاً). ولا حاجة بنا إلى القول بأن الثورة لا تدين مباشرة بأي فضل إلى كنت هذا الفيلسوف الألماني، الذي كان يومذاك مقيماً على شواطىء بحر البلطيق. أضف إلى ذلك أن أفكاره الفلسفية العميقة أو المبهمة، لم تكن معروفة في عام ١٧٨٩ م إلا لدى أقل القليل من الناس.

أما فيما يتعلق بالرومانسية[١٣]، التي نستطيع أيضاً أن نعود بأصولها إلى روسو، فلقد أعلنت عن دخولها ألمانيا قرابة عام ١٧٨١ م، وجاء إعلانها عن نفسها فيما كتبه شيللر وغوتيه الشاب. لكن ما كتبناه لم يحتوِ على أية أفكار ثورية سياسية، ولا على أية نظرية فلسفية تقنية. فـ «غوتيه» الشاب كان يومذاك مكرِّساً معظم جهوده للاهتمام بالدين الصوفي. كما وأن شيللر لم يكتب مسرحيته الشهيرة «وليم تل» إلا في عام ١٨٠٤ م. وهذه مسرحية كما نعرف غنية بالإيحاء الثوري.

لا ريب أن مبدأ التسبيب[١٤] (Causation) في التاريخ قضية ماكرة وغدارة، وليست أبداً بالقضية البسيطة. فالقائلون بالوحدانية الدغماتية[١٠]، الذين يؤكدون على أولوية عامل واحد، كالتبدل التكنولوجي، أو بروز طبقة اجتماعية في خلق الحدث أو الأحداث، لا يصمدون أمام نقد دقيق وبالغ العناية. فالعوامل مادية واجتماعية وفكرية، تكون وتبقى في حال من تفاعل دائم. وليس من الواضح أنها تتفاعل في قالب نظام

واحد يخوِّلنا الحديث عن وحدة من حقبة تاريخية. فكل حقبة تاريخية تحوي داخلها العديد من العمليات والمواضيع، وهذه لا تكون بالضرورة محبوكة معاً في شبكة سليمة من كل منفذ أو ثغرة، فهناك دائماً ثغرات.

ويستطيع المرء القول إن الثمانينات من القرن الثامن عشر، كانت سنوات قلق وتبرُّم. وجاءت الثورة الأميركية فكانت حدثاً عميق المغزى بالنسبة لأوروبا وفرنسا خاصة، ولا سيما أنها تكلَّلت بالنجاح. وكان النظام الملكي يعاني أزمات خانقة قبل عام ١٧٨٩ م، ويتدهور إلى الإفلاس، وعاجزاً عن التصدي لها بعد فشل مجهودات تورجو (Turgot) الإصلاحية عام ١٧٧٦ م، حيث بدأ الملك الجديد لويس السادس عشر محاولاً بشجاعة العودة إلى إقرار الإصلاحات الضرورية.

ولقد أضعفت الثورة الأميركية النظام السياسي القائم في بريطانيا العظمى. واضطر النظام البريطاني لإجراء تعديلات وتغييرات كبرى استجابة للمطالبين بديمقراطية أرحب وببرلمان أوسع تمثيلاً. ولم تسلم ميادين الأدب والفكر من آثار العاصفة. فالدراما الألمانية الممثَّلة في حركة العاصفة والاندفاع، جاءت بمثابة ردة فعل عنيفة ضد كلاسيكية عصر التنوير، بينما تمثل الانعطاف نحو التصوف والدين في عدد من الشخصيات كالفيلسوف الشعبي سان مارتان(٣) (Saint-Martin). وينبغي أن نذكر أيضاً أن الثمانينات كانت العقد الماجد الذي منحنا موزات والدستور الأميركي وكذلك الفيلسوف عماتوئيل كنت، وكانت أيضاً ذروة عصر التنوير. ولكن الموت كان قد بدأ يتخطف قادة حقبة «الفيلسوف». ففولتير توفي في عام ١٧٧٨ م، وروسو مات في العام ذاته. وهيوم في عام ١٧٧٦ م، وديدرو في عام ١٧٨٤ م، وديلامبر في عام ١٧٨٤ م، وكونديلاك(١٧) في عام ١٧٨٠ م، وفريدريك الكبير في عام ١٧٨٦ م، أما بافون وفرنكلين فلقد تجاوزا الثمانينات. وجاءت وفاة هؤلاء اللامعين بمثابة وفاة حقبة وعصر. فرياح التغيير بدأت تهب، وجاء هبوبها حتى قبل الثورة الفرنسية التي انفجرت لتؤكِّد وجود ذاك التغيير ولتعانق صواريه.

ومع أن أثر عصر التنوير بقي مشهوداً في مدارس فكرية لامعة، كالمذهب النفعي البريطاني والاقتصاد السياسي، لكن الثورة الفرنسية انتهت لتطرح جانباً الكثير من آثار هذا العصر. فلقد اتهم الموند بيرك في بيانه المحافظ الشهير، عصر التنوير بأنه قاد فرنسا إلى الكارثة من خلال مفاهيمه التبسيطية والتجريدية(١٥) للإنسان، وأيضاً بسبب مسعاه الطوباوي لإيجاد نظام اجتماعي كامل. وهناك من يتهم عصر التنوير، بأنه عصر ميتافيزيقي وهذه تهمة وجَّهها عصر التنوير إلى سابقه. وهناك من يقول إن عصر التنوير

ابتدع أوهاماً أطلق عليها اسم العقل، وأنه قد رفض أشياء هامة في حياتنا كالدين والتقاليد والعلاقات الإنسانية المحسوسة، واستعاض عنها بشعارات حقوق الإنسان التي لم يكن لها من أثر واقعي سوى تحريض الملحدين على قتل بعضهم بعضاً. وكان المحافظون الأوروبيون، أعداء فرنسا الثورية، يؤمنون بأنه من المتوجَّب على أوروبا أن تطهِّر نفسها من هذا الداء الوبيل الذي انفجر إرهاباً ورعباً، والذي تسبَّبت به سخرية (كلبية) فولتير المريضة وأحلام روسو الجامحة. والحق أن نزعات رومانتيقية وردود أفعال محافظة قد تفاعلت خلال بيرك وأتباعه العديدين، وشنَّت هجمات النقد والتجريح على الثورة الفرنسية. وقد كان لها أعمق الأثر في معظم المثقفين اللامعين من الأوروبيين، وبلغت ذروتها في عام ١٧٩٨ م، واستمرت طوال الحروب النابلونية وبقيت حتى عودة الملكية إلى فرنسا.

الثورة الفرنسية

يقول لنا مؤرخو الثورة الفرنسية المعاصرون، إنه ينبغي ألا نتحدث عن الثورة الفرنسية كثورة محصورة بفرنسا. فالثورة الفرنسية كما يقولون هي «في الواقع» ثورة غربية أو بالأحرى ثورة أطلسية. حيث أنها بدأت أول ما بدأت في المستعمرات الإنكليزية في أميركا في أعقاب عام ١٧٦٣ م، ومن ثم امتدت إلى سويسرا والأراضي الوطنية وإيرلندا حيث بلغت فرنسا بين عامي ١٧٨٧ م و ١٧٨٩ م. ومن ثم وثبت من فرنسا على ألمانيا وسويسرا وإيطاليا، وعلى أجزاء أخرى من أوروبا. وقد يقف هنا أحدهم معترضاً ويقول إنه من الحماقة أن نقارن بين تلك الدمدمات التي عرفتها هولندا أو إيرلندا وبين الثورة الفرنسية من حيث أهميتها ومغزاها وآفاقها. ويستطرد ذاك قائلاً إن الثورات التي جاءت في أعقاب الثورة الفرنسية، إنما نشبت فقط بسبب ثورة الشعب الفرنسي. لكن لا خلاف أن الثورة الفرنسية منذ بدايتها قد مارست نفوذها على نطاق عالمي. أما إذا كان نفوذها العالمي يعود إلى المكانة والنفوذ اللذين كانا لفرنسا في أوروبا قاطبة، فإنه لا ريب يعود أيضاً إلى الثورة الفرنسية التي جاءت بنظريات وأفكار كان العالم الغربي بأكمله على أتم الاستعداد لتقبُّلها.

فما هي تلك النظريات الكبرى التي نادت بها الثورة الفرنسية؟ إن بعضها يبدو اليوم غنياً عن البيان، ولذلك فهي مبتذلة، ولكنها لم تكن بالمبتذلة يومذاك، بل كانت مدوِّية رنانة، وقد حقنتها أحداث عام ١٧٨٩ م الرائعة بأعمق المغازي والمعاني: إنها سيادة الشعب، حق الشعب في تقرير مصيره، والمساواة في الحقوق. وجاءت أيضاً بالقومية نظرية وعقيدة. وقضت على العصبيات العرقية داخل فرنسا، حيث أصبح

الجميع فرنسيين أبناء أمة فرنسية واحدة. وهكذا بدّلت مفهوم المجتمع السياسي تبديلاً كاملاً. فالملك لم يعد بإمكانه أن يبقى ملك فرنسا، بل عليه أن يصبح ملك الفرنسيين، لأنه يستمد سلطته من الشعب ويدين بها للشعب. زد على ذلك أن النبلاء قاموا بأنفسهم وأعلنوا، في حفل سادته طقوس عربيدة عن تخلّيهم عن امتيازاتهم الخاصة. فجميع المواطنين أصبحوا متساوين في الحقوق ومتساوين في حق التوظف وأمام القوانين الضرائبية. والحق أن الكثير من معنى التصوف الثوري تشتمل عليه كلمة «مواطن». وهكذا وُلدت أمة تتألف من مواطنين متساوين في الحقوق والواجبات، وذات مجتمع لا ينتظمه الهرمية الطبقية، ويحضن أمة لها الحق في تبديل الحكومة إذا لم ترضَ عنها، وتتمتع بحرية الرأي استناداً إلى إعلان حقوق الإنسان المواطن، هذا الإعلان العظيم في روعته، إنه بيان الثورة الفرنسية.

ولكن كان هناك ثمة غموض وطوباوية[١٦] يشوبان أيدلوجية الثورة الفرنسية، وهذا أمر بديهي يؤكده صديق الثورة قبل عدوها. فالثورة كانت فعلاً وواضحاً، بمثابة فترة زمنية رؤيوية، استيقظت خلالها جميع أنواع المثل العليا مثل العصر الألفي السعيد (عودة المسيح وحكمه الأرض طوال ألف عام). وكان السلام العالمي الشامل أحد تلك المثل. وهذا من سخرية المفارقات، حينما نتأمل فيما جرَّته الثورة الفرنسية من حروب على أوروبا. وقد قام عدد من الخطباء فهاجموا حتى حق الدولة في إشهار الحرب، واتخذت الجمعية الوطنية عام ١٧٩٠ م قراراً يضفي الشرعية على تجريد الحكومة من حقها في إعلان الحرب. ولكن ما كادت تمضي سنتان على اتخاذ هذا القرار، حتى كانت فرنسا تخوض الحروب ضد جميع الدول الملكية في أوروبا، ولم يقف ضد الحرب سوى ذاك الأيدلوجي المتزمت مكسيمليان روبسبير، إذ كان يومذاك لا يزال الداعية المتحمّس للسلام. فالجميع حين انفجار الثورة كانوا يتوقعون سيادة الإخاء بين الجنس البشري، ولكن «السيادة الشعبية» أو «حق تقرير المصير» كان من المحتم أن يستتبع الحرب، لأن النظام السياسي الأوروبي كان يناهض هذا المبدأ. كما لم يكن بالإمكان تقرير المعنى الحقيقي لهذا المبدأ، من حيث التطبيق العملي في عدد كبير من الأقطار الأوروبية.

وعندما جربه الناس بضرورة تغيير الطابع السلبي للمرحلة الأولى من الثورة، عادوا يتلمّسون الوسائل في عدد ليس بالقليل من نظريات القرن الثامن عشر. وهنا غدا روسو المرجع الرئيسي للاقتباس والاستشهاد. ولكن نظرية عصر التنوير السياسية تنزع إلى الغموض والطوباوية، كما أنها لم تكن نظرية متماسكة. فمونتسكيو[١٨] كان على

خلاف مع فولتير، وفولتير مختلف مع روسو، وروسو إذا لم يكن مختلفاً مع نفسه، فإنه كان على الأقل على خلاف مع بعض أتباعه، وليس من العسير تحديد هوية ثلاثة تيارات أو لربما أكثر تجلَّت في الثورة الفرنسية. فالمرحلة الأولى من الثورة تولى قيادتها المعتدلون، وهؤلاء لم يكونوا يرغبون في إجراء تغييرات جذرية، وكان مونتسكيو منارهم الفكري، وكان هدفهم محدوداً، إذ كانوا يريدون إقامة نظام ملكي دستوري على الطراز الإنكليزي. ومن ثم جاء الثوريون بفروعهم الرئيسية الجيروند واليعاقبة ـ أو الجبليين ـ ومن ثم قوى سان كولوت (Sans Cullote) وأتباع بابيف.

وكان الجيروند يعتبرون فولتير مرجعهم الفكري، ولا سيما أن كوندورسيه تلميذ فولتير كان قطبهم الفكري. وكان حزب بريسو (Brissot) وكوندورسيه ومدام رولان ـ وهذا حزب لا يفتقر إلى الحماسة الثورية ـ حزباً مناهضاً للإكليروس وللأرستقراطية وينزع إلى الليبرالية العقائدية المرتكزة إلى مونتسكيو ولوك وفولتير. علماً بأن السيدة رولان كانت أيضاً شديدة الإعجاب بروسو، فهي كما نعلم كانت شخصية متكافئة الضدَّين. وكان هؤلاء يمثلون الطبقة البرجوازية العليا، وذلك إذا جاز لنا تصنيفهم طبقياً. وكانوا يؤمنون بحقوق الفرد الطبيعية، ولا يرتاحون إلى سلطة واسعة تمارسها الدولة. وكانوا ينادون بحكومة دستورية تعتمد مبدأ «الكبح والتوازن» ولم يكن يستهويهم المزيد من الديمقراطية. وقد خرج هؤلاء على نظرتهم البرجوازية في موقفهم الربوبي المعادي للإكليروس، وكذلك في موقفهم من قانون عام ١٧٩١ م الموجَّه ضد رابطات العمال. وبوصفهم من المعجبين بالنظام البريطاني الدستوري، فلقد خلفَّوا للمذهب الليبرالي الفرنسي تراثاً لا يستهان به. وعلى الرغم من أن الليبرالية الفرنسية كانت أضعف من مثيلتها الإنكليزية، لكن لم تكن دون ما تأثير أو نفوذ.

وأخيراً هُزموا أمام اليسار في الصراع على السلطة، وسيقوا إلى المقصلة، وقُضي عليهم تماماً. ومما يلفت النظر، أنهم اتجهوا تحت ضغط الأحداث نحو الديمقراطية. ففي بداية المرحلة كانوا معادين لحق الاقتراع العام، ولكن البعض منهم عاد إلى اعتماد هذا الحق. فالدستور الذي وضعه كوندورسيه عام ١٧٩٣ م والذي لم يسرِ مفعوله، نصَّ على حق الاقتراع العام وعلى قيام جمعية تشريعية واحدة، وعلى نظريات أخرى استحسنها صديقهم الأميركي بنيامين فرنكلين. ولكن هذا الدستور أباح أيضاً للسلطتين التنفيذية والقضائية تقييد حرية الجمعية التشريعية. أما إذا كان الجيروند، تحت ضغط أحداث الثورة، قد اقتربوا الاقتراب الملموس من نوع من ديمقراطية ما، فعندئذٍ ينبغي التمييز بين ديمقراطيتهم وديمقراطية اليعاقبة.

لقد طلع اليعاقبة بمفهوم غير عادي للديمقراطية، مفهوم يرتكز إلى كتاب «العقد الاجتماعي» لروسو، وإلى فعهوم الإرادة العامة، وذلك بالإضافة إلى شغب الجماهير، أو بالأحرى عنف الغوغاء الذين كان اليعاقبة يستندون إليهم مراراً في تدعيم سلطانهم، الأمر الذي دفع باليعاقبة إلى تمجيد الشعب ككل. ولقد وافق روبسبير وسان يوست على نظام دكتاتورية العقل، وعلى أن يقوما هما بنفسيهما بتمثيل الشعب. ولكن هذه النزعة من الفكر، لم تكن تولي إلا القليل نسبياً من الاحترام لحقوق الفرد أو المؤسسات البرلمانية، إذ إنها كانت تعتبرها بالغة من الأنانية والفساد. وهكذا فإن الدستور اليعقوبي الصادر في عام ١٧٩٣ م، لم ينص على الفصل بين السلطات، ولم يحد من سلطة الدولة، ولم يضمن الحريات الفردية، بل أقر الاستفتاء العام، أو بالأحرى الدكتاتورية الديمقراطية المستندة إلى الإرادة الشعبية، لكن السلطة كانت مناطة بعدد قليل من الناس. والحق أنه من العسير على العقلية الأنكلوسكسونية إدراك الديمقراطية اليعقوبية بعبادتها الصريحة لروح الغوغاء لكن هذا الأمر كان عصر ذاك تقليداً قوياً ومألوفاً في فرنسا. ولقد عكست مرحلة الإرهاب من الثورة الفرنسية، المذهب الديمقراطي اليعقوبي بمفهومه الأعمق، وبشعوره بالإنسان العادي بوصفه شعباً، وبرغبته في وضع الشعب مباشرة في مركز السلطة، (ولقد أراد روبسبير بناء مدرَّج (ستاديوم) يتسع لاثني عشر ألف شخص، كي يتمكن الجمهور من مراقبة نوَّابه)، وتميَّز أيضاً بعاطفته الانفعالية نحو المساواة، وبعدم احترامه للإجراءات القانونية، وكذلك للحقوق الفردية، علماً بأن تلك المرحلة غير الطبيعية، مرحلة الإرهاب، لا يمكن رد أسبابها إلى الأيدلوجية وحدها. (ولقد أظهر خلف اليعاقبة فيما بعد، اهتماماً شديداً بالعدالة الفردية. وأحسن مثل على ذلك، ذاك الكفاح الماجد الذي خاضه جورج كليمنصو دفاعاً عن النقيب دريغوس).

كان روبسبير الأيدلوجي العظيم والشخصية القائدة طوال الأيام الدموية في عهد «جمهورية الفضيلة». ومما يلفت النظر، بالنسبة لشغفه الشديد بروسو، أنه كان يؤمن بعبادة الكائن الأعظم، وقد صرَّح أن الإلحاد إنما هو نزعة أرستقراطية. ولا شك أنه كان صادق الإيمان، لكن إلهه الحقيقي كان نوعاً من تجسيد تجريدي للشعب. ولقد كان خطيباً جذرياً مؤثِّراً، ولكنه لم يكن ليشعر أبداً بالسعادة في علاقاته بالناس، ولا يرتاح إلى لقاء البشر. ومن الغريب أن روبسبير هنا، الذي كان يرتجف حين مشاهدته للدم، كان بإمكانه أيضاً أن يأمر باسم الإنسانية، بسوق الآلاف إلى المقصلة. والحق أن كل ما عناه أدموند بيرك، حينما اتهم الثورة الفرنسية بالتنظير التجريدي، وبافتقارها

إلى ملكة الحكم العملية، إنما يتجسَّد في روبسبير الصارم في حكمه والمتقشف في حياته، والمبغض لدسائس السياسة العملية، والذي انتهى إلى دكتاتور دموي، لأنه كان يرفض التفاهم كمبدأ ولا يقبل أبداً بأي حل وسط.

لم يكن روبسبير أشد شخصيات الثورة تطرفاً. وكذلك فإن المذهب اليعقوبي لم يكن بالمذهب الاشتراكي، مع أنه كان يقول بسيادة الجماعة على الفرد، انسجاماً مع روح «العقد الاجتماعي» لروسو. ولقد زعم دانتون وروبسبير وروسو الحق لأنفسهم في تنظيم الملكية وفقاً لمقتضيات الضرورة، ولكن النظام الاجتماعي الذي كانوا يعتقدون بأنه أفضل الأنظمة، كان ينزع إلى تمليك كل مواطن ملكية صغيرة اتفاقاً مع قول روسو. ومثل هذا النظام يمكن لنا أن نسميه وبحق، نظام البرجوازية الصغيرة، أو نظام العمال الحرفيين الطوباوي. ولا خلاف أن الاشتراكية ظهرت خلال الثورة، علماً بأنها لم تبلغ بعيداً في مسارها. فلقد حاول بابوف[1] (Babuef)، وبوناروتي (Buonarotti) الاشتراكيان الثوريان أن يقوما في عام ١٧٩٥ م بالتمرد والعصيان، لكن محاولتهما هذه انتهت إلى فشل ذريع (وقد عُرفت محاولتهما باسم مؤامرة المتساوين). ولكنهما بالرغم من فشلهما، فإنهما كانا المنطلق، أو البداية لحركة سياسية جبارة مستقبلاً. وكان فكرهما الاشتراكي فجّاً، لكن إيمانهما كان بالغ القوة. وكانا يجمجمان بكراهيتهم للملكية الخاصة وللتجارة والترف، ويمجِّدان فضائل الفقر والمساواة والعمل الشريف. قد استوحيا أيضاً جان جاك روسو، الأمر الذي وطَّد شعورهما الطبقي الطبيعي. ولقد سبق لـ «موررللي»[١٥] (Morelly)، وهذا كاتب مغمور، أن سار قبل الثورة الفرنسية بنظريات روسو في اتجاه اشتراكي أوضح. وكذلك كتب «مابلي»[١] (Mably) و «هولباخ» (Holbach) في مواضيع اشتراكية، وكان لهما عدد كبير من المحبِّذين والقراء. وكان مابلي وهولباخ رجلين فقيرين، وتتمثل أهميتهما في أنهما كانا أول صوتين ينطلقان من أعماق الطبقة الدنيا في المجتمع.

وكان الجناح اليساري «وحركة المتساوين» يتحدثون ويكتبون عن النظام الطبقي، علماً بأن الفكر السياسي لم يكن يومذاك قد تعرض بعد لمثل تلك المواضيع الاشتراكية. فالثورة الفرنسية هزت المجتمع بأعماقه هزاً كان كافياً لمثل تلك الأفكار كي تطفو على السطح، لكن سرعان ما خمدت جذوتها، علماً بأن الناس لم ينسوها. لقد عاش بوناروتي، ليصبح الرابط بالمذهب الاشتراكي الذي عرفته فرنسا في الأربعينات من القرن التاسع عشر. زد على ذلك أن الراديكاليين الثوريين الباريسيين، استمروا أحياءً في تلك العصابات من المهيجين كعصابة بلانكلي. وقد انتشرت

اشتراكية الفقراء أو الغوغاء انتشاراً سريعاً في أوروبا، حيث تعالت الأصوات المنادية بحق تمثيل الطبقة الفقيرة تمثيلاً نظرياً. وكانت النظرية الاشتراكية حينذاك قريبة من المسيحية البدائية. وقد ردَّد أحد الإيطاليين من أتباع بابيف، والمدعو رسو (Russo) أصداء صوت سافونا رولا[١] الذي دعا الأغنياء في القرون الوسطى، إلى التخلي عن مجوهراتهم.

جاءت تلك التيارات المتطرفة، فشوَّهت سمعة الثورة الفرنسية وأضعفت الثقة بها. فهذه الثورة التي استقبلتها أوروبا قاطبة بالبهجة والتهليل، سرعان ما جاءت التسعينات من القرن الثامن عشر لتخيِّب الآمال المعقودة عليها، بسبب اندفاعها في حروب أهلية ودولية، ولا سيما نتيجة لما أشاعته من اضطهاد وإرهاب. فبادىء ذي بدء، سحرت جميع المثقفين بتألقها وتوهج حماستها وطهرها، بمن في ذلك العشرات من رجال الفكر الذين أصبحوا فيما بعد من ألد أعدائها. «إنها لنعمة أن نعيش هذا الفجر الذي نشهده»، هذه جملة لم يقلها فقط الشاعر الإنكليزي وردزورث[٣] (Wordsworth)، بل قالها أيضاً شاتوبريان وكنت وفيختي ونوفاليس وغوتيه وكوليريدج وسازي، وآخرون كثيرون غيرهم. وكان لروسو المعجبون والغيارى في إنكلترا، كوالد توماس ملتوس، الذي كان يرغب في أن يدعوه الناس فقط بصديق روسو. وكذلك كان جلبرت ويكفيلد (Wakefield) تلميذاً لروسو ولقد ألقوا به عام ١٧٩٩ م في السجن، لأنه تمنى أن تقوم فرنسا بغزو بريطانيا والانتصار عليها. وفي ذاك العصر كان كل إنسان يقرأ كتاب المؤرخ البريطاني الشهير جيبون «تدهور الامبراطورية الرومانية وسقوطها» حيث انتهى من تأليفه عام ١٧٨٧ م، بعد أن عمل فيه طوال عشرين سنة. وكانت الروح الجمهورية تشع من صفحات هذا الكتاب. إذ بدا أن جيبون يقول «إن. تدهور الامبراطورية الرومانية قد بدأ مع أول امبراطور نصِّب عليها، وإن المسيحية سدَّدت إليها الضربة القاضية».

لكن الثورة بدأت تضل طريقها وتنعطف نحو العنف والسلب والمظالم، وتنتهي بحكم الإرهاب والتهام أبنائها. وقد دفعت بالمفكرين إلى إعادة النظر في المقدمات المنطقية لعصر العقل، ومن ثم إلى رفض هذه المقدمات، الأمر الذي ساعد على الانعطاف نحو المذهب الرومانسي.

بدا أن الثوريين الفرنسيين كانوا شديدي التمسك بالمذهب العقلاني للقرن الثامن عشر. وهم في واقع الحال، لم يعبدوا روسو الرومانسي، بل عبدوا روسو العقلاني الطوباوي، روسو «العقد الاجتماعي». وقبل أن ينتحر كوندورسيه تلميذ فولتير في

سجنه، نظَّم ترنيمته في تقدم البشرية اللامتناهي بقيادة العقل. وقامت جمهورية الفضيلة والإرهاب، فعرضت آلهة العقل في شوارع باريس، وأطل فولني[١١] (Volney) متفلسفاً وقال: «إن الامبراطوريات تسقط حالماً يعوزها ما يكفي من الدين الطبيعي، ويزداد عدد إكليروسها زيادة كبيرة». أضف إلى ذلك أن روبسبير بصعوده الشهابي المذهل إلى قمة السلطة، حيث أصبح الرئيس الأعلى لمحاكم التفتيش بأساليبها المعهودة، وبتدهوره المريع إلى شفرة المقصلة، كان دائماً مرفوقاً بنظريات روسو وأفكاره. ولذلك فلا غرو أن يشيح البعض بأنظاره قرفاً عن فكر القرن الثامن عشر، إذ أن هذا البعض يعتبر فكر هذا القرن مسؤولاً عن فشل الثورة.

نقاد الثورة

لا خلاف أن إدانة إدموند بيرك للثورة كانت، من حيث حيثيَّاتها، فوق كل الأحكام التي أصدرها الآخرون عليها. وقد تصدَّى طوم باين[١] (Paine) ببلاغته المعهودة، كما تصدَّى آخرون غيره لتنفيذها ودحضها. فردَّة الفعل المحافظة لم تسيطر على ساحة القضاء، وإن كانت قد إلى ذلك، وقد تبقى صحة حكم بيرك على الثورة موضوعاً للمناقشة بين المؤرخين، ولكن ثمة إتفاقاً عاماً على أن بيرك كان عادلاً في حكمه، من حيث قوله إن الفكر الفلسفي في القرن الثامن عشر، كان في السياسة غامضاً ونظرياً جداً، ولا سيما في ميدان كالسياسة، حيث يشكِّل الغموض والتنظير معاً خطراً شديداً للغاية. ولقد علَّق أحد المؤرخين المعاصرين على نظريات هلفتيوس وهلباخ السياسية قائلاً: «إنهما لم يقدما أبداً شيء، ما عدا التمنيات الورعة أن يقوم نظام يتربَّع على قمته طاغية منار، وقد تجاهلا كلياً تحديد أو الإشارة إلى هيكلية مثل ذاك النظام ومؤسساته».

ولا شك أن المرء قد يصادف بعض أوهام تجعل أصحابها يعتقدون بأن الثورة قادرة بجرَّة قلم على إيجاد الحكومة الفاضلة، وعلى استئصال جميع الشرور من جريمة وبغضاء وخداع وحسد وسجون وفقر. ولا أعتقد بأن ثمة فكراً يمكن له أن يكون أشد سذاجة من فكر أولئك الواهمين. ولكننا نستطيع أن نتبيَّن أن هذا الوهم كان له أثره ومفعوله في ثورة عام ١٨٤٨ م.

ولا ريب أن الإعلان الشهير، إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر عن الثورة الفرنسية، كان أيضاً يستقطب هذا الوهم. فهذا الإعلان بمحاولته اختزال صيغة العدالة السياسية إلى مسلَّمات قليلة، قد أثار الارتباك والفوضى الشديدين إلى حد، جعل

الناس عنده يتجاهلونه شكلاً وموضوعاً. فالعدالة السياسية، كما جاءت في هذا الإعلان قد تعني كل شيء وقد لا تعني أي شيء، فلتقرأ بعض ما يقوله الإعلان: «وُلد الناس أحراراً ويبقون أحراراً ومتساوين في الحقوق». . . «إن هدف الدولة هو أن تضمن للفرد التمتع بحقوقه». . . ولكن ما هي تلك الحقوق بالضبط، وكيف تستطيع الدولة المحافظة عليها؟ وكان ثمة قول، إن تلك الحقوق تشتمل أيضاً على الحق المطلق في حرية تبادل الأفكار والآراء. وكذلك على حق الفرد المقدس والذي لا يجوز انتهاكه أبداً، حقه في الملكية الخاصة. ولكن في كلتا الحالتين كان ثمة استثناءات: «كـ- في حالة مقتضيات الضرورة العامة» أو «إن القانون يحرّم فقط الأعمال الضارة بالمجتمع» أو «لا ينبغي فرض أية عقوبات أخرى، ما عدا تلك التي تستوجبها الضرورة الواضحة والمطلقة». هذه بعض الأمثلة على ما جاء في إعلان حقوق الإنسان والمواطن. فهل هناك إثنان قد يختلفان على المبدأ، ولكن هل ثمة شخصان فقط يمكن لهما الاتفاق على الموضوع الهام، ألا وهو تحديد تلك الأعمال وهذه العقوبات؟

لقد أجمع نقاد مدرسة «حقوق الإنسان الطبيعية» (هوبس وبنتهام) على أن تلك الحقوق المذكورة في الإعلان، لا تزيد عن كونها مواربة أو حشو كلام، وشعارات فاقدة الجوهر والمعنى معاً. ولكن مما لا شك فيه، أنها كانت ذات قيمة عاطفية. فروبسبير في شبابه، هاجم القانون الذي يلحق العار بأفراد عائلة المجرم. وهاجم كذلك قانوناً آخر يحرِّم على الأبناء غير الشرعيين التمتع بالحقوق المدنية. وقد جرفت موجة الإصلاح هذه النماذج من مخلّفات البربرية اللاعقلانية من طريق المجتمع. والحق أن الإصلاحات التي تحققت خلال الحقبة الثورية، كانت تشتمل على مقدارٍ كافٍ من الحقيقة والواقعية، على الرغم من أن التصريح عنها كان تجريدياً ولو أن التعبير عنها لم يكن تجريدياً لما تحققت أبداً. فالأيدلوجيون الثوريون، بمسعاهم للارتفاع بأوضاع الجنس البشري إلى مستوى الكمال، قد أفرطوا في الإعلان والتشديد على قضيتهم فأفسدوها، ولكن الثورة وهي، في طريقها المحتوم إلى الفشل، قد حققت كحركة رؤيوية جميع الأنواع من التغييرات المفيدة بالنسبة للجنس البشري ومصيره. فقضت على اللامساواة وآثارها الماثلة في النظام الإقطاعي في الريف، وفرضت المساواة في الخضوع لقوانين الضرائب، وأوجدت المساواة في الفرص الاقتصادية، وألغت جميع القوانين التعسفية الظالمة. هذا ما كانت تعنيه الثورة، وهذا هو السبب الذي دفع ويدفع بفرنسا كل عام إلى الاحتفال البهيج بذكراها.

ولكن الثورة الفرنسية كانت تعني شيئاً آخر بالنسبة إلى إنجلترا. وأعتقد بأن ذاك

الرسم الكاريكاتوري الذي يمثِّل قاتلاً مسلحاً بحزمة من العصي وبخنجر ويعرض الحرية على بريطانيا، قد يمثِّل ما كان للثورة من معنى لدى الإنكليز. فبريطانيا المطمئنة إلى حرياتها، التي وطَّدها الإنجاز التاريخي والخبرة، لا الشعارات ولا النظريات، كانت تنظر برعب إلى المشاهد الدامية وفظائع الإرهاب في فرنسا، وهكذا سرعان ما وجدت نفسها في حالة حرب مع الامبريالية الثورية. ومن هذا المنطلق، غمرت الأسواق الكتب والكراريس المضادة للثورة الفرنسية، وكان أشهر كتاب في هذا الموضوع هو الكتاب الذي وضعه إدموند بيرك.

في عام ١٧٩٠ م أصدر بيرك كتابه الذي يعتبر أشهر المباحث في تاريخ السياسة وأشدها إثارة للنقاش والجدل. ولربما أن كتابه «تأملات في الثورة في فرنسا» كان وسيبقى موضوعاً للخلافات العنيفة. ولكن حتى أولئك الذين تضطرهم عقائدهم لمناهضة بيرك، يعترفون بامتياز هذا الكتاب ويقرون بفخامته. افترض بيرك أن سبب انحراف الثورة إلى الخطأ، يعود إلى محاولة قادتها تدمير النظام السياسي بأكمله، وإحلال نظام جديد محله بين عشية وضحاها. ولقد أنحى باللائمة على فلاسفة القرن الثامن عشر، ولا سيما فلسفتهم العقلانية التي كانت مناهجها تفتقر إلى الواقعية، وبخاصة في ميدان يعتبر الغموض في أي أمر من أموره خطراً مهلكاً، وتصبح العملية لا النظرية، هي المدخل الوحيد والضروري إليه. وقد تصدَّى يومذاك، وفيما بعد، الكثيرون له بالانتقاد والتفنيد. لكن بيرك أسند قضاياه بأسانيد في بلاغتها ومنطقها، (علماً بأنه من العسير أن نرى كيف كان بالإمكان تجنب تلك الأخطاء). ولا جدال أن التدمير الكامل للنظام الذي كان قائماً في فرنسا حتى عام ١٧٨٩ م، قد أثار فوضى هائلة خلال مرحلة التحول. فالثورة أنهت حقبة الإقطاع، الأمر الذي يعني حل مؤسسات، كمؤسسات الجيش والحكومات المحلية والنظام القضائي والإكليروس. أما فيما يتعلق بالأيدلوجية السياسية لفلاسفة القرن الثامن عشر، فإنها كانت بالفعل تشتمل في معظمها على قواعد عامة، ولم تراع التفاصيل، وبذلك كانت عاملاً مساعداً على الهدم أكثر منها على البناء.

وسواء كان تحليل بيرك للثورة الفرنسية مخطئاً أو مصيباً، فإن الأحداث في فرنسا حفزته إلى صياغة فلسفته السياسية. فبلاغته المتسامية شموخاً، وعرضه المذهل أسلوباً وموضوعاً، وبحثه الجذاب في السياسة، كل هذا جعل من كتاب بيرك أثراً مقلداً لا في التاريخ فقط، بل قبل ذلك في الأدب الإنكليزي. والحق أن كتابه يعتبر في الطليعة من منجزات العصر الرومانتيقي الأدبية والفكرية معاً. وكانت الفكرة الرئيسية

في كتاب بيرك تقول إن المجتمع هو نتاج تاريخي مترامي الأطراف وبالغ التعقيد، وأنه لا يجوز أبداً أن يتعامل الإنسان معه تعامله مع الآلة. فالإنسان مستودع لجماع الحكمة البشرية الأمر الذي يلزم المرء باحترامه، وأنه إذا كان لا بد من إصلاحه، فيجب في مطلق الأحوال مراعاة استمرارية التقاليد. وأورد بيرك نظريات أخرى منها: إن التاريخ هو الذي يشكل الجماعة السياسية، وأن ثمة رابطاً بين البشر غير قابل لأي فهم أو تحليل، هو الذي يخرج بالحكومة الحرة إلى حيز الوجود، وأن للنظام العضوي الاجتماعي «طبقته الارستقراطية»، ويتوجب على الفرد العادي في المجتمع السليم، أن يقدم لها فروض التقدير والاحترام. وإن القواعد العامة والمبادىء التجريدية لا فائدة منها بالنسبة للسياسة.

ومنطلقاً من احتقاره للحقوق التجريدية التي أعلنتها الثورة الفرنسية، يحاول بيرك إيضاح حقوق الإنسان الحقيقية. ومما لا شك فيه أن بيرك كان يؤمن بحقوق الإنسان، لكنه شدد على الحد الذي يجب على الإنسان أن يقف عنده حينما يصبح عضواً في مجتمع متمدن، وهو أن يتخلى عن بعض حرياته كي يحصل على المنافع التي توفرها الحكومة. ولقد كان يشك كثيراً في أولئك المجددين المتبرمين الفاقدين لفضيلة الصبر، والذين لا يبحثون عن الحكمة عند سلفهم، بل يسارعون إلى تقديم مخططات هواة فجة لإعادة بناء المجتمع، كما لو أنهم كانوا هم الأوائل ممن جال في صدورهم فكرة أو خاطر في هذا الشأن. فعلم الحكومة ينبغي ألا يكون أبداً في عهدة أولئك «الذين تتناسب ميتافيزيقيا صحة نظرياتهم مع فسادها أخلاقياً وسياسياً»، و«إن هؤلاء المهربين للميتافيزيقا المغشوشة لا يعرفون الإنسان ولا الله».

كان إدموند بيرك إنساناً تقياً ورعاً، وكان يؤمن بأن المسيحية هي أفضل أسس المجتمع وأقواها. وكان بيرك يرى أن الإنسان يحتاج قبل كل شيء إلى آمرين ألا وهما: التاريخ والدين. فالإنسان، كما يراه بيرك، هو حيوان متدين، ولو أن المسيحية لم تكن موجودة لانعطف حتماً نحو نوع من دين. وقد يكون دينه هذا دون المسيحية شأناً أو وزناً. وكان يرى «أن الإنسان أيضاً حيوان اجتماعي، وهو لن يتجاوز مرتبة الحيوان المتوحش إذا سلخناه عن عاداته وتقاليده القديمة، التي يعود إليها الفضل في حفظه والمحافظة عليه. ولذلك فإن احترام الله واحترام النظام الاجتماعي هما الواجبان العظيمان، وهما مترابطان معاً، لأن التاريخ هو رؤية غرض الله وهدفه».

ومما لا ريب فيه أن اتهام بيرك لفلاسفة القرن الثامن عشر بكونهم «فلاسفة ميتافيزيقيين أمر فيه الكثير من المفارقة وقد يبعث أيضاً على الحيرة والارتباك. فلقد كان

الشعار الذي تبناه هؤلاء الفلاسفة ورفعوه دائماً ينادي بسقوط الميتافيزيقا. وهكذا نرى بيرك يسدِّد سلاحهم إلى نحورهم. ويبدو لنا أن بيرك كان مصيباً في قوله السالف، وذلك إذا استرجعنا إلى ذاكرتنا بعض الكراريس السياسية التي وضعها كتَّابها الذين جاؤوا بعد روسو، وكانوا دون المستوى المطلوب نضوجاً. فهؤلاء الكتَّاب كانوا من الخياليين الطوباويين الجاهلين كلياً بأية معرفة سياسية عملية. بينما أن جذور مذهب بيرك التجريبي تمتد إلى نوع من فكر من أفكار عصر التنوير السياسية، كما تمتد إلى هيوم ولا سيما إلى مونتسكيو.

لقد كان لهذا السياسي الإيرلندي إدموند بيرك، الأثر العميق في كل ما تلاه من فكر سياسي محافظ. وقد لاقى كتابه أوسع شهرة في أوروبا فالطبعة منه كانت تتلو سابقتها. وقام لويس السادس عشر بترجمته شخصياً إلى الفرنسية. فشعبية كتاب بيرك خالدة، وكتابه يمتاز بصفة تنبؤية خارقة. فبيرك تنبأ بفشل الثورة، حينما كان الناس مشدوهين مذهولين بأحداثها. زد على ذلك أن بلاغته الرائعة وثراء أسلوبه بالألوان، يسهمان إلى حد بعيد في تخليده. فنحن إذا جرَّدنا الكتاب من بلاغته، فعندئذٍ لن يتراءى لنا فكر بيرك ذاك الفكر الاستثنائي. لكن مع ذلك فإن أصداء جمله ستبقى مدوِّية في آذاننا.

ولربما أن بيرك لم يكن بالضرورة «محافظاً»، وذلك بما لتكملة «محافظ» من مفهوم عملي فمعنى حقيقي. فبيرك يوضح باعتماد مدخل تجريبي إلى معالجة القضايا البشرية البالغة في التعقيد والعقد، بدلاً من شعارات فلاسفة القرن الثامن عشر، فعندئذٍ يكون جديراً بأن ننظر إليه كمؤسس لعلم الإصلاح الاجتماعي، بدلاً من أن ترى فيه ذاك المحافظ الضيِّق الأفق. أضف إلى ذلك، أن بيرك لم يكن تأكيداً مناهضاً للتغيير إذا حدثت عملية التغيير بطريقة صحيحة ومناسبة. كما وأن حياة هذا الكاتب الوضيع المولد، كانت تتألف من سلسلة من حملات صليبية يأخذ بعضها برقاب بعض. ولقد ذكر كاتب سيرته فيليب ماجنوس (Magnus) عدداً من مواقفه البطولية الشهيرة ولا سيما حملاته الصليبية المناصرة لاستقلال أميركا وإيرلندا والهند والمناهضة للثورة الفرنسية. ولقد وصفه ماجنوس قائلاً: «لقد كان أشد نوازع طبيعته إلحاحاً، نازعه إلى وضع نفسه كلياً في خدمة قضية كبرى، أو تصديه العنيد لرفع ظلم فادح». وهكذا فإن هذا الإيرلندي المترفع كالعاصفة، كان من حيث المزاج أقل ما يمكن محافظة.

ولكن هناك بداهة بيرك المحافظ، أو على الأقل المدرسة التي أوجدها، وعُرفت بمحافظتها. وإن أبرز عناصر مذهبه المحافظ يتمثل في احترامه الورع للنظام

الاجتماعي، وشكه العميق في أولئك السذَّج من المصلحين الذين يعتقدون بقدرتهم على إصلاح المجتمع بين عشية وضحاها، وفي مفهومه العضوي للنمو الاجتماعي. هذه كانت أبرز أسس إيمانه المحافظ، وقد أصبح الكثير من نظرياته مسلَّمات بالنسبة لأولئك الذين يرغبون في ممارسة السياسة العملية كما تفرضها الظروف القائمة، ولا يريدون الاكتفاء بترديد الشعارات والصراخ بها وهم بعيدون عن الميدان السياسي. ولقد قال أحد الاشتراكيين المعاصرين هارولد لاسكي: «إن رجل الدولة الجاهل ببيرك، أشبه ما يكون بمن فقد البوصلة في بحر مائج».

ونحن لا ننكر أن المفكرين الأكثر حداثة، لا يستسيغون كثيراً فلسفة بيرك، ولا سيما إيمانه بضرورة وجود طبقة أرستقراطية، وما يستتبعها من رفض لمبدأ المساواة.

لا ريب أن كتاب «تأملات في الثورة في فرنسا»، كان إنجازاً خطته عبقرية متوهجة، وأجَّجته العاطفة سخطاً ونقمة، وشحنته البلاغة بإسراف بالنسبة لبعض القراء من حديثين ومعاصرين، ومع ذلك يبقى له الأثر الرائع في النفس. لقد كان له التأثير العميق في جيله، ولم يسهم فقط في مناهضة الثورة، بل وأيضاً أسهم في إرهاف التذوق الرومانتيقي. وقد كتب بيرك في الخمسينات من القرن الثامن عشر، وهو لما يزل شاباً محامياً تحوَّل إلى أديب، مبحثاً بعنوان «الجليل والجميل». وقد اعتبر النقاد هذا المبحث كمعلم من معالم التطور من الكلاسيكية الجديدة الرومانسية. وقال في هذا المبحث: «بينما نرى «ميدان الجميل» خاضعاً للقواعد الكلاسيكية المعروفة، من تناغم (هارموني) وتناسب... إلخ نرى الميدان الآخر، ميدان الجليل، يثير الخوف والرهبة في نفوسنا، الأمر الذي لا يمدِّننا ولا يجعلنا مجتمعيين، كما هو شأن الكلاسيكية معنا، ولكنه يُشعرنا بالتوحد ويلهب خيالنا ويشيع البهجة في نفوسنا».

لم يكن بيرك خالياً من النزعات الرومانتيقية، فلقد كان دائماً له القليل منها. وكانت حياته طاغية في رومانتيقيتها.

ومن المفارقات أن يكون لرائعته الأخيرة من الأسلوب الرومانتيقي مقدار ما لها من المحتوى المحافظ. وهكذا فإن بيرك الناطق العظيم بلسان الثورة المضادة، كان في أحد وجوهه ثورياً أيضاً.

الحقبة البونابرتية

عندما تصدى بيرك للدفاع عن التقليد وعن «حق التقادم» بوصفها «حماة للسلطة»، فإنما كان في ذلك يسبح ضد تيار زمنه. فعلى الرغم من إسراف الثورة في

الرعب والإرهاب وإغراق فرنسا في الدم، فلقد حدثت واقعاً وفعلاً، الأمر الذي جعل اللورد. آكتون (Acton) يقول: «لقد علمت الثورة الفرنسية الشعب أن يعتبر رغباته ومطالبه هي الميزان الأعلى للحق والحقيقة». كما عوَّدت الناس على التعديل والتغيير وجرف النظام القديم إلى غير رجعة. وحتى بيرك نفسه، وهو الواقعي كما نعلم، لم يراوده أي أمل بعودة النظام القديم إلى فرنسا. وسرعان ما انتشرت القوات المسلحة الفرنسية، ونشرت الثورة في ربوع أوروبا. وجاءت دكتاتورية نابليون (١٨٠٠ م - ١٨١٤ م) فألَّبت معظم المفكرين في أوروبا، وحتى في فرنسا، على الثورة، لكن الانتصارات البونابرتية لم تتوقف عن الإطاحة بالمؤسسات القديمة الأوروبية.

وانتفض العديد من كبار الأدباء والمفكرين محتجين ضد حكم نابليون، واختاروا المنفى، علماً بأن البعض كـ «بونالد» عاد إلى فرنسا، لأنهم اعتبروا أن «الحاكم القوي» قد استعاد النظام وقضى على الفوضى ووطَّد دعائم الأمن.

وكان بنيامين كونستانت (Constant) والسيدة دي شتيل (De Stael) وشاتوبريان من الشخصيات القيادية من حلقة المفكرين والأدباء الذين كانوا يعتبرون البونابرتية طغياناً محضاً. ولكن كان هناك آخرون، كـ غوتيه الذي لم يتزعزع إيمانه بنابليون، حيث كان يرى في نابليون رجل القدر، الذي أُنيطت به رسالة توحيد أوروبا في ظلال قانون تقدمي واحد. وهنا يتوارد إلى ذهننا المديرون وحكومتهم السابقة لعهد نابليون. والحق أن أولئك المديرين المدعوين بالأيدلوجيين، حاولوا مداواة الفشل وخيبات الأمل بالثورة الفرنسية، باعتمادهم الموضوعية الدقيقة، وبسعيهم لدراسة العقل البشري دراسة علمية محضة. (ولربما أن هؤلاء هم أسلاف المناهضين للعفونة والفساد، والذين نعرفهم اليوم باسم «علماء المذهب السلوكي الحديث»).

كان ذاك العصر، عصر نابليون، وعصر لابلاس ولامارك[٤] وكوفير (Cuvier)، وعلماء فرنسيين عظام آخرين، الأمر الذي يدلُّ على أن المواضيع الأكثر بعداً عن السياسة، يمكن لها أن تتقدم وتزدهر في ظلال نابليون. فبلغ لابلاس «بالميكانيكا الكلاسيكية» أوجها، وسار كذلك بنظريات نيوتن إلى الكمال، ووضع نظامه الشهير، «نظام الكون»، حيث شرح فيه عمليات تطوُّر الكون دون أن يعتمد على «إلٰه آلة نيوتن». وقد أجاب حينما سأله نابليون عن مكان الله في نظامه: «مولاي ليست بي حاجة إلى تلك الفرضية»، وبدأ النقاش بين كوفير ولامارك حول نظرية النشوء. وكان العالمان الإيطاليان جالفاني[٣] (Galvani) وفولتا[١٠] (Volta)، يسيران بعصر الكهرباء

قُدماً إلى الأمام إبَّان هذا العصر. وكان نابليون شديد الإعجاب بالعلوم ولذلك كان سخياً في تشجيعه للعلماء.

أما داخل فرنسا، فلم يعد من وجود للمناقشات والجدل السياسي، إذ حدد نابليون حرية الرأي أو بالأحرى قيَّدها. وهذا الأمر لا يعني أن نابليون لم يكن من أكثر المفكرين تحرراً. فنابليون كان لاذع السخرية، وكان يجد الغبطة بصدمة الناس بالحديث عن إلحاده في المجالس الخاصة. ولكن نظراً لأن نابليون كان يؤمن بأن الدين وحده القادر على توفير الدعائم الأساسية للدولة، لذلك لم يكن يسمح أو يتسامح مع أي خروج علني على الدين. ولقد خطب في أساتذة إحدى مدارس البنات قائلاً: «عليكم أن تخلقوا مؤمنين، لا أن تنشئوا عقلانيين، وأن استقرار الزواج يسند الأخلاق الاجتماعية». ولذلك نص قانون نابليون على إنزال العقوبة الشديدة بالزاني والزانية، ولكنه كان يُعرِّف الزنا «بأنه هفوة تقع في حفل راقص مُقَنَّع... وهي متواترة للغاية...» وكان يعتبر النساء «آلات تفريخ للأطفال» وكان يتصنع الاحتقار للمثقفين والفنانين. ولذلك كان يعتبر السيدة دي شتيل المثقفة والفنانة معاً شيطانة الأسود.

ولكن معظم آراء نابليون المهنية، كانت كالعادة ميكانيكية دفاعية تنطلق من «أنا» (Ego)، وغير واثقة من نفسها في حقل العلم والفن، ولذلك ينبغي ألا نحملها على محمل الجد. فلقد زعم ذات مرة بأنه متبلِّد الشعور بما يسمونه بالأسلوب. ولم يكن في الحقيقة صادقاً في زعمه هذه. فنابليون كان يلتهم كل كتاب تطاله يداه. ولم يفته إلا القليل القليل من كتب الفن والعلوم والفلسفة. وكانت تعليقاته على ما يقرؤه تتميز بالذكاء والبصيرة النفاذة. ومع ذلك فنحن نشعر بإخلاصه حينما يكتب ويقول: «إن الإحصاءات المتعلقة بجيشي، هي أفضل كتاب في مكتبتي، وهي أكثر الكتب إمتاعاً بالنسبة إلي وتوفِّرلي في لحظات استرخائي أعمق لذة». ولكن ينبغي ألا نظلم هذا الرجل المدهش، ففضوله كان نهماً لا يعرف شبعاً فيما يتعلق بالعلوم، والحق أنه فضوله ذاك حقبي كفضول حقبته. ففي حملته العسكرية على مصر عام ١٧٩٨ م، اصطحب مائتين من العلماء ليكشفوا ويبحثوا في تلك الحضارة الساحرة التي كانت يومذاك لا تزال مجهولة إلى حد كبير. كما أسهم في تقدم الدراسات الشرقية من تاريخية وسواها. ولكنه لم يكن معجباً بالأسلوب الرومانسي الذي استهوى أعداءه كالسيدة دي شتيل وشاتوبريان. والحق أن الفكر الحدسي والآداب لم تزدهر في فرنسا في عصر نابليون.

أما في إنجلترا فكانت الجهود يومذاك منصبة على تجنيد القوى وحشدها ضد

البونابرتية. فالثورة الفرنسية فقدت تدريجياً سحرها في نظر الإنكليز. وفي عام ١٧٩٤م أصدر توم باين كتابه الشهير «حقوق الإنسان» رداً على كتاب بيرك «تأملات في الثورة في فرنسا». وقد تخاطف الناس كتاب باين إذ لاقى رواجاً لا مثيل له. وساد مجتمع بعض الأدباء الخوف من نشوب ثورة في إنكلترا مماثلة للثورة الفرنسية. فالكتاب الذي وضعه وليم جودوين[٩] (Godwin) والمعروف بعنوان «مبحث في العدالة الاجتماعية»، جاء منسجماً كل الانسجام مع الروح الفرنسية. وهذا الكتاب يمثِّل طوباوية عقلانية تقوم على كمال الأفراد المثالي. ومع أن جودوين يكرِّر في كتابه إدانة روسو للملكية الخاصة ويعتبرها بمثابة السرقة تماماً، غير أن طوباويته تختلف عن الطوباوية الفرنسية اختلافاً هاماً، وذلك من حيث إنها مناهضة لفكرة قيام الدولة، حكومة ومؤسسات. ففي بريطانيا اتخذت نظرية النظام الطبيعي للمجتمع مقولة آدم سميث «دعه يعمل» قاعدة لها فالمجتمع وفقاً لهذه القاعدة، قادر على إدارة شؤونه بنفسه إذا تحرر من كل التدخل. وكان الفيزيوقراطيون يؤمنون بهذه القاعدة أيضاً، لكن هذا المبدأ ضرب جذوره عميقاً في دوائر حزب «الهويج». وقد زعم توم باين بـ «أن موافقة المجتمع المشتركة تمكِّن المجتمع، من القيام بجميع الوظائف التي تقوم بها الحكومة، ولذلك فهو ليس في حاجة إليها. فالحكومة هي في واقع الحال، كثوب يستر العذرية المفقودة». أما جودوين فكان يرى أنه لا فائدة تُرجى من القوانين المنظمة للملكية الخاصة والأخلاق، إلا إذا كان الناس غير فضلاء، ومثل هذه القوانين ليست ضرورية إذا كانوا يسلكون سلوكاً فاضلاً.

والحق أن هذا المزيج من نظريات سميث وجان جاك روسو، بالإضافة إلى دراسات أولئك المواطنين الأميركيين المعتمدين على نفوسهم في مختلف ميادين أميركا الرحبة، أقول إن هذا المزيج كان المنبع لدغماتية توم باين المتهورة العنيدة. ولا خلاف أن هذه النظريات لم تكن حصراً أميركية، فجودوين حمو الشاعر البريطاني بيرس شللي[٥]، وزوج فاري ولستونكرافت (Wollstonecraft) واضعة كتاب «حقوق المرأة»، بالإضافة إلى مجموعة أخرى من رجال الأدب والفكر، كانوا بمثابة المحور للعديد من اليساريين البريطانيين. وقد بلغ شك جودوين في الدولة وفي جميع أشكال المؤسسات العامة مبلغاً دفعه إلى مهاجمة التعليم أيضاً. فلقد قال: «إننا إذا تركنا للأفراد حرية التقدم وفقاً لما تحليه عليهم عقولهم، ولم نقدم على تنظيمها بواسطة أي نوع من المؤسسات العامة، فعندئذٍ لن يحتاج الأفراد إلى وقت طويل ليتحولوا إلى طاعة الحقيقة». ولا شك أن قول جودوين السالف ينطبق كل الانطباق على مبدأ سميث «دعه

يعمل». فجودوين كان يؤمن، كما لاحظ بريلسفورد ذات مرة، بأن جميع البشر يتمتعون بالعقل والفضيلة.

كانت إنكلترا موطن المذهب الليبرالي، ولا ريب أن نظريات جودوين ذات مغزى بالنسبة لانعطاف العقل البريطاني. ولكن بعد أن حظي جودوين ببعض شهرة شعبية، تحول الناس عنه واعتبروه مزهواً بنفسه، وكان جودوين الإنسان الوحيد الذي استطاع أن يستثير انفعال كوليريدج ويدفعه إلى التخلي عن ضبط نفسه المعهود. وجاءت الحروب الطويلة التي خاضتها إنكلترا ضد فرنسا، فحوَّلت أنظار الناس عن الثورة الفرنسية، وكذلك عن جميع الأفكار الراديكالية. وكان كوليريدج أحد المعجبين السابقين بالثورة الفرنسية والمتحمسين لمبادئها، ولكن تطورات هذه الثورة، تحوَّلت به أيضاً إلى مكافحة الهرطقة الثورية بكل قواه. ويحتل كوليريدج المرتبة ذاتها التي يحتلها بيرك، بوصفهما الأبوين المؤسسين للمذهب المحافظ الإنكليزي. ولا شك أن كوليريدج يدين بالكثير لبيرك. وقد انضم الصحفي الشهير وليم كوبيت الذي كان ذات مرة صحفياً متطرفاً إلى الجبهة المناهضة لليعقوبية، مشيراً بذلك إلى أن هذا التيار يكاد يكون عاماً في بريطانيا. أضف إلى ذلك أن الحركة الإنجيلية التي تزعمها وليم ولبرفورس[٤] (Wilberforce) داخل كنيسة إنكلترا، كانت بمثابة ردة فعل ضد الانحلال الربوبي الذي عمَّ كنيسة القرن الثامن عشر، الأمر الذي يعني توبيخاً موجَّهاً إلى الفرنسيين الكفرة.

لكن الجدل بقي دائراً حتى النهاية. فأحد أصدقاء وليم هازليت[١] (Hazlitt)، يصف حال هازليت حينما بلغه هزيمة نابليون في واترلو بـ «إنه كان منهاراً عقلاً وجسداً». كما وصف حال هازليت أيضاً صديق آخر له يدعى هايدون (Haydon) فقال: «لقد كان يتنقل وهو لم يغتسل وغير حليق الذقن، ومخموراً تقريباً نهاراً وكلياً في الليل، وبقيت تلك حالة طوال أسابيع، حتى استيقظ ذات صباح ولم يعد البتة بعدها إلى معاقرة الخمرة». وكان هايدون هذا أيضاً من المؤمنين بأن نابليون قد أجرم وخان قضية الثورة الفرنسية. ومع ذلك فعندما بلغه في عام ١٨٢١ م نبأ وفاة نابليون كتب في مذكراته يقول: «إن الأجيال القادمة ستبقى عاجزة عن تقويم أحاسيس الناس الذين عاشوا في عصر نابليون ولن يستطيعوا تقدير الأثر الذي خلَّفه صعوده ومجده وسقوطه في نفوس البشر». أما شيللي فشعر، عندما رأى ما آل إليه بونابرت، بشيء من حرارة تعاطف مع نابليون فنظَّم فيه قصيدة جاء فيها:

«لقد كرهتك أيها الطاغية المهزوم، لقد كنت أتأوه، إذ أفكر أن أقلَّ العبيد

طموحاً، كحالك أنت، ينبغي أن يرقص ويعربد فوق قبر الحرية. إني أعرف، لكن بعد فوات الأوان، بعد تمريغك فرنسا في التراب، أعرف أن للفضيلة عدواً أطول عمراً من القوة والخداع».

والحق أن تلك الأزمات كانت أزماناً مثيرة. ولذلك غرو إذا شاهدنا المذهب الرومانتيقي ينشأ ويشتد ساعده خلال تلك السنوات الخمس والعشرين الحافلة بأحداث جسام، حيث بدأت مع فجر الثورة عام ١٧٨٩ م وانتهت بهزيمة نابليون في واترلو عام ١٨١٥ م.

القومية

تخلَّقت القومية في رحم ألمانيا وولدت على تربتها، وقد جاءت بمثابة ردة فعل على ما لاقته ألمانيا من إذلال فرنسي مهين. وقد انطلق عملاقا الفكر الألماني هردر وفيختي، بالإضافة إلى كتَّاب آخرين دونهما منزلة، وبعض مؤسسي حركات الشبيبة ك «آرندت[١٣] (Arndt) وكلايست[١٠] (Kleist)» يبشِّرون القومية. فعصر التنوير كان عصراً كوسموبوليتيا (عالمياً). وقد اقتنع فيختي أن عالمية عصر التنوير هي من الأخطاء الكبرى التي اقترفها الفكر السياسي التنويري، هذا الفكر الذي لم تعد له الآن قيمة أو وزن. وقد بدأ الألمان يتساءلون قائلين: «إذا كانت فرنسا أعطت العالم عصر التنوير والثورة، أفلا تستطيع ألمانيا أن تقدم أي شيء للعالم؟ فلكل أمة دورها، وقد يكون دور ألمانيا أكبر، لأنه قد تأجَّل طويلاً». ومع أن ألمانيا كانت يومذاك تئنُّ تحت سنابل جحافل نابليون، غير أنها كانت تتولى أزمة القيادة الفكرية والحضارية في أوروبا. فكان هناك غوتيه وشللر وكنت وبيتهوفن. وهكذا وجدت فيختي يخاطب الأمة الألمانية قائلاً: «ينبغي أن تكون للأمة الحضارية دولة عظمى. ويجب على ألمانيا أن تستيقظ سياسياً يقظتها في ميداني الفن والثقافة».

وتتجلَّى ضخامة إسهام هردر في الفكر القومي، في حياته الفكرية ذات العبقرية المتعددة الجوانب. لقد كان فكره مزيجاً من الرومانسية والقومية. ولكن قوميته كانت قومية إنسانية ليبرالية، حين مقارنتها ببعض مظاهر الروح القومية التي تبدَّت يومذاك. فالقومية كانت تعني التحقق الذاتي للأمة، حيث تسهم بعدئذٍ في تدعيم الإخاء من البشر. ولقد مجَّد الشعب الأمة فكرة وقومية وبالغ في تمجيدها، وهذا أمر نصادفه عند بيرك القائل: «بأن وعي الأمة الجماعي يختزن الحكمة، وأعني بذلك التقاليد». وانطلق هردر محمولاً بحمياه القومية، يبحث عن الأغاني الشعبية «في الشوارع والمنتزهات وأسواق السمك وفي أغاني الفلاحين ذات اللازمة المتكررة»، الأمر الذي جعل البعض

يقارنه من هذه الناحية بالشاعر الأميركي والت هويتمان[٩] (Whitman)، ومما لا ريب فيه أنه كان لهردر الأثر العميق في هويتمان.

لا خلاف أن التزلف الشديد، لا بل الصوفي، لعبقرية الأمة قد يفضي بالأمة إلى اتجاهات موصوفة بالمخاطر، ولكن هردر، على الأقل، لم يشر إلى أي من مثل هذه الاتجاهات. فهردر يؤمن فقط بأن للأمم وجوداً، وبأن لكل أمة عبارتها القومية الخاصة بها، وأنه ينبغي تطوير الحضارة لتصبح منبعاً للآداب والفنون. هذا القول يطالعنا بوضوح العنصر الديمقراطي عصر القومية الرومانسية. في أعقاب هزيمة نابليون عام ١٨١٥ م، اجتمعت أوروبا محافظة في مدينة فيينا. وحاولت ما تستطيعه لإعادة النظام المرتكز إلى التقاليد «وحق التقادم» ونظام الملكي. ولكن تلك القوى التي انطلقت من قيودها لم يعد بالإمكان إيقافها، فكل ما يستطيعونه هو إبطاء سيرها أو الانحراف بمسارها. ففي الفترة الواقعة بين عامي ١٨١٤ م و ١٨٣٠ م، كانت فرنسا وأوروبا المحافظة مسرحاً لمحاولات جدية في تطوير الأيدلوجية المحافظة، ولكنها شهدت تطور فلسفات ليبرالية وديمقراطية واشتراكية أشد هذه الفلسفات السياسية قوة وأهمية، في القرن التاسع عشر، كانت الفلسفة القومية، حيث إن نفوذها امتد فشمل حتى الشعوب الأوروبية الصغيرة. فالإنجليز والفرنسيون، كانوا بعد زمن يشعرون بأنهم أمّتان، وكان الألمان قد بدأوا يكتشفون أنهم أمة، وكان الإيطاليون سيكتشفون فيما بعد قوميتهم كأمة. وحتى الدانماركيون الذين لم تخطر لهم فيما مضى أية خاطرة قومية، أخذوا يسعون لاستعادة لغتهم الدانماركية وعاداتهم القديمة. زد على ذلك أن الغوطية في السويد، تمثل نازعاً شبيهاً بالنوازع القومية السالفة. وسرعان ما وجد البلجيكيون أيضاً أنهم لا يستطيعون العيش في ظلال ملك هولندي، مهما يكن لهذا الملك من فضائل عقل وعدالة حكم، إذ إنهم يختلفون قومية عنه. ولقد قال نيتشة في لحظة من نفاذ صبر: «إن نابليون حاول توحيد أوروبا، لكن القومية الرجعية تدخلت فأحبطت مسعاه».

قد تبدو لنا القومية اليوم فلسفة رجعية، لكنها كانت في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وفي نظر الناس، مذهباً ليبرالياً تقدمياً وديمقراطياً. فلقد كانت تعني حق الناس في الحرية وفي تقرير مصيرهم. ولم تكن القومية تتقنّع يومذاك بالحرية كقناع من أقنعتها بغية استهواء الناس، بل إن الحرية، بفضل كبار المفكرين القوميين كهردر، أصبحت مبدأً متلازماً مع القومية. إذ قال هردر: «إن لكل أمة رسالة مقدسة تتجلّى في إسهامها في سيمفونية الأمم». وكذلك فإنها كانت تعني بالمفهوم الحسي، كفاح ألمانيا

في سبيل تحررها من السيطرة الفرنسية، أو كفاح بولندا للخلاص من طغيان القيصر، أو إيطاليا للانعتاق من نير النمسا. وهكذا كان على أوروبا، وفي مختلف الأحوال، أن تتوزع في القرن التاسع عشر إلى عدد غفير من القوميات، الأمر الذي رافقته الاضطرابات والتمزق. ومما لا ريب فيه، أن هذه العملية الكبيرة والخبيثة، كانت إلى حد ما، من نتاج حركة العقل، ولا سيما أن الثورة الرومانسية كانت لها اليد الطولي في إيقاظ القومية فلسفةً ومذهباً.

عمانوئيل كنت والثورة في الفلسفة

وُلد عمانوئيل كنت في عام ١٧٢٤ م، ولكن هذا الفيلسوف الذي أصبح أعظم فلاسفة العصر الحديث قاطبة، لم ينجز معظم أعماله الإبداعية، إلا في الثمانينات من القرن الثامن عشر، وذلك خلال الأزمة التي نزلت بفكر عصر التنوير. وتأثَّر كنت تأثيراً عميقاً بجان جاك روسو، الذي كان له أيضاً أشد الأثر في جيل كنت. والحق أن هذا الأستاذ الضئيل الحجم «والعليم بكل شيء»، أستاذ الفلسفة في جامعة كونيغسبرغ، لم تفته شاردة أو واردة من الفكر والأدب في عصر التنوير. ونشأ كنت الشاب في مدرسة لايبنتز الفلسفية التي منهجها كريستيان وولف، والتي كانت المدرسة المسيطرة يومذاك على الفكر الفلسفي. وابدى كنت الشاب اهتماماً شديداً بالعلوم، واشتراك في الجدل الذي أثاره فلاسفة عصر التنوير، وهكذا نجده يدلي برأيه في المناقشات حول زلزال لشبونة. ولكن الأمر الذي استأثر باهتمام كنت، كان بخاصة، نظريات بيركلي وهيوم اللذين زعزعا الثقة بحقائق المذهب العقلاني اليقينية. فلقد أيقظ هيوم كنت من سباته الدغماتي بعد أن بلغ منتصف عمره. ووجد كنت شكية هيوم غير مقنعة بتاتاً فعزم على إنقاذ البشر منها، وعلى إعادة الثقة والحيوية لهم. فتقدم لشرح عصر التنوير، منصِّباً نفسه الناطق بلسانه. ولكن عقله الجبار، بمحاولته دحض فلسفة هيوم، تغلغل في آفاق تقع ما وراء حدود حركة التنوير. فأحدث ما سمَّاه «بالثورة الكوبيرنيكية» (نسبة لكوبيرنكوس) في الفلسفة، ومن ثم جاء البعض فيما بعد ليقارن كنت بالثورة الفرنسية، وذلك من حيث زخومية عقله. وقد كتب الشاعر الألماني هينريش هايني معلِّقاً على كتاب كنت الشهير «نقد العقل المجرد» قائلاً: «بهذا الكتاب بدأت ثورة فكرية في ألمانيا، وأن هذه الثورة تشبه أشد الشبه الثورة المادية في فرنسا، وتبدو للعقول الأعمق تأملاً أنها تتساوى في أهميتها مع أهمية تلك الثورة... فعلى ضفتي نهر الراين، نرى الخروج نفسه على الماضي، ونرى كلتا الثورتين تنسخان (تبطلان) كل احترام للتقاليد».

إذن فلقد كان أحد أهداف كنت الرئيسية يتمثَّل في إنقاذ العلم من شكية هيوم. ونحن لا شك نذكر أن هيوم انطلق مغادراً المذهب التجريبي لجون لوك، الذي قال: «إننا نستحصل على المعرفة الحقيقية الوحيدة من الخبرة الحسية، وإنه ليس ثمة شيء داخل العقل، ما عدا ذاك الذي يرد عليه من الحواس». ولقد تصدَّى له هيوم فدحض نظريته السالفة (ووافق كنت على ذلك تماماً)، إذ قال هيوم: «إن العقل البشري لا يستطيع أبداً من خلال الحواس وحدها أن يعرف الحقيقة، كما أن كل علم من العلوم إنما يرتكز إلى «رأي». وإن ما لدينا سلسلة غير مترابطة من انطباعات حسية، وأننا لا نستطيع أن نستخلص مبدأ العلة والمعلول من الخبرة، فنحن نفترضه فقط بصورة تعسفية، إذ إنه قد يكون صدفة من عملياتنا الفعلية».

وقد أجاب كنت عن قول هيوم بما يلي: «إن العقل، وبغض النظر عما إذا كان سلبياً وإيجابياً، فإنه يحتوي على صور ومقولات، وهي المبادىء الأساسية التي تعطي المعنى للخبرة. وإن هذه الشروط الأساسية للفكر بذاته، هي شروط أولية (بديئية)، أي أنها غير مشتقة عن الخبرة. وهناك صورتان للإدراك الحسي: الزمان والمكان (الفراغ) واثنتي عشرة مقولة للفهم (مثلاً العلة والمعلول). وإن جميع العقول تحتوي على المقولات، وهكذا فإن العقل وحدة أساسية. وإن عقلنا هو الذي يشترط ويقرر المعرفة، من حيث كونه عقلاً». واتفاقاً مع لايبنتز يرفض كنت القول بأنه لا يوجد أي شيء داخل العقل ما عدا ذاك الذي تورده إليه الحواس، إذ يقول كنت: «إن هناك العقل بالذات الذي يقوم بفرز وتصنيف المواد الخام هذه، وبذلك يجعلها مفهومة». ونحن لن نرافق كنت بكل تحليله وتفنيده ودحضه وإقراره ومصطلحاته. ولكن يكفينا القول إنه قد انبثقت عن تحليله الجبار للعقل صورة يتجلى فيها العقل مبدعاً لا سلبياً، وإن العقل شيء أولي (بديئي). وبهذا أنقذ كنت العقل من المذهب الشكي ذي المدخل التجريبي. وقد فسَّر غوتيه ما عناه كنت بذلك قائلاً: «إنني لو لم أكن أحمل العالم داخل ذاتي وبواسطة حدسي، لبقيت أعمى حتى ولو كانت عيناي سليمتين». ويستطرد كنت فيقول: «ليست حواسنا هي التي تمكّننا من اختبار الحقيقة الواقعية، البناء المنجز داخل عقلنا هو الذي يُعدُّنا لاستقبال الانطباعات الحسية وفهمها. إذن فليست معطيات الحس «الصلبة» هي التي توفر لنا «الإسمنت الأساسي» للعلم، بل إنه شيء ما أعطيناه داخل عقلنا، شيء ما شبيه بتلك «الفكر الفطرية» التي حاول جون لوك طرحها جانباً بوصفها غامضة أو ممتنعة على الفهم».

وبسبب ما يدور هناك من جدل حول كنت، ينبغي أن نضيف أن كنت تأكيداً لم

يكن «مثالياً» وفقاً لمفهوم المثالية التي تبناها بعض أتباعه. فكنت لا يقول إن العقل هو خالق الحقيقة الواقعية. فالأشياء موجودة وقائمة هناك في الخارج، وهي حينما تصدم حواسنا تزوِّدنا بمعطيات أولية لا يُستغنى عنها بالنسبة للمعرفة. ونحن لا نستطيع أن نفهم هذه المعطيات، ما لم يكن عقلنا مسلحاً ببناء عقلاني. ويعني كنت هنا أن العالم في الخارج يجب أن يبدو لنا بأسلوب معين أو صورة معينة، وذلك بسبب نوع عقلنا وكذلك نوع حواسنا. فنحن إذا وضعنا على أعيننا نظارات حمراء، فعندئذٍ تبدو لنا الأشياء حمراء، على الرغم من أنها في واقع الحال ليست حمراء. كما لدينا الأجهزة الحسية المبنية داخلنا، بحيث أن الألوان والروائح... إلخ تبدو لنا على الحال التي تبدو فيه، بسبب الأسلوب الذي تعمل وفقه هذه الأجهزة. ويضيف كنت أن الأشياء تبدو لنا معقولة وقابلة للتصنيف وخاضعة للنظام وذلك ليس بسبب كون أحوالها كما ذكرت آنفاً، بل فقط بسبب كون عقلنا هو على الحال التي هو عليها. فالعقل هو الذي يستخلص مفهوماً من الخبرة، لأن الخبرة بدون العقل، لن يكون لها معنى أو مفهوم. لكن العالم الخارجي قائم وموجود. فكنت لا ينكر هذا، ولا ينكر أنه ينبغي أن تكون لهذا العالم منبِّهاته لعقلنا كي يقوم بعملية المعرفة.

إن ما ورد أعلاه يعرض فقط جزءاً واحداً من مبحث كنت في عملية المعرفة، الأمر الذي يستوجبنا أن نضيف فوراً قائلين إن هذا النوع من المعرفة التي تحدثنا عنها، هي المعرفة العلمية المستمدة من الخبرة وفقاً للأسلوب الذي اتخذه العقل في جعلها (Categorizing) وهذه هي المعرفة بالحقيقة المطلقة في نظر كنت، وإن ميدان العلم هذا هو صحيح تماماً. وذلك لأن كنت كان في الأساس يهدف إلى إنقاذ العلوم من المذهب الشكي، أما أن يقوم البعض فيعتبر كنت عدواً للعلوم (وهذه نظرة مألوفة) فإنه الخطأ كل الخطأ. فكنت قد أسهم بعض إسهام في تقدم العلوم، حيث كان دائم الاهتمام بها. وكان هذا النوع من المعرفة السالفة الذكر، يتلاءم فقط مع الميدان النظري، أو الميدان المفيد. إذ أنه المعرفة فقط بالمظاهر وليس المعرفة بالجوهر. ولنستعمل لغة كنت الشهيرة ولنقل إنها المعرفة بالعالم الظاهراتي في تقابله مع العالم كمفهوم في ذاته (Noumenal)[١٧]. فتلك المعرفة ترتبط بخصائص الأشياء ولا ترتبط بالأشياء في ذواتها. وكان الهدف الكبير الآخر لكنت، الذي قد يكون قد استلهمه من روسو، يتمثَّل في إنقاذ ميدان القيمة (Valve) من براثن العلماء. وهكذا تراه يضع مقولتين، تختلف الواحدة منهما عن الأخرى اختلافاً حاداً. فهنا ميدان العلم وهذا يوفر لنا معرفة نافعة ويتعامل مع العالم الظاهراتي ومع عالم المظاهر. وهناك عالم قيمة

الأخلاق، والخبرة الجمالية، وهذا عالم حدسي ويتعامل فقط مع عالم مفاهيم الأشياء في ذواتها، عالم الحقيقة الجوهرية. ويرى كنت أنه ينبغي ألا نخلط بين هذين العالمين. ولقد كانت إحدى منجزاته الكبرى، دحض البراهين على وجود الله والمستخلصة من وقائع الطبيعة الفيزيائية. وكانت هذه البراهين ذات شعبية واسعة في القرن الثامن عشر. وانطلق كنت من البرهان الأنطلوجي ليدحض جميع البراهين التي تليه ذاك الدحض المعقول الفعَّال، بحيث لم تقم لها بعد كنت قائمة. فلقد قال كنت: «إن الأدلة التي تتلاءم مع العلم وتناسبه، يجب ألا يكون لها أية علاقة بموضوع الله. لأنها عاجزة أبداً عن تقديم القيم إلينا».

وهناك أيضاً عالم مفاهيم الأشياء في ذواتها. ولم يكن كنت واثقاً تماماً من قدرتنا على معرفته. وكان يعتقد أننا نستطيع خلال لحظة من اختبار أخلاقي أو جمالي، أن نلمحه لمحات خاطفة. وجاء من بعده الرومانسيون فاتخذوا من إشارات كنت هذه أسساً ليبنوا عليها. وإن النفس البشرية، وهذه في ذاتها، تستطيع أن تتصل بأشياء في ذواتها أخرى، ولكن عن طرق أخرى تماماً غير طريق العقل التحليلي. ويبدو لنا أن كنت هنا يتخذ موقفاً غامضاً بين عصر التنوير وبين المذهب الرومانسي. فلقد قال من جهة أنه ينبغي علينا أن ننكر المعرفة كي نفسح مكاناً للإيمان، الأمر الذي كان شديد الرغبة فيه، فأشهر أقواله هي حينما يعلن عن تينك العجيبتين المتساويتين في الروعة، عجيبتي السماء المكوكبة والقانون الأخلاقي. وهو من جهة ثانية نادراً ما تخلى عن عناده «التنويري»، وهو، بداهةً، لم يكن ذا مزاج صوفي، ولم يكن واثقاً إطلاقاً من قدرتنا على الاتصال بعالم الأشياء في ذواتها. ولربما أنه محكوم علينا العيش في العالم الظاهراتي، وذلك فيما يتعلق بنشاطنا الفكري، بينما نعي أن هناك عالماً آخر هو العالم الحقيقي، الذي لا نستطيع أبداً معرفته على الأقل في حياتنا هذه. وهكذا نرى أن خللاً قائماً في عالمي كنت، فمن العالم الظاهراتي نستطيع الحصول على معرفة مفيدة لكنها معرفة بالمظاهر فقط، بينما من العالم الروحي عالم الأشياء في ذواتها، نحصل على الحقيقة المطلقة إذا كنا نستطيع بلوغها، ولكننا عادةً لا نستطيع ذلك.

ومع ذلك فلقد كان كنت في بعض الأحيان يبذل جهوده القصوى لإنقاذ الدين من قبضة العلم الدبقة، بغية إعادة الإيمان إلى مكانته الحقيقية. ولقد قال باستحالة التدليل على وجود الله وحرية الإرادة وعلى وجود النفس تدليلاً علمياً. ولكن عندما ننتقل من ميدان العقل المجرد (المحض) إلى ميدان العقل «العملي» أو العقل الأخلاقي، فآنذاك نكون في الميدان الصحيح وفقاً لموازينه الخاصة، علماً بأنه مختلف

عن ميدان العقل المجرد. وأعتقد بأن أفضل تفسير لما قاله كنت آنفاً هي جملة باسكال القائلة: «إن للقلب أسبابه»، ويعتقد كنت بأن الوعي الأخلاقي قائم وموجود، وهو جدير بالاحترام العميق، مع أن معرفته لا تتلاءم مع العلم.

وقد يكون من الطريف أن نقارن بين ثنائية كنت وبين الثنائيات الكبرى في الفكر الغربي، ثنائيات أفلاطون وأوكهام وديكارت. فالبنسبة إلى أفلاطون فإن عالم الجواهر أو الصور هو وحده العالم الحقيقي والقابل للمعرفة. أما بالنسبة إلى كنت فهو وحده حقيقي، لا بل وأكثر من ذلك، ولكن نادراً ما نعرفه، وتأكيداً لا نستطيع أبداً أن نعرفه بواسطة تعقل العقل، كما اعتقد أفلاطون. أما بالنسبة إلى ديكارت فهناك عالمان، العالم الفيزيائي والعالم الذهني، فالأول هو عالم الضرورة، أما الثاني فهو عالم الحرية. ومن قول ديكارت هذا نلمس شيئاً من شبه بينه وبين كنت، ولكن ديكارت كان يعتقد بأن العالم الفيزيائي قابل للمعرفة تماماً، الأمر الذي لم يعتقد به كنت. والحق أن كنت أقرب إلى أوكهام وباسكال منه إلى ديكارت أو سواه. فالعلم شيء والدين شيء آخر. وهذا يمثّلان نوعين مختلفين كلياً من المعرفة، ونحن لا نستطيع أبداً أن ننتقل من العلم إلى الدين، أو من الدين إلى العلم.

وقد اختصم خلفاء كنت حول ما كان يعنيه فعلاً. فمن الواضح لنا أنه يكفي القليل من التأويل «لفلسفته النقدية» كي تصبح أساساً للعديد من المذاهب الفلسفية المختلفة. فبعض الكانتيين نسوا تماماً الشيء في ذاته، وأصبحوا مثاليين قائلين: «بأن العالم بأكمله هو تركيب ذهني محض». وهناك آخرون غدوا وضعيين (ظاهرتيين) يقولون: «بما أنه من المستحيل علينا معرفة ماهية الحقيقة المطلقة، فمن الأفضل لنا أن نقنع بتدبير مشاهداتنا المنتظم». ومن ثم هناك غيرهم من الذين اتجهوا بمفهوم الشيء في ذاته نحو الرومانسية أو التصوف، مؤكدين على دور الحدس الشعري أو الديني في ملامسة أعمق حقيقة بأساليب غير علمية. ولقد سبق لنا القول إن كنت لم يكن بمزاجه رومانسياً. ولكن الحقبة الرومانسية كانت قد بدأت عندما أصدر بعضاً من مؤلفاته، ولذلك نزع خلفاؤه المباشرون في ألمانيا إلى المثالية أو الرومانسية، وكانوا في بعض الأحيان يشكّلون مزيجاً منهما. ومما لا ريب فيه أن كنت كان من أحد الوجوه، عمّاً أو أباً للمذهب الرومانسي. ولكن ينبغي ألا ننسى أن معظم مؤلفاته كانت موجَّهة نحو إيضاح الفلسفية العلمية وتطهيرها. وكان إسهامه في هذا الميدان ضخماً غاية الضخامة. والحق أننا لنشاهد بانذهال براعة فيلسوف كونغسبرج في تطوير عالمي العقل هذين والسير بهما في مدارج التقدم، مع أنهما عالمان يختلف الواحد منهما عن الآخر

اختلافاً كلياً. ولقد قام كنت بعزل الواحد عن الآخر عزلاً تاماً، وأعني بهذين العالمين: العالم العلمي والعالم الجمالي الديني.

وعلى كل حال فإن ثنائية كنت لم تكن ترضي أولئك الذين عوَّدهم عصر التنوير الاستناجات الواضحة والنهائية. فالظواهر واللاظواهر (الأشياء في ذواتها)، والعقل المجرد (المحض) والعقل العملي، كل واحد في كل ثنائية من الثنائيتين السالفتين منفصل تماماً عن الآخر، الأمر الذي لا يبعث على الرضا أو الاقتناع. وقد حاول فيختي وشيللنغ، خلفا كنت المباشران، إيجاد مبدأ موحد يستطيع أن يعيد الالتحام بين الذات المقسَّمة وبين عالم الفكر المنقسم. وهما متأثِّران بالبناء المتعالي[18] (الإستشرافي) للعقل، حاولا توسيع المفهوم المتعالي، كي يجمعا بين العقل المجرد وبين العقل العملي تحت سقف واحد. والحق أن كنت، بالقضايا التي خلَّفها وراءه، قد أنعش الفلسفة مستقبلاً، شأنه في ذلك شأن كل فيلسوف عظيم.

ولكن في كلا عالمي كنت، تبدو «الثورة الكوبيرنيكية» واضحة كل الوضوح. فالعقل البشري هو عقل مبدع وليس بعقل سلبي، وسواء كان هذا العقل ينشط كعالم أو كعرَّاف. فهو عامل فعَّال ويفرض النظام على الطبيعة حتى في العملية العلمية. وقد ذكَّر كنت العلماء بأن جاليليو قد أدرك ضرورة الفرضية القائلة بالإصغاء إلى أسئلة الطبيعة، وأن المذهب التجريبي المحض، هو منهاج علمي فقير وبائس. وهذا أمر مفهوم تماماً في يومنا هذا ولكن كانت لكنت اليد الطولى والفضل الأكبر في ترسيخ هذا المفهوم وتثبيته.

وأسهم كنت الإسهام الكبير في الفكر السياسي والأخلاقي أيضاً. ويكفينا هنا أن نشير إلى المعاني الضمنية الليبرالية لأقوال كنت. فالقاعدة الأخلاقية الكانتية، أو ما يسميه كنت «بالأمر المطلق» (الأمر الموضوعي والضروري)، تتضمن المبدأ القائل بأنه يتوجب علينا أن نعامل الإنسان بوصفه غايةً وليس وسيلة أبداً. زد على ذلك أن كنت بجعله الواجب «مسمار العجلة» الوحيد، إنما يكشف عن عقليته البروسية. لكن فكره السياسي كان ليبرالياً بصورة عامة. فلقد شدَّد على ضرورة الإيمان بحرية الفرد، واستقلاله الأخلاقي واعتباره غاية لا وسيلة، وهذا الأمر يضعف النظام العمالي الذي تعتمده الرأسمالية، حيث إن هذه تجعل من العامل سلعة.

وقد تسببت النوازع الليبرالية الواضحة في كتابات كنت، بالإضافة إلى دحضه للبراهين التقليدية على وجود الله، في حظر مؤلفاته لبعض زمن في وطنه. ولكن فكره السياسي كان يشدد أيضاً على ضرورة سيادة حكم القانون وإطاعة السلطة. وقد حاول

كنت جاهداً حل معضلة الحرية والسلطة (حيث إنه كان يدرك وجودها) بواسطة قوانين عادلة وعامة. وقد اعتبر التاريخ قصة تربية الجنس البشري الهادفة إلى السير به نحو الحرية الخاضعة للقانون. وكان يرى أن الفكر ينبغي أن يكون حرّاً. ولقد كان كنت أحد أولئك الذين يرغبون في أن يستدفئوا بنار الثورة الفرنسية لا أن يحترقوا فيها. فكنت كان ليبرالياً معتدلاً لكنه يرتجف رعباً أمام الثورة العنيفة. وكان يؤمن بأن النظام الجمهوري هو أفضل أنظمة الحكم، وكان فكره ينشط ويعمل في اتجاه ديمقراطي ليبرالي. وهناك من يعتقد عكس ذلك في كنت ولكن كنت إذ يشدد على ضرورة السلطة، فإنه أيضاً كان يؤمن بالحرية. وقد يكون فكره السياسي مبتذلاً قليلاً بالنسبة ليومنا هذا. كما أن مبحثه الشهير في السلام العالمي لا يسير بنا إلى أبعد من المواعظ الطوباوية المألوفة. ولكن احترام كنت العميق للفرد هو احترام عميق الجذور في فلسفته النقدية العظمى. فنحن نشاهد بوضوح أن كنت قد ارتفع بالعقل البشري وبالذات الباطنية إلى مرتبة من الأهمية والقداسة تسمو بكثير فوق المرتبة التي حدَّدها لها لوك وأتباعه. فهؤلاء يحدِّدون العقل تحديداً سلبياً ويخضعونه للشروط الخارجية. أما كنت فيرى أن العقل هو القطب والبوتقة لكل شيء، وهو الذي يحدد ذاته بذاته، وهو حر بوصفه لا ظاهراً، أو شيئاً في ذاته، وهو حتى في النواحي الظاهراتية يملي على الطبيعة أكثر مما تملي الطبيعة عليه. ويعتقد أن الغرض النهائي لكل الخليقة هو تحقق الإنسان الكامل، بوصفه كائناً أخلاقياً.

سرعان ما اعتبر الناس كنت أعظم الفلاسفة الحديثين قاطبة (علماً بأن هيغل[١١] كان ينازعه هذا اللقب في القرن التاسع عشر، لكن من الواضح أن كنت هو الذي جعل فلسفة هيغل أمراً ممكناً). وقد اعترف الناس بإسهامه الضخم في الفكر السياسي والأخلاقي. ويبدو أنه هو الذي وضع الخاتمة لفلسفة عصر التنوير من حيث إنه رفض كلاً من المذهب التجريبي، والمذهب الشكي المربك، وأوجد صورة جديدة للمذهب العقلاني. فلم يعد بالإمكان الدفاع عن المذهب التجريبي بعد نقد كنت له. كما قدم بعض المعالم للرومانسية والليبراليين الذين أخضعوا لنفوذهم الأجيال التي جاءت في أعقاب كنت. لكن الثورة الفكرية الرومانسية الليبرالية، كانت أكبر من كنت، غير إنه كان، بطريقة ما، جزءاً متكاملاً معها.

الفلاسفة بعد كنت

يبدأ العظماء من نسل الفلسفة الألمانية في عصرها الذهبي، بكنت ونيتهون، وبعد قرابة نصف قرن بهيغل. غير أن ثمة فلاسفة آخرين جاؤوا خلال المدة الزمنية

الفاصلة بين كنت وهيغل. وكان أبرز هؤلاء يوهان جوتليب فيختي وفريدريك فلهلم يوسف فون شللنغ. وهنا سنكتفي بخلاصة مكثفة للغاية عن هذين الفيلسوفين. تثقف فيختي على مؤلفات فلاسفة عصر التنوير الفرنسيين. وقد كان من محبِّذي الثورة الفرنسية ومناصريها. وكتب عدداً من المباحث الهامة في السياسة والاجتماع والاقتصاد. ولا شك أن أشهرها هو مؤلفه الشهير المعروف بعنوان «خطابات إلى الأمة الألمانية» والصادر عام ١٨٠٧ م. وقد دفعه إلى وضع هذا الكتاب، انتصار نابليون على بروسيا. وكتب فيختي أيضاً عدداً من المقالات في الدين، الأمر الذي أدى في عام ١٧٩٩ م إلى طرده من منصبه كأستاذ في جامعة ينيا (Jena). ويبدو أن جولات فختي الفكرية في موضوع الدين كانت بعيدة وعميقة، بحيث وجِّهت إليه تهمة الإلحاد (ولكن ما بدا في كتاباته تلك يشير إلى نوع من إيمان بالحلولية). والحق أن فيختي كان مسرفاً في الرومانسية مزاجاً. ولقد اعتقد بأنه ينبغي أن تكون الفلسفة علماً قائماً بذاته. ولكنه اعتنق وبشَّر بالفلسفة المثالية، لاعتقاده بأن كل فلسفة أخرى، غير الفلسفة المثالية، ستنتهي بصاحبها إلى الفلسفة الجبرية والفلسفة المادية، وهذا مما يقضي على الكرامة البشرية. ووفقاً لصورة الحقيقة التي شكَّلها فيختي لنفسه، فإنه كان يعتقد بأن الكون يتشكَّل من الأنا (Ego)، وهذه توعينا تماماً، من حيث إنها فاعلية فريدة من نوعها، وحرة وتكافح في سبيل تحقيق ذاتها في وعي كامل بالذات وهي الأساس للطبيعة بأكملها. ويقول فيختي: «إنه إذا طرحنا جانباً كل الكلمات الجوفاء أو الجمل اللتقنية الطنَّانة التي أربكت الجميع ما عدا القلة، فإن رؤية الحقيقة هذه تعبِّر عن إرادة البشرية، أو الوعي بوصفه قطب الرحى للكون، وذلك بسبب كونها التعبير عن الروح المطلقة التي يتكون منها الكون. فالروح أو التصور هو الذي يشكِّل الحقيقة، وإن أرواحنا الممثَّلة بوعينا الأساسي غير القابل للوصف، ولكنه الشيء اليقين الوجود حدسياً، هي المجالي (المظاهر) المحسوسة لروح العالم هذه». ويستطرد فيختي قائلاً: «إن الوعي هو أساس كل فكر وخبرة. ولكننا مع لك لا نستطيع أن نعثر عليه داخل الفكر أو الخبرة، وذلك لأنه غير قابل ليكون موضوعاً للفكر أو الخبرة.

ويبدو لنا أن ما قاله فيختي صحيح وواقع، وقد قال به أيضاً سارتر والوجوديون المعاصرون. ونحن نقول إنه استناداً إلى قول فيختي، ودون تأويل له أو تشويه، إن كل واحد منا هو الله أو جزءٌ من الله، وذلك إذا ساوينا «المطلق» أو «روح العالم» مع الله. وهكذا فإذا كان فيختي ليس بالرومانسي من الوجهة التقنية، فإنه على كل حال قد جاء بفكرة مُسكرة ومسرفة في رومانسيتها من حيث معناها الأوسع. فقوله إن العالم هو

عالم روحي وأننا جزء من هذا العالم الروحي وأننا نستطيع من خلال خبرتنا الأخلاقية أن نلامس ونلمس أرفع ذرى الكون، فهذا ما أعنيه بفكرة فيختي المشكرة.

ومن ثم جاء شللنغ، تلميذ فيختي وصديق هيغل ومساعده، والذي كان له أثر بالغ في هيغل حيث فاض بسيل من المقالات والمؤلفات، ولا سيما بين عامي ١٧٩٧ م و١٨٠٢ م، الأمر الذي أدى إلى تطوير النظرة المثالية إلى ما يُسمَّى «المذهب المثالي المتعالي» (المستشرق). وقد شدَّد أكثر من فيختي على الطبيعة الفيزيائية بوصفها الصورة الموضوعية للمطلق، كما حدد الطريق التي كان هيغل سيسلكها في كثير من مباحثه. ولعل أهم فكرة من تصورات شللنغ، تتمثَّل في عرضه للخَلق الفني، أي فعل الحدس الجمالي، بوصفه الإنجاز الأسمى. ففي الحدس الجمالي، يندمج اللاوعي في القوى الواعية، وهذان هما صورتا المطلق، في تركيب واحد. وهذا الفعل هو فن تتجلّى فيه ذات اللامتنا هي في صورة متناهية. فشللنغ يرى أن اللاوعي هو العالم الحقيقي أو العالم الموضوعي الفيزيائي، وأن الوعي هو عالم المثالي والذاتي. وأن كلا هذين العالمين هما الجزءان اللذان يتشكل منهما المطلق. وإن قدرهما يقضي بأن يندمجا في كون واحد، حيث يندمج الموضوعي في الذاتي، والذاتي في الموضوعي. ويحدث هذا الاندماج عندما يعطي الفنان للطبيعة شكلاً، أو عندما يتعاون معها.

وقد استهوى شللنغ الرومانسيين، ولا سيما كوليريدج منهم، استهواءً شديداً. والسبب في ذلك هو لا ريب مفهوم، فشللنغ وفَّر المرتكز الميتافيزيقي للفنان على صورة لم يسبق لها مثيل في وضوحها. فتمجيد المذهب الرومانسي للشاعر، بوصفه عرَّافاً، أو بوصفه «المشرِّع» غير المعترف به للجنس البشري، وبوصفه مكتشفاً لحقيقة أرفع من الحقيقة المنطقية، فجميع هذه الأمور ترتبط الارتباط الوثيق بأفكار شللنغ ونظرياته. وقد أقدم شللنغ، في أواخر مراحل حياته الفلسفية، على مناهضة المذهب العقلاني لهيغل، بوصفه مذهباً مسرفاً في التجريد، وذلك بعرضه لنوع من مذهب يعتبر بشيراً بالمذهب الوجودي. وكان لشللنغ أثر في الفيلسوف الوجودي كيركفارد الذي كان في عام ١٨٤٠ م يصغي باهتمام للمحاضرات التي كان شللنغ يلقيها في برلين. وانتهى شللنغ إلى رفض كل تفكير تجريدي ومفاهيمي، إذ اعتبره فلسفة سلبية، ودون مستوى الحقائق الموجودة والمحسوسة. وكان يبدي الاهتمام الشديد بتاريخ الأساطير الدينية، شأنه في ذلك شأن المفكر يونغ في عصورنا هذا. ويبدو لنا أن فيختي وشللنغ قد ذهبا في فلسفتيهما بعيداً جداً عن فلسفة كنت الذي، لو قدِّر له أن يكون على قيد

الحياة حينما نشرا نظرياتهما الفلسفية، لخلص حتماً إلى رفضها. ولكن كنت كان هو الذي أطلقهما، إذ أنه وفَّر لهما المنطلق.

انتهى ذاك الدفق غير العادي من التفلسف الألماني بتلك الشخصية العملاقة، هيغل. وقد كان للفلسفة الألمانية هذه أشهى الثمرات بالنسبة للفكر الأوروبي في النصف الأول من القرن التاسع عشر. فلقد جمعت الفكر الحاد البحاثة إلى التأمل الجريء في مقدار كبير من الرفعة الأخلاقية. ولكن بعد مضي زمن عليها، بدت ولا سيما في العالم غير الألماني، على أنها فلسفة «مفرقة» في الميتافيزيقا، وأنه من الجائز تجاهلها لكونها لا تزيد عن كلام منمَّق وجمل طنَّانة. ولكنها من جهة أخرى، قد أوجدت لأوروبا منظوراً متطرفاً لم يسبق لها أن عرفته من قبل. وذلك لأن فيختي وشللنغ ومن بعدهما هيغل قد قدَّما بديلاً فلسفياً للدين يستعيض عن المفهوم المسيحي لله، بمفهومهم للمطلق. والحق أن أبرز ما في هذا المفهوم كون الإنسان مساوياً لله تقريباً. ولم يكن المطلق هو تماماً «الأنا» (Ego) الفردية البشرية، لكن الترجمات الشعبية لهذه الفلسفات ساوت تقريباً بين المطلق و «الأنا» الفردية. فالوعي البشري يعكس الإلهي ويشارك فيه. فخبرة الإنسان الفنية والأخلاقية، هي بالواقع كما يقول هؤلاء، قوى كونية تنشط داخل الإنسان وتفعل من خلاله. فالمثالية الألمانية المتحدة مع الرومانسية، قد ألَّهت القوى الغامضة والفاعلة داخل النفس البشرية، وبذلك أدخلت مفهوم التيتانية (الثورة على الأعراف الفنية أو الاجتماعية) الذي طبع القرن التاسع عشر بطابع شديد الوضوح، الأمر الذي اعتبره البعض خطيراً للغاية. وهكذا سمعت الشاعر سوينبرن[١٠] (Swinburne) ينشد: «المجد للإنسان في الأعالي».

وعلى كل حال فإن الأبحاث العميقة التي أجراها كبار الفلاسفة الألمان في عصر كنت، ألهبت خيال الجنس البشري. فقرابة نهاية القرن التاسع عشر، قرر الجنرال يان سمطس، بعد أن جمع ثروة طائلة وهو لما يتجاوز الثلاثين من عمره، اعتزال العمل إذ قال: «إنني أفضل الآن العناية بأشجاري من البرتقال، والتفرغ لدراسة فلسفة كنت النقدية». وقد يكون ما قاله هذا الجنرال الجنوب إفريقي، هو حلم كل مفكر. فكنت وأبناؤه من الفلاسفة، كانوا يعنون للناس أنهم هم فلسفة القرن التاسع عشر.

وسرعان ما وجدت الفلسفة الألمانية طريقها إلى إنكلترا من خلال الشاعر كوليريدج. غير أن الفلاسفة الألمان كانوا أضيق شهرة في فرنسا، وذلك لأن عصر التنوير كان يومذاك لا يزال بالغ النفوذ في فرنسا، ولا سيما من خلال علم النفس التجريبي الذي وضعه كونديلاك. ولكن تأثيرهم، فيما بعد، في الفكرين الفرنسي

والإيطالي أصبح شديداً. زد على ذلك أن لفرنسا أيضاً، تياراتها المثالية والرومانسية، التي تمثَّلت على سبيل المثال، في مين دي بيران[٢٢] (Maine De Biran) وفكتور كوزن (Cousin).

أصول المذهب الرومانسي

ثمة قول متواتر أن المذهب الرومانسي قد بدأ بجان جاك روسو، ولا سيما بروايته المدهشة في نجاحها «هيلواز الجديدة»، التي استذرفت الدمع سيولاً من مآقي أوروبا، وذلك فور صدورها في عام ١٧٦٢ م. ويطالعنا بعض وجوه شبيهة بوجوه الرومانسية لدى كتَّاب آخرين من كتَّاب القرن الثامن عشر، ولا سيما لدى الشاعر الإنكليزي جيمس طومسون (المتوفى عام ١٧٤٨ م). كما يُصنِّف البعض الشاعرين جراي (Gray) وكوبر بشاعرين تقدما العصر الرومانسي، لكنهما كانا في الوقت ذاته، بمثابة الجسر الرابط بين درايدن وبوب من جهة ووردزورث وكوليريدج من جهة أخرى. وقام جيفري كلايف (Clive) فابتدع مرحلة من عصر التنوير، أطلق عليها اسم عصور التنوير الرومانسي. وهنا قد يتبادر إلى ذهننا السؤال عما إذا كان مصطلح ما قبل الرومانسية» مصطلحاً بالغ الفائدة، وذلك لأن الميزان المقيِّم هو العاطفة أو الانفعال. ولكن هذا الميزان ليس حقاً بالميزان الصحيح. فعاطفية عصر رواية «جولي وباميلا»، كانت عاطفية مألوفة في عصر العقل، ولكن ليس لها إلا القليل من الصفات المشتركة مع ما أصبح فيما بعد يُعرف بالمذهب الرومانسي. وعلى كل حال فإن روسو قد أثَّر عملياً في جميع الرومانسيين من الجيل أو الجيلين اللذين جاءا في أعقابه. وليس بنا حاجة إلى القول، بأن شخصية روسو المغلفة بالضباب والأساطير أصبحت في فرنسا إلٰهاً معبوداً. زد على ذلك أنه وقبل حلول المذهب الرومانسي ببعض الوقت، اعتمد الشاعران الألمانيان غوتيه وشللر الأسلوب الرومانسي، حيث جاءت رواية الأول آلام فيرثر» منافسة في تأثيرها لرواية «هيلواز الجديدة» لروسو، إذ إنها أبكت معظم سكان أوروبا، بينما أن مسرحيات شللر المبكرة، ولا سيما في حقبة «الاندفاع والعاصفة» بقيت طوال سنوات، مسرحيات رومانسية (فلقد كتب شللر مسرحية «اللصوص» عام ١٧٨١ م). ويبدو أن ألمع تلاميذ روسو من الأوائل كان الكتَّاب والشعراء الألمان. أما في فرنسا فلقد بقي نفوذ عصر التنوير العقلاني وطيداً وراسخاً، حيث كان فولتير يتمتع بأضخم انتصاراته في عام ١٧٧٨ م قبيل وفاته. وقد سبق لنا أن جئنا على ذكر عقد الثمانينات القلق المتبرِّم، من خلال مزاج سان مارتان.

ومن ثم انفجرت الثورة الفرنسية التي كانت تنتزع إلى تجميد الحياة من أدبية

وفكرية، وإلى تركيز اهتمامات البشر على الميلودراما السياسية التي كان يجري تمثيلها في باريس. وكان بعض الفرنسيين يرى أن الرومانسية فاضحة في لونها الألماني، الأمر الذي يجعلها لا تتفق مع مشاعر الوطني الفرنسي الغيور. ولكن الرومانسية الفرنسية، استطاعت بين عام ١٨٠١ م و١٨٠٥ م، أن تفرض وجودها على فرنسا، وذلك من خلال تلك الشخصية الطاغية شاتوبريان عميد الأدب في عصره. فمع إطلالة الكتابين المعروفين «آتالا» (Atala) و «رينه» (René)، دخل على الآداب الفرنسية مزاج جديد وأسلوب جديد، وبذلك أصبح شاتوبريان أباً للرومانسية الفرنسية، وروسو جدها.

أما في إنكلترا فكان الشاعران الشابان كوليريدج و«وردزورث» يحاولان شعراً جديداً. وكانا يعرفان أن الشعر الذي يحاولانه لن يكون أقل من ثورة في عالم الأدب. فقد بدأت الرومانسية الإنكليزية بها وبالشاعر الطرّاف وليم بلايك[٦] (Blake)، لكنها بقيت غامضة لبعض الوقت. وقد طبع بلايك كتابيه «أناشيد البراءة» (١٧٨٩ م) و«أناشيد الخبرة» (١٧٩٤م). لكن هذين الكتابين لم يلفتا انتباه أحد ولم يفهمهما إلا القليل طوال سنوات تلت. فلقد كان بلايك معروفاً إلى حدٍ ما كمصمِّم ونقَّاش، ولم يكن معروفاً كشاعر. وبقي على هذه الحال طوال القرن التاسع عشر.

كانت الحروب النابوليونية لا تزال دائرة الرحى في ذاك العصر. وأقدم نابليون على نفي شاتوبريان خارج فرنسا، كما بدأ كوليريدج «وردزورث» يعالجان الكتابة في السياسة. أما في ألمانيا فتابعت الرومانسية مسارها بنجاح فريد من نوعه. وهكذا وجدت الرومانسية فريدريك شليجل وأخاه أوغست، ونوفاليس وشللنغ في دريسدن وينينا ينعتون بالرومانسيين جانباًويطرحون نظريات هامة بالنسبة لفلسفة الحركة الرومانسية، ووجدت كذلك شلايماخر[١] يسهم بلاهوته (١٧٩٩ م) في دعم هذه الحركة، وألفيت بيتهوفن يدعمها بموسيقاه. ولقد حدث كل ما ذكرناه بين عامي ١٧٩٨ م و ١٨٠١ م، الأمر الذي يدل على أن الرومانسية، كانت خلال تلك الأعوام الثلاثة، قد بلغت روعة الخصوبة والإثمار. لكن انتصاراتها الشعبية كانت لا تزال بين أيدي قليل من سنوات قادمة.

ومندفعة بزخومها، بلغت الحركة الرومانسية ذروتها في النفوذ بين عامي ١٨١٠م و١٨٣٠ م إذ أخذت شهرة وردزورث وكوليريدج بالاتساع وكذلك شللي وبيرون وكيتس[٢٤] (Keats)، حيث شكَّل هؤلاء أشهر مجموعة من الشعراء عرفها تاريخ الأدب الإنكليزي. وجميع هؤلاء مدموغون بالدمغة الرومانسية. وفي عام ١٨١٣ م أصدرت السيدة دي شتيل كتابها الشهير «الألمان». وقد خلق هذا الكتاب للتيار

الألماني أوسع الشهرة وأعرض الشعبية في المجتمع الأدبي الفرنسي. وكانت هذه السيدة شخصية عجيبة ساحرة، تكتب وتمارس الجنس وتناهض نابليون بالحيوية ذاتها والحماسة نفسها.

وفي الفترة الواقعة بين عامي ١٨٢٠ م و ١٨٣٠ م استسلمت أخيراً فرنسا للمذهب الرومانسي. وأعلنت استسلامها حينما عرضت على مسارح باريس مسرحية شللر «ماري ستيوارت»، حيث ألهبت هذه المسرحية عواطف المشاهدين والنقاد والأدباء. علماً بأن شيللر انتهى من نظم المسرحية المذكورة في عام ١٨٠١ م. ومن ثم أعلنت فرنسا ولاءها للرومانسية، حينما أصدر، في عام ١٨٣٠ م، فكتور هيغو[٧] مسرحيته الشهيرة «هرناني» (Hernani). وقد أثارت مسرحية هيغو هذه أصخب ضجيج عرفه تاريخ المسرح الفرنسي. إذ تصدَّى الكثيرون لها محاولين حظرها، ولكنها انتصرت أخيراً. وكان يومذاك هيغو ولامارتين والروائي الشهير ألكسندر دوماس[٥]، القادة الفعليين للحركة الرومانسية، وأشهر كتَّاب عصرهم بدون منازع. وفي الوقت ذاته ترأس الرسام يوجين ديلاكروا (Delacroix) مدرسة أطلقت على نفسها اسم المدرسة الرومانسية. وفي الثمانينات من القرن التاسع عشر، اتخذ النفوذ الرومانسي عدة اتجاهات، وبقي هذا النفوذ مؤثِّراً وملموساً، نظراً لأن نسيج الفكر والتعبير قد تشرَّباه. «وهكذا لم يعد بالإمكان أن يبقى أي شيء على سابق حاله»، فاتسعت رقعة انتشار الرومانسية وبدأ شيء من ردة فعل جزئية تظهر ضدها، فالرومانسية لم تجرف كل معارضة من طريقها. ففي فرنسا حيث كانت التقاليد الكلاسيكية لا تزال راسخة الأسس، رفضت الأكاديمية الفرنسية خمس مرات ترشيح فكتور هيغو لعضويتها. وحدث آخر رفض لترشيحه في عام ١٨٣٦ م.

زد على ذلك أن الحرب بين الرومانسية والكلاسيكية لم تتوقف أبداً، الأمر الذي أنعش المسرح الفرنسي. وفي عام ١٨٢٩ م أعلنت الأكاديمية الفرنسية استنكارها للمذهب الرومانسي، وقد وصفت هذا المذهب بأنه «يشيع الفوضى في جميع قواعدنا ويهين روائعنا الفنية والأدبية ويفسد رأي الجماهير وروحها». ويعتقد أصدقاء الشاعر الإنكليزي جون كيتس، بأن الرجعيين من الأدباء الإنكليز الحاقدين قد تسبَّبوا في وفاة كيتس في سن مبكرة. أضف إلى ذلك أن غوتيه أعظم أدباء الألمان قاطبة، والذي أسهم في شبابه في دفع مواكب الرومانسية إلى الأمام صرَّح أن الكلاسيكية مذهب سليم وصحي، وأن الرومانسية فذهب فاسد وموبوء. فالأصالة الكلاسيكية كانت دائماً ذات حضور ملموس. كما بدأ يدب في الكلاسيكية المتزامنة مع الرومانسية شيء من

الانبعاث. ونحن إذا سلَّمنا بأن الرومانسيين قد نالوا معظم الجوائز التقديرية آنذاك، فينبغي ألا ننسى أيضاً أنهم كانوا عرضة لهجمات شنها عليهم الجيل الأصغر سناً من جيلهم، إذ اتهمهم بحشو الكلام والزهو المسرحي بأنفسهم. فهذا الجيل الجديد الذي في أعقابهم، كان يفضل تشرُّب مذهبه الرومانسي بعد عملية من تقطير شديد. ومع ذلك فخلال المرحلة الواقعة بين عام ١٧٦٠ م وبين عام ١٨٤٠ م، (وهذا أطول عمر زمني يمكن لنا افتراضه للمذهب الرومانسي، وقد بلغ قمة الإبداع في منتصف هذه المرحلة)، إذ بضربة جديدة ومستنيرة ومثيرة للنقاش والجدل تنزل بأوروبا. فلقد أخذ الناس فجأة يقولون إنه ينبغي أن نعرِّف التعريف الدقيق هذا الذي ندعوه بالمذهب الرومانسي، والذي لم نسمِّ إلا معالمه.. فما هو المذهب الرومانسي؟

الحق أن هذا السؤال بقي محيِّراً للأدباء طوال قرن من الزمن. فتعريف الرومانسية، أمر مربك ومحيِّر. ولذلك فمن حقنا القول إن هذا العجز عن تعريف المذهب الرومانسي هو بمثابة فضيحة القرن. فهذا المصطلح اتخذ له العديد من المفاهيم والمعاني. فرومانسية شاتوبريان مثلاً كانت كاثوليكية، ولكن بسبب بغضه للثورة الفرنسية أصبحت ملكية. أضف إلى ذلك أن رومانسية فكتور هيغو كانت جمهورية (علماً بأنه بدأ محافظاً) ليبرالية وحتى ثورية. فأن تتألم وتكابد، وأن تصلي وتقاتل (كما قاتل بيرون في اليونان) وأن تغامر في رحلات بحرية، وأن تتصل بالطبيعة، وأن تتمتع بحس تاريخي، فأنت عندئذٍ رومانسي. وأن تعشق بانفعال، وأن تتجاوز الحدود الأخلاقية التقليدية، فأنت عندئذٍ أيضاً رومانسي. ولكن القرن الثامن عشر، عرف ومارس جميع تلك المواصفات الرومانسية، شأنه في ذلك شأن جميع القرون الأخرى. فأن تقرأ عن القرون الوسطى، وتطالع أشعار ذاك الشاعر شبه البدائي أوسيان (Ossian)، وأن تتعشَّق أيضاً الكلاسيكية الغابرة، اليونان الجميلة وآثارها الحزينة... فهذا أيضاً رومانسي، ناهيك بالقدر، إذ إنه رومانسي بدوره... وهكذا ترانا نتساءل أي شيء لا يكون رومانسياً إذا قمنا بإنجازه بالروح اللائقة به؟ ولهذا نقول إن الرومانسية هي مصطلح مزاج وأسلوب، أكثر منها مصطلحاً لنظرية أو عقيدة أو مذهب. ومن العسير على المرء أن يقوم بتعريف الأمزجة والأساليب.

ولا خلاف أن غموض هذا المصطلح يرافقنا في حديثنا اليومي، حيث إن الناس يستعملون كلمة «رومانسي» على أوسع نطاق في أحاديثهم. ويجري استعمالهم لها لتعبِّر عن شتى المعاني المختلفة.

فكلمة رومانسي قد تعني الساحر الجميل: كقولك: «يا له من مكان رومانسي!»

وقد تعني الغامض والقديم كقولك: «يا له من بيت رومانسي قديم!» وقد تعني الجذّاب جنسياً والصبا والمثير والرؤوى والحالم والبطولي والماجد. . . وهكذا ترانا نقول إنها لا يمكن أن تعطينا أي معنى حقيقي. . . ولكن المرء لا يستطيع استعمال هذه الكلمة في التعبير كقولك: غبي، عادي، رصين حذر. والحق أن لهذا الأمر دلالته، علماً بأن نطاق معانيها واسع تماماً، ويحتوي حتى على المتناقضات منها.

لقد قال كريستفور دوسن (Dawson): «منذ مطلع ثورة الفكر في القرن التاسع عشر، أصبح المذهب الرومانسي علامة مميَّزة لعدد من الأشياء التي لا يرتبط بعضها ببعض إلا بروابط عرفية. وقد ضرب المثل على ذلك بالكلمات التالية: العواطف، حب الطبيعة، الحدس بوصفه منبعاً للحقيقة، الجد وراء اكتساب خبرة جديدة، النظرة إلى المجتمع بوصفه نظاماً عضوياً لا آلة. . . وهكذا دواليك، فلائحته لا نهاية لها. وتعني كلمة رومانسية في المسرحية، الخروج عن القواعد الكلاسيكية، الأمر الذي يثير سخط التقليديين وتعني في الشعر، وعلى الأقل بالنسبة لـ «وردزورث»، استعمال لغة بسيطة «لا أدبية» ونظم القصائد في البسطاء من الفقراء، لا في الشخصيات الخيالية.

وقد برهن آرثر لافجوي (Lovejoy) في أحد مباحثه البارعة، على أنه من الممكن أن تكون لمفاهيم هذه الكلمة جميع المعاني المتناقضة أوضح تناقض. واستطرد لوفجوي يقول إنه ينبغي حينما نتحدث عن الرومانسية ألا نعني شيئاً واحداً فقط، بل عدداً من الأشياء التي تزامن حدوثها خلالها حقبة واحدة، واختلطت معانيها بعضها ببعض اختلاطاً مربكاً ومحيراً. ويسترسل لوفجوي قائلاً: «إن المذهب الرومانسي كان يعني الإيمان بالتقدم وبالروح الرجعية، بالعودة إلى المسيحية وبالمذهب الإنساني الطبيعي». زد على ذلك أن عدداً من الفلسفات لا يزال يختصم حتى اليوم حول مفهوم الرومانسية. وينتهي لوفجوي إلى التقرير أن كلمة رومانسية أصبحت تعني هكذا عدداً ضخماً من الأشياء، بحيث أصبحت بذاتها لا تعبِّر عن أي شيء.

والحق أن لوفجوي في قوله السالف قد اقترب غاية الاقتراب من الحقيقة. ولكن يتوجب علينا بداهة ألا نخلص إلى الاستنتاج أن المذهب الرومانسي لم يكن له إطلاقاً وجود. فمزاج العصر قد يكون بالرغم من ذلك حقيقياً، بسبب كونه لا منطقياً. فالمؤرخون قد يجدون مستقبلاً من الصعوبة في تعريف ما كانت عليه ماهية المذهب الوجودي، نفس ما يجده المؤرخون المعاصرون منها في تعريف عصر النهضة أو عصر التنوير أو المذهب الرومانسي. فالظاهرات التاريخية تزداد تراكماً وهي تمر من خلال المجتمع. إذ إنها تمتزج بظاهرات أخرى، وتفقد ذواتها داخل التيار العام المشترك.

ولا خلاف أن كل حركة كبرى من حركات الفكر تجمع، حين انتشارها، جمهرة من الترابطات والمعاني. وإن حالها في هذا كحال حزبينا السياسيين، حيث إن كل واحد منهما أصبح أضخم من أن يمثّل مذهباً واحداً يتفق عليه جميع أعضائه وأنصاره. ولكننا لا نستطيع لهذا السبب أن ننفي وجود الحزبين الديمقراطي والجمهوري، أو انعدام أي معنى لهما، بل على العكس من ذلك تماماً، إذ باستطاعتنا القول: «إنه حيثما نجد نظرية يعرفها كل إنسان، ولكن لا يستطيع أي إنسان تعريفها تماماً، فعندئذٍ نكون أمام ثورة فكرية كبرى». ولا ريب أن الرومانسية كانت ثورة من هذا النوع، فنحن قد نخاطر بفقدان الحقيقة إذا سعينا إلى تضييق مفهوم المذهب الرومانسي أو تعريفه التعريف الدقيق. فوراء صور المذهب الرومانسي ـ وهذه كانت متعددة وعديدة ـ يكمن تبدُّل روحي عميق، وهذا التبدل كثيراً ما يبدو لنا غامضاً، لكنه على الرغم ذلك قوي وجبار. ولقد قال النقاد المعاصرون للمذهب الرومانسي إن هذا المذهب كان بمثابة حُمَّى، وقد رفض كل نظام وانضباط، من حيث أنه لم يكن متناسباً مع الطبيعة، ورافضاً لكل حدود، وقد أصبح مرضاً خطيراً، وهجوماً موجهاً على النفس الحديثة، وتشترك فيه جمع قوى الفوضى وهدم النظام». فالمذهب الرومانسي بالنسبة إليهم لم يكن أي شيء أقل منه إلغاء مبدأ التوازن الذي استندت إليه أوروبا منذ أن ابتدع الأغارقة المذهب الكلاسيكي، برسالته الداعية إلى عدم الإسراف في أي شيء، واعتماد التناسب السديد، بحيث يكون ويبقى كل شيء في المكان المناسب له.

ومن جهة أخرى فإن أصدقاء الرومانسية يعتقدون بأن المذهب الرومانسي هو أول من حرَّر أوروبا من أرثوذكسية مترددة وعديدة، وفتح أذهان الناس وقلوبهم للشعر والدين والفلسفة الصحيحة والإخلاص بدلاً من التكلف والتصنُّع. ولقد قال سيسموندي: «إن الرومانسية هي البروتيستينية في الآداب والفنون، إنها المطالبة بالأسلوب الحر بدلاً من الأسلوب المقيد». وقد قال آخرون: «إنها البروتستنية بأعلى مراتبها (بدون دوغما) وفي جميع ميادين الحياة، إنها رفض «رومينيوسي» لجميع القيود التي تغل الروح الحرة، روح الفرد الإنسان».

نماذج من المذهب الرومانسي

كان المذهب الرومانسي، باديء ذي بدء، ردة فعل مضادة لعصر التنوير، إذ جاء مناهضاً للعقلانية والمادية الميكانيكية، والكلاسيكية، ولجميع المكوِّنات الرئيسية لعصر التنوير. فهناك أزمان ينزل خلالها بالشباب، الضجر من أرثوذكسية كبارهم. فهذه الأرثوذكسية التي كانت ذات مرة ثورية ومثيرة، تمسي شاحبة الوجه وغبية. فلقد كان

الشباب عصر ذاك يتطلَّعون إلى أفكار جديدة ونظريات جديدة، وقد عثروا عليها لدى روسو ومن ثم عند كنت وفختي وبيرك. وكانت نقطة الضعف الرئيسية في عصر التنوير، تتمثَّل في إهمال هذا العصر للخيال، وفي استقطابه للعالم الخارجي، وفي افتقاره لكل شيء باطني أو عميق الجمالية، وإغفال العواطف الدينية وتجاهل سر الوجود ورعبه، وكل ذلك رغبةً منه في جعل كل شيء مفهوماً وواضحاً.

وهكذا لم يعد الحس، أو رابعة النهار منبعاً كوحي أو إثارة. فعصر التنوير كان مفتقراً إلى تلك الرعشات، وكذلك كان أسلوبه الأدبي عديم النكهة وتقليدياً وغير شجاع. أما أخلاقيته فكانت أنانية هيدونية ومرفوقة بنظرتها المادية والميكانيكية إلى الكون، الأمر الذي قد يجعلها تبدو خسيسة وغبية. ولذلك تعالت طوال الحقبة الرومانسية صيحات الرفض. فصاح كارليل(٤)، مكرِّراً ما قاله المثاليون الألمان: «إنني من جهتي أعلن أن العالم ليس عالماً ميكانيكياً» فالقرن الثامن عشر قال بميكانيكية العالم. وتحدث بيرك عن العقل، فقال: «إنه ليس بغير جزء واحد من الطبيعة البشرية، وهو ليس بتاتاً بالجزء الأكبر منها». بينما قال كوليريدج بأن «الملكة الحاسبة» هي دون «الملكة المبدعة». وكان هذا الرفض للعقل التحليلي تفضيلاً للانتزاع الحدسي للحقيقة، وبلحظة واحدة، عزيزاً جداً على قلوب الرومانسيين، وبمثابة ردة فعل ضد عصر التنوير.

أما في ميدان الأدب، فتمرُّد المذهب الرومانسي على «القواعد» التي فرضتها الكلاسيكية على المسرحية والشعر، وخرج على تفضيل الكلاسيكية للعموميات على المحسوسات. فلقد كان الكلاسيكيون يقولون: «ليس من واجبنا أن نحصي عدد أوراق زهرة التيولب». غير أنهم كانوا يهدفون إلى إحصائها تماماً. وقد سعى الرومانسيون إلى الدين بوصفه منبعاً للرعشات، إن لم يكن لأكثر منها، وذلك لأن العقلانية تهكَّمت على الدين وسخرت من عقائده وطقوسه. وصرَّح شاتوبريان أنه ليس هناك من شيء قادر على إشاعة الغبطة في القلب، غير الغامض. لكن الغامض كان العدو اللدود لجميع فلاسفة عصر التنوير، وكذلك «الحماسة». فذاك الذي كان يبدو معه اعتدالاً معقولاً، بدا للرومانسيين تبلداً وبلاهة. فلقد وصف كارليل القرن الثامن عشر «بأنه خامد في روحه، وحي في معدته». وأصبح قول كارليل هذا كلمة مأثورة في وصف المادية «الشديدة البلاهة والعناد». ودعا ناكيزي عصر العقل «بعصر النهم أو الشراهة». وأصبح «إنسان لوك» محطاً للتهكم والسخرية. وصاح شللنغ «إنني لا أثق بـ «جون لوك». ولم يتخلف أي من الرومانسيين عن التنديد «بالفلسفة الدنيوية» واحتقارها.

«فمدينة فلاسفة القرن الثامن عشر، هذه المدينة السماوية المؤمنة بالعقل، لكنها العاجزة عن الإيمان والمرعوبة بالشك، أمست مهجورة لا دار فيها ولا ديَّار». هذا ما قاله أيضاً كارليل بلسان الأجيال الرومانسية، وهو يندد بالأخلاقية الهيدونية، أو بالروح الباحثة عن اللذائذ الحسية وغير الجديرة بالإنسان. وقد دعا فلسفتها «فلسفة الخنزير». (لكن فلسفة العقل هذه كانت لا تزال على قيد الحياة في بريطانيا وكانت تختفي وراء قناع المذهب النفعي لـ «بنتهام»). والحق أن ردة الفعل هذه ضد ملاحقة السعادة، بوصفها حسية بهيمية، قد ارتفعت بالرومانسيين إلى ذرى بالغة من السمو والرفعة. إذ غدا الإنسان مرة أخرى البطل البروميثيوي (نسبة إلى بروميثيوس[١٥]) والفاتح العالمي، والحاكم الأسمى، أو القديس. لقد أصبح الإنسان أي وكل شيء ما عدا رجل الحاشية المتكلف الابتسام، رجل البلاط المألوف في القرن الثامن عشر، والذي لم يكن له من هدف إلا إشباع لذائذه الحسية. ومع أن جون كيتس كان يمجِّد اللذائذ الحسية، غير أنه كان يعتبرها المدخل إلى عالم المعرفة المتسامية، ولم يكن ينظر إليها كغايات في ذواتها.

كان عصر العقل عصراً للنثر، ولذلك فالرومانسية تعني بداهةً أنها عصر الشعر، أو عصر نوع جديد من النثر الشعري، كالنثر الذي كتبه شاتوبريان. وكان المذهب الرومانسي في مطلعه، يمثِّل حركة أدبية تشعَّبت فغطت ميادين الحياة. ولم يعد الناس يستعذبون شعر القرن الثامن عشر، فالقواعد الكلاسيكية أنهكته، والتدميث أضعفه. فهذا الأدب اللطيف كان عاجزاً عن التعبير عن المشاعر المخلصة، وكان مسرفاً في التجريد وفي الصياغة. وقد وصفه الدكتور جونسون (وهذا لم يكن بالرومانسي) قائلا:

زحف الحذر الفاتر من شاعر إلى شاعر، وبينما كانت القصائد الخطابية تدوِّي في الآذان، كانت العاطفة مستغرقة في نومها».

وقد كتب الناقد الشهير هازليت، والذي لم يسلم الشعراء الجدد من نقده، يقول:

«قرابة نهاية القرن انحدر أتباع بوب والمدرسة الشعرية الفرنسية القديمة بالأدب الشعري إلى أحط درك من الابتذال والتفاهة والميكانيكية».

وانتقاماً من عصر العقل، انطلق الشعراء الرومانسيون يعتنون بكل ما وصفه لوك بأنه نتاج عقل مزهو بنفسه وتافه وتجثيث، وقد جاؤوا بكل جديد في الشعر، وصوروا أدق خلجات نفوسهم واستولدوا للكلمات أعمق المعاني. ولا شك أن القلة فقط تنكر

أن الأدب مدين للشعراء الرومانسيين بدين عظيم. فهم الذين جعلوا اللغة تنبض بالحياة، وأنزلوا بالشعر إلى جماهير البشر. وإن نفوذهم أضخم من أن يُقوَّم أو يقدَّر. فلنتأمل في موسيه وهيغو في فرنسا، وفي شللي ووردزورث في إنكلترا، وفي غوتيه وكلايست في ألمانيا، وفي أمرسون[١٩] ولونغفلو[١٠] في الولايات المتحدة الأميركية، وفي بوبي بيرز في اسكتلندا. فهؤلاء ون هم الذين صنعوا قالب الوعي الشعبي في القرن التاسع عشر. وهؤلاء جعلوا الشعر شيئاً أكثر من عقل مقفى ومنظوم. لقد جعلوه رمزاً وصورة يلهبان الخيال، وبذلك شكَّلوا الشعور بالحياة، وفقاً لأسلوب الحياة الفريد من نوعه. ولا غرو في ذلك، فالرومانسيون بإعلانهم التمرد على التقاليد الكلاسيكية القديمة، فجروا الثورة على قوانين الأدب وقواعد الفن. وإن أوضح مثل على هذه الثورة يطالعنا من الموقف الذي اتخذه الناس من فنون القرون الوسطى. فمنذ عصر النهضة كان الناس يعتبرون الهندسة المعمارية الغوطية فجَّة وبربرية، وغير جديرة بأن تسمَّى فناً. وقد قال المؤرخ البريطاني الشهير جيبون[٢٨] (Gibbon) إن ميدان سان ماركو في مدينة البندقية يمثِّل أسوأ هندسة معمارية شاهدها في حياته. ولكن راسكين، وفقط بعد بضعة عقود من السنين، وصف ذاك الميدان بأنه أجمل المنجزات البشرية. ومهما اختلفت الأقوال، فإن معظم الناس يُجمع اليوم على جمال ميدان سان ماركو، وكذلك على روعة الكاتدرائيات الغوطية بصورة عامة. غير أن الثورة الفرنسية بادرت إلى هدم تلك الكاتدرائيات، ووصفتها بأنها «أعمدة الخرافات الرهبانية». لذلك وخلال الثلاثينات من القرن التاسع عشر، عندما انبعثت الهندسة المعمارية الغوطية، حاول الناس تجديد تلك الكاتدرائيات وتقليد أسلوبها في البناء. وهناك مثل آخر قد يثير ذهولنا، ألا وهو أن الناس، ما قبل العصر الرومانسي، كانوا ينظرون إلى الشاعر الإيطالي دانتي[٢] باحتقار شديد. ولكن العصور الحديثة تعودَّت على اعتبار الكوميديا الإلٰهية من بين الروائع الخالدة في الآداب العالمية، القرن الثامن عشر لم يكن ينظر إلى دانتي وكوميداه هذه النظرة. فلقد وصفها توماس ورتون بأنها تثير الشعور بالاشمئزاز والقرف. وقال عنها أحد أتباع فولتير إنها أردأ قصيدة في العالم. فالرومانسيون من بلايك وبايرون وشللي وكوليريدج ومن ثم كارليل وتينسون وبراوننغ وراسكن من بعد هؤلاء، هم الذين استعادوا لدانتي مكانته واعتباره. وهناك أيضاً ثمرة أخرى شاهدها اليوم وهي من ثمار الرومانسية، وأعني بها التهافت على جمع القصص والأساطير الغوطية، بما في هذه الخرافات من أجواء مرعبة، وأحداث خارقة للطبيعة، وأديرة مهدَّمة وحوادث شيطانية. وهكذا نرى أن لتذوق القرون الوسطى أبعاداً لا تعرف

حدوداً. فالغامض والغريب وغير المنتظم والسامي وحتى الشاذ، كل هذا أصبح قادراً على استهواء البشر. زد على ذلك المتعة التي يجدها الناس في تأمل الطبيعة الوحشية، في النظر إلى الجبال والتحديق في الغابات، فهذا أيضاً ردة فعل رومانسية على عصر العقل. فالذوق الكلاسيكي الجديد، كان يرى في جبال الألب مثلاً منظراً أشعث وغير مصقول، وكان يفعل كل ما في وسعه كي يتجنَّب مشاهدتها عن كثب. ومع أن كلمة طبيعة كانت تتردد على شفاه القرن الثامن عشر، لكنها لم تكن عادة تعني الغابات العذراء ولا الجبال.

ولا ريب أننا جميعاً نعرف شدة اهتمام وردزورث وثورو بالطبيعة. فلقد أصبح للانجذاب إلى الأشجار والأزهار والتلال أساس ميتافيزيقي يشكل حلقة ارتباط بالمذهب المثالي، وهذا الأساس أصبح إحدى نظريات العصر الرئيسية. فروسو كان يعتقد الاعتقاد الغامض بأن الطبيعة تسترضينا وتهدِّي من انفعالاتنا. وقد طالبنا بالعودة إلى الضروريات وذكَّرنا بأن هناك حقائق أعمق من حقائق المجتمع البشري. لكن وردزورث وبدون الكثير من التفلسف، كان يحس الإحساس الحاد... ذاك الإحساس بشيء ما مبثوث في أعماق سحيقة، وأن مستقره نور الشموس الغاربة والمحيط المستدير والهواء الحي والسماء الزرقاء، وكذلك عقل الإنسان. إنه حركة وروح تستحثان جميع الأشياء المفكِّرة وجميع مواضيع الفكر، وتتدفقان خلال جميع الكائنات.

أما في ألمانيا، حيث أنعش كنت الفلسفة، وحيث تفاعلت منذ البداية الرومانسية مع الفلسفة، فإن هذا المعنى الحلولي للروح في الطبيعة «المتدفق خلال جميع الأشياء»، قد جرت صياغته الصياغة الواضحة. ولقد سبق لنا أن ذكرنا كيف أشعل كنت بفلسفته النقدية الثورة في الفلسفة، وكيف ولَّدت تلك الثورة فلاسفة عظام كـ «فيختي وشللنغ وهيغل» ولكن ينبغي أن نشير أيضاً إلى أن ثمة فلاسفة آخرين كانوا يسمُّون أنفسهم حصراً بالفلاسفة الرومانسيين. وكذلك كان هنالك مثاليون، كـ «فيختي» من الذين أسهموا كبير إسهام في تحديد المفهوم الشعبي للمذهب الرومانسي، وكانت نتيجة تلك الجهود مجتمعة تتمثَّل في إيجاد رؤية للحقيقة لكنها رؤية روحية أساساً، وفي افتراض وحدة روح العالم حيث تربط الإنسان بالطبيعة. وقد افترض الفلاسفة من بعد كنت، بأساليب مختلفة، وحدة أساسية قابلة للمعرفة، وهي روحية بطبيعتها. إنها مادة عقل تكمن تحت المظاهر وتعطي المظاهر صورها المتطابقة مع مادة العقل الموجودة في باطننا، حيث يحدث التماس بيننا وبينها عندما نستخدم عقولنا استخداماً

مبدعاً، وقد يسمى فيختي هذه الوحدة «الأنا» (Ego)، متخذاً بذلك موقفاً مثالياً، حيث يكون الفكر هو الحقيقة الأساسية. وشدد فيختي أيضاً على الخبرة الأخلاقية. أما شللنغ فعرَّفها بأنها المطلق، أي الوحدة بين الموضوع والذات في الوعي الإنساني، جعل الخبرة الجمالية طريقنا إليها.

كل ما ورد أعلاه. قد يبدو للكثيرين غارقاً في ليل غامض دامس. ولكن علينا ألا ننسى أن هؤلاء الفلاسفة البارزين كانوا أساتذة جامعة. وقد خرجت أيضاً فلسفتهم من قاعات الدرس، عندما قام الشعراء نوخاليس وهلدرين وريختر فحوَّلوا كلماتهم التجريدية إلى رموز شعرية ملموسة وقد أمست فلسفتهم شديدة الأثر والنفوذ كنظرية جمالية.

وسرعان ما وجدت العديد من الناس يعتقدون الاعتقاد المثالي الرومانسي، بأننا نستطيع مشاهدة الله أو حقيقة أرقى في الطبيعة، وأن نتصل بها، وأن نشعر بقرابتها الجوهرية لنفوسنا. والحق أن كارليل قد عبَّر أفضل تعبير، وبأسلوب غير تقني وشبه شعبي عن المذهب المثالي(١٩) الرومانسي حينما قال: «إن العالم الخارجي المعروف لحواسنا، والذي تسبره علومنا، هو مظهر بحت. وإن الحقيقة هي الصورة الإلهية غير المنظورة وطبق الأصل عنه. وهي من المظهر، كالنفس من الجسد». وقد أصبح مصطلح المذهب المتعالي (أو الاستشرافي) الكلمة المأثورة لدى الأدباء من فرنسيين وأميركيين خلال المدة الزمنية الواقعة بين عامي ١٨٢٠ م و١٨٤٠ م. ويكفي أن نذكر اسم رالف والدو أمرسون، كي يتذكَّر الأميركيون ما كان لهذا المصطلح من قوة ونفوذ.

والحق أن النظرية المثالية الرومانسية المتهورة قد تقنع الناس بأن جميع المظاهر كالتقاليد الاجتماعية مثلاً، إنما هي خداع، وأن كل واحد منا يستطيع أن يكون شبيهاً بالله، إذا تجرَّأ فقط على البحث في نفسه. وهذه النظرية قريبة من المذهب الحلولي الصوفي المعروف منذ طويل زمن كهرطقة بالنسبة للكنيسة، حيث كان الإنسان الثمل بالله يشعر بأنه يستطيع أن يتصل بالله مباشرة. ولا ريب أن لها جذوراً واضحة في الأفلاطونية الجديدة. وقد رد البعض أصول تصوف وليم بلايك إلى هذا المنبع وقال كوليريدج أيضاً إنه عثر عند القدماء على الصوفي قبل أن يقرأ المتصوفة الألمان. وقد اكتشف الناس في ذاك العصر أيضاً، التقاليد الدينية الفلسفية الهندوسية. وكتب كونيت (Quinet) في عام ١٨٤١ م يقول: «إن المذهب الحلولي الشرقي الذي بدَّل شكله الألمان، هو المسؤول عن عصر النهضة الشرقي». (علماً بأن الأديب الإنكليزي السير

وليم جونز، والفرنسي ديبورون (Duperron)، هما اللذان اكتشفا وترجما معظم الأدب الكلاسيكي الهندوسي).

واعتبر الرومانسيون أن مرتبة الشاعر فوق مراتب جميع الفنانين، وذلك لأن الشاعر يحس بالروح اللامتناهية حينما يبدع. «فهو بعمله الحدسي ينتزع الحقيقة بومضة عين»... وهذه حقيقة أعمق من كل حقيقة تجريبية أو تحليلية. زد على لك أن صورة الشعرية هي رموز الطبيعة، وهي مفاتيح الحقيقة. ولعلّ أوضح صورة للعنصر الرؤوي الديني من عناصر المذهب الرومانسي، تطالعنا في مؤلفات وليم بلايك الشاعر والفنان والعرّاف الإنكليزي، وليم بلايك المؤمن بتطابق أفكاره مع روح الكون. فقد كان يعتقد بأن رسالة الشاعر والفنان أن يكون نبياً دينياً يعطي الحقائق الدينية القديمة معاني جديدة. زد على ذلك أن بلايك الشاعر «الرمزي» قبل أن تقوم للمدرسة الرمزية الفرنسية قائمة، ومكتشف الطراز البدائي للاوعي، قبل يونغ، قد أطلق أسماء جديدة على الآلهة وتحدث عن بناء «أورشليم جديدة» في إنكلترا، وأن أغانيه الشبيهة بأغاني الأطفال تلامس الخبرة الدينية الأخلاقية البدائية.

ولا خلاف أن الكنيسة المسماة «بأورشليم الجديدة» لا ترتبط ببلايك، بل بالعرّاف السويدي عمانوئيل سويدنيبورغ[٩] (Swedenborg) المتوفى عام ١٧٧٢ م، حيث أصبح لكتاباته المفسّرة للعهد الجديد (المسيحي)، ولا سيما في إنكلترا، شهرة شعبية واسعة، وذلك في مطلع القرن التاسع عشر. وهناك حتى اليوم طائفة من أتباعه في إنكلترا، وكذلك لاقت آراؤه اهتماماً بالغاً في أميركا. وسعى اللاهوتي الألماني الرومانسي شلايرماخر (Schleirmacher) لتحويل المسيحية من الدوغما إلى الخبرة الباطنية. وهذا إيمان صحيح تجريبياً، صحيح بالنسبة لمعنى الحياة وغرضها، وذلك عندما تتحول عقائده إلى مصطلحات بشرية ملموسة. وقد تطوّر هذا النوع من اللاهوت إلى مسيحية ليبرالية رفضت المعاني الحرفية للدين المسيحي، وقالت إن الحقائق الجوهرية في المسيحية هي أشد عمقاً واتساعاً، وهي كثيراً ما تمتص الأهداف الدنيوية كالحرية أو العدالة الاجتماعية. وقد شدّد اللاهوت الرومانسي على الخبرة العاطفية الباطنية بوصفها ميزاناً للإيمان، وتفاعل أيضاً مع انبعاث المسيحية الإنجلية التقوية، حيث أمسى هذا المذهب واسع الشعبية بين عامي ١٧٨٠ م و١٨٢٥ م. وقد شهد ذاك العصر نشوء عدد من الطوائف المسيحية المتقدة حماسة واللاأرثوذكسية. وقد آمن ألكسندر امبراطور روسيا بأحد تلك المذاهب وحاول في عام ١٨١٥ م إدراجه في معاهدة الحلف المقدس. وقام الاشتراكي سان سيمون يبشِّر «بمسيحية جديدة» تنسجم

مع مذهبه الاشتراكي الذي يعود إلى عصر التنوير. كما كان للحركة الإنجيلية داخل كنيسة إنكلترا، والتي بدأت في نهاية القرن الثامن عشر، الأثر الشديد في العصر الفكتوري. وفي الثلاثينات من القرن التاسع عشر أظهرت «حركة أوكسفورد» داخل المذهب الكاثوليكي جون نيومن (Newman) وآخرين. وكان هؤلاء المرتدُّون من الأنجليكان، بثوريتهم ضد المذهبين من مادي ونفعي، يشتركون والرومانسيين في عاطفية شعرية وروحية واحدة، وفي حسٍّ واحد بالتاريخ، وفي الإخلاص لفنون القرون الوسطى وأعرافها.

جاءت العودة إلى الدين فشملت أعرض الجماهير الشعبية وغاصت عميقاً فبلغت حتى الطبقة الدنيا من المجتمع، ولكنها شملت أيضاً كتَّاباً مرموقين. فطلع شاتوبريان بمؤلفه الشهير «عبقرية المسيحية»، وسرعان ما أصبح هذا الكتاب أحد أشهر المؤلفات الرومانسية. كما رأيت وردزورث وكوليريدج، ولا أقول شللي وبيرون، يتجهان إلى التقوى المسيحية. فالتهكم على الآلهة الذي مارسه القرن الثامن عشر لم يعد «موضة» العصر. ومع أن الشعور الديني كان مراراً يقارب اللاأرثوذكسية ويكاد يلتقي بالهرطقة الحلولية، غير أنه حافظ على توهج حماسته، ولم ينتابه أي ضعف أو خور.

أما من الناحية السياسية، فكانت الرومانسية غامضة نظرية ومنهجاً. فهي في تزامنها مع الثورة الفرنسية، كان لا بد لها من التفاعل معها إيجاباً وسلباً. وهكذا وجدتَ الرومانسيين، يستقبلون الثورة في صباحها مؤيدين مهلِّلين، وشاهدت وردزورث الشاب يرقص مع الجماهير الفرنسية في شوارع باريس. ومن ثم انقلب الرومانسيون عليها، إذ أصغوا إلى إدانة بيرك لها. وكانت إدانة بيرك مشحونة بالكثير من الأحاسيس العزيزة على المذهب الرومانسي. فالثورة كما فهمها الرومانسيون، كانت تمثِّل عقلانية القرن الثامن عشر، وهذا سبب فشلها، وهي لذلك حركة رجعية. فمعظم الرومانسيين كانوا يميِّزون بين الثورة كحدث تاريخي متميز، وبين حركة التاريخ الأعرض، هذه الحركة التي أساءت الثورة تجسديها. ولكن الرومانسيين لم يخالجهم أي شك في زحف الإنسانية المستمر قدماً في سياق التاريخ، ونادراً ما حنَّ أي منهم إلى النظام القديم، غير أنهم كانوا متفقين على أن الثورة قد انحلت إلى امبريالية غوغائية كلبية (Cynial) لأنها ضربت جذورها في التربة الفاسدة، تربة مادية عصر التنوير. وقد قال كارليل في مؤلفه الشهير عن تاريخ الثورة الفرنسية أن سبب فشلها يعود إلى عقمها في إنجاب أية شخصية عظمى حتى جاء نابليون. ولكن المؤمن بعبادة الأبطال (كارليل) أدان النظام القديم أيضاً، لأنه لم يوفِّر لفرنسا القيادة الملهمة، الأمر الذي يعتبر من

أعراض الانحلال الأكيد. وقد يعتقد الرومانسيون، كما اعتقد وردزورث، بمذهب جودوين الساذج والمؤمن بكمال الجنس البشري، وبأن هذه الطوباوية ستتحقق، من خلال تحقيق الإنسان لقوى وعيه الباطنية، الأمر الذي لا يمكن بلوغه بواسطة تغيير أشكال الحكومة.

ولا ريب أن اهتمام كوليريدج بالسياسة هو أنموذجي في نيته. فلقد بدأ متحمساً للثورة، ونظَّم قصيدة يمجد فيها اقتحام الباستيل. ولكن قصيدته التي نظمها في عام ١٧٩٨ م، والتي تحمل عنوان «نشيد إلى فرنسا»، تطفح بيأسه وخيبة آماله. وقال معلقاً على كتاب بيرك: «إننا نعثر في كتابات بيرك على بذور جميع الحقائق السياسية». حقائق الثورة الفرنسية، ولكن كوليريدج اعتقد أيضاً بأن بيرك قد أسرف في كراهيته للثورة، فينبغي أن تكون هناك قاعدة أخلاقية للسياسة. والحق أن أمر كنت المطلق، بألا يعامل الإنسان بوصفه شيئاً، هو الأساس الراسخ والوطيد، لتلك القاعدة. ولقد كان كوليريدج: «عدواً لدوداً للفردية، وللعلم الكاذب علم الاقتصاد السياسي، الذي اعتبره «هراءً رزيناً». ويقول كوليريدج إن العلاقات الصوفية التي تربط الناس بعضاً ببعض، هي تقريباً ذاتية المجتمع المقدسة التي تعكس الصورة الإلهية، شأنها في ذلك كشأن الطبيعة الفيزيائية».

ولا ريب أن هذه النظرية العضوية إلى المجتمع، في تقابلها مع نظرة القرن الثامن عشر الذرية الفردية، لهي ملمح بارز من ملامح الرومانسية.

والحق أن نظريات كوليريدج السياسية تتصف بالعمق، لكنه لم ينجح في تقديم برنامج سياسي متماسك التماسك المطلوب. فلقد كان يعي تماماً بعقدية الأشياء، ولذلك شعر بأن الحاجة إلى الفهم الإنساني أشد ضرورة منها إلى برنامج.

أما النجوم الأخرى من المجرَّة الرومانسية الإنكليزية من الشعراء، فهم يصورون الغموض السياسي ألذي يكتنف المذهب الرومانسي. فإذا كان وردزورث وكوليريدج قد انتهيا إلى الأخذ بمبادىء حزب الـ «توري» (Tory)، فإن بيرون الذي كان عصره أوسع بكثير شهرةً منهما، كان أرستقراطياً ثورياً، وقد توفي وهو يقاتل في سبيل استقلال اليونان. على أننا إذا تأملنا في حياة بيرون، نرى أنه لم يكن يفصح عن آرائه السياسية، إلا عندما كان يطلب الخمرة والنساء والمرح والضحك. ولكن شللي ذاك «الملاك العاجز الجميل»، كان أيضاً يتفجر أحياناً بالثورة، وهاكم ما يقوله في إحدى قصائده:

«يا رجال إنكلترا لماذا تفلحون الأرض لأسياد يساوونكم بترابها؟».

ولكنه كان أكثر تفجراً بالشعر وبعشق النساء الفاتنات. أما جون كيتس وهذا أعظمهم، فلم يكن لم يبد أي منهم أي اهتمام بالسياسة. فاهتمامه بالبلابل كان أشد بكثير من اهتمامه بها. فالمذهب الرومانسي كما قال أحدهم كان يشجع التعاطف والمضطهدين ويتطلع إلى نظام اجتماعي جديد، وهو بمثابة الطوباوية، وهذا أمر لا شك فيه. وقدانطوى المذهب الرومانسي على انبعاث التقاليد السياسية، وأحياناً التقاليد الإقطاعية الجديدة، وكان يندِّد بالتشظي الاجتماعي ويمجِّد الحس الجماعي وليد الولاء التلقائي للعادات المتطورة إلى طقوس. وينبغي أن نذكر الآخرين منهم، الذين لم يبد أي منهم أي اهتمام بالسياسة، كـ «جون كيتس والفرد دي موسيه» ولكن يتوجب علينا أيضاً أن نتذكر أن أحداث الثورة ونائبات الحروب، نسجت ذاتها وأمست جزءاً من نسيج مشاعر جميع الكتَّاب. فلقد جاء في مقال ستندال[٦] (Stendhal) بعنوان «راسين وشكسبير» ما معناه: «إن أولئك الذين عاشوا تلك الأزمان، واختبروا الإرهاب والرعب، ومشوا مع نابليون بأقدام دامية على ثلوج روسيا، لم تعد تحرك عواطفهم المسرحيات الكلاسيكية المحتشمة العفيفة، فالدماء التي أثارتها تلك الأحداث الجبارة، وألهبتها الشعارات الثورية، لم يعد بالإمكان حتى إيقاظها بالاحتشام القديم، فهي تطالب بالأقوى من اللحم والخمرة. ولا خلاف أن الفكر السياسي الرومانسي كان متنوعاً، ولكن مهما اختلف تنوعه، كان أبداً يطالب بالإثارة ويبعثها. فهوغو الشاب الذي كان يعبد شاتوبريان، ويشمئز من الثورة، كان ملكياً ومحافظاً وحتى رجعياً، ولكنه في كل ذلك، كان ينطلق من عاطفة قوية ومن حب جارف للحرية. لقد أعتقد بأن الحرية والديمقراطية المزوَّرتين قد أفضيتا إلى النظام الاستبدادي وإلى استعباد الشعب باسم المساواة. ومن ثم أصبح ليبرالياً وراديكالياً أو ثورياً، الأمر الذي يعكس مفارقة عجيبة، وذلك لأن تقدم الإنسان في العمر ينزع به إلى المحافظة. لقد كان هوغو عاطفياً دائماً ومثالياً، ونصيراً أبدياً للحرية. وهكذا نجد أن أساليبه التي عبَّر بها عن روحه، كانت تتبدَّل مع تبدل الأزمان.

وعلى كل حال فإن تخبطه في المذهب الرومانسي واضح كل الوضوح في فكره السياسي. ويكفي أن نقول إن النظرة العضوية إلى المجتمع نظرة أنموذجية في رومانسيتها، ولكن كيف نستطيع أن نوفِّق بين هذه النظرة الجماعية، وبين روح الثورة والتعبير الفردي، وحتى الاغتراب، وهذا أيضاً موقف واضح؟ فهناك بين كوليريدج المعارض لقانون الإصلاح الإنكليزي لعام ١٨٣٢ م وبين هوغو الواقف وراء

المتاريس، هوَّة بالغة العمق. ولا شك أن الفلسفة الألمانية قد توفر جسراً مترنحاً بين «الأنا» وبين الكون، ولكن هناك قليلاً من النفع الذي يمكن أن نجتنيه من تغطية مواقع بالغة التعدد بمصطلح واحد.

معنى المذهب الرومانسي

عبثاً حاول قرن كامل من العلم والنقد أن يجد تعريفاً للمذهب الرومانسي، الأمر الذي جعل البعض يقول إن هذا المصطلح لا فائدة منه أو نفع، وأن الرومانسية لا وجود لها، ولكن كل ما هنالك أن هواة الدمغ قاموا بتلصيق المواضيع بعضها ببعض وأطلقوا على عملهم هذا اسم الرومانسية.

وعلى كل حال، فهل كان المذهب الرومانسي هو ذات المذهب الذي أخذت به كل من ألمانيا وفرنسا وبريطانيا العظمى وإسبانيا؟ لا خلاف أنه اتخذ له أساليب مختلفة، وفقاً للتغيرات القطرية. إذن ألا يتوجب على الباحث أن يدرس المحسوسات في الرومانسية، فيتأمل مثلاً في هذا الشاعر الإسباني أو ذاك الفيلسوف الألماني، فيدرس وردزورث وكيتس وكوليريدج، ويغض النظر عن العموميات وتعاريفها؟ هذا كان دائماً اتجاه الدراسات في السنوات الأخيرة.

لذلك ينبغي أن نعترف أن «المذهب الرومانسي»، كمصطلح، لا يزال حياً على الرغم من جميع الجهود التي بذلها البعض لطمسه أو إبطاله. وإن السبب في ذلك يعود إلى أن مصطلح الرومانسية بقي على قيد الحياة، كي يغطي عدداً من الظاهرات الثقافية حتى غير المتطابق منها بعضاً مع بعض، وذلك طوال المرحلة الممتدة بين عامي ١٧٨٠م و١٨٣٠ م. وهكذا فنحن نشعر أننا في حاجة إلى مصطلحات واسعة في معانيها، ولا تكون بالضرورة دقيقة في التعريف. ولا خلاف أن ثمة علاقات مشتركة بين الفلسفة والآداب من جهة، وبين روح العصر من جهة أخرى، وذلك في ميادين رحبة عديدة. وإن هذه العلاقات المشتركة كافية لتبرير استعمالنا لمصطلح عام يمكّننا من وصف نتاج تلك الحقبة. وقد يكون من الجائز لنا استخدام عدد من المصطلحات. فنحن قادرون على تقسيم المصطلح الواحد إلى مصطلحات فرعية، ولكن ينبغي أن نحدِّد كل فرع واستثناءاته، علماً بأنه من المتوجب علينا الاحتفاظ بالمصطلح الواحد العام.

لقد قدَّم البحث الفكري جميع التعاريف والتقاسيم والفوارق. ويبدو مما هو متوفر لدينا من هذه، أنه من المفيد أن نفرِّق بين المذهب الرومانسي السلبي الذي كان كردة فعل مضادة لعصر التنوير وللكلاسيكية الجديدة، وللمادية وللهيدونية... إلخ،

وبين المذهب الرومانسي الإيجابي الذي كان بمثابة الهدية الثمينة التي قدمتها الفلسفة الألمانية ـ فلسفة الحقيقة الذاتية والحدسية وفلسفة الطبيعة الروحية ـ ودور الشاعر في أن يجمع بين هاتين الفلسفتين داخل الخبرة المبدعة. وقد يكون من المفيد أيضاً أن نعزز خارجاً تلك الأشياء التي علقت بالرومانسية، مع أن الرومانسية بريئة منها. وأعني بهذه الأشياء المتزامنة مع الرومانسية، كالانفجارات السياسية والفلسفة القومية والديمقراطية ومناهضة الثورة الفرنسية. زد على ذلك أنه من المفيد أيضاً أن نعزل عن الرومانسية أموراً كانت مميَّزة لكبار الرومانسيين، كأخلاقية بيرون في الجنس، نظراً لأن تلك الخصائص لم تكن أبداً جديدة على المجتمع، ولم يبتدعها المذهب الرومانسي. وعلى الباحث أيضاً ألا ينسى دور الفوارق القومية في المذهب الرومانسي.

كان الرومانسيون الإنكليز، باستثناء بيرون وجون كيتس، أشد طهراً وعفة من أندادهم الألمان، وذلك بسبب استقراء الحياة الإنكليزية بأخلاقيتها البرجوازية القوية. أما الرومانسيون الفرنسيون، فكانوا رمزاً لمناهضة الثورة، ويتميزون بوهج خاص. وكان المذهب الرومانسي الإيطالي في أضعف حال في كل من إسبانيا وإيطاليا، ولا سيما في هذا البلد الأخير، بسبب انتشار نفوذ الكلاسيكية في أصقاعه (أما الرومانسية الغوطية فكانت هي الأضعف).

وفي نهاية المطاف، يتوجب علينا أن نربط بين الثورة الرومانسية وبين الثورة الفرنسية، بوصفها الوجه الواضح لأشد حقبة في عصورنا الحديثة إبداعاً وإثارة. أما إذا جازفنا فعرَّفنا العنصر الأساسي في هذه الثورة الفكرية، فإننا نقول إن الرومانسية هي مذهب الذاتانية[٢٠] (Subjectivism) أو أنها مشاركة العقل في تشكيل الحقيقة، ولقد قيل فيما مضى أنه لم يسبق لأي إنسان أن أدرك عملية المعرفة، إلا من خلال مصطلح الموضوع المعروف. فالذات هي التي تتصدر الصورة ويقوم العقل فيخلف جزئياً الحقيقة الخارجية التي يدركها. وقد اعترض كوليريدج على نيوتن وقال: «إن نيوتن كان مادياً بحتاً... وإن العقل بمنهاجه هو سلبي دائماً... فهو متفرج كسول على العالم الخارجي... ولذلك فإن كل منهاج يُبنى على سلبية العقل، يجب أن يكون منهاجاً كاذباً...».

والحق أن ما قاله كوليريدج آنفاً هو زبدة الفلسفة الرومانسية، الأمر الذي يظهر لنا بجلاء، كم كان «كنت» هاماً بالنسبة للرومانسيين. وعلى الرغم مما فقده المذهب الرومانسي ملامحه، غير أنه ترك طابعه الواضح على العالم الغربي المعاصر.

وتجلت «الذاتانية» فأبدعت مفهومها الفريد في نوعه، مفهوم الإنسان الحر والمحرَّر من القواعد ومن التقاليد الأخلاقية، ومن جميع القيود الخارجية، وذلك لأن الإنسان هو العبقرية المبدعة. وقد وجد الرومانسيون في مفهوم العبقرية، مفهومهم الأدبي المركزي. فالإنسان الرومانسي الطليق من كل قيد أو قاعدة، هو الذي يشترع قواعده. وهم بهذا لا يقولون إن كل إنسان هو عبقري، ولكن كل إنسان قد يكون عبقرياً. فهم على كل حال، يُظهرون للعيان ـ هوميروس وشكسبير وغوتيه ـ ويخلقون القدوة ليقتدي بها الآخرون. وهم يقولون إنه ينبغي في نهاية المطاف، لا بل يتوجَّب علينا أن نتَّبع ونعبد أعمال العبقري. وجاء كارليل فردَّد ثانية رسالة غوتيه المناهضة للشكية والخمول والقائلة: «هيا انهض واعمل ما لا تستطيع عمله!».

والحق أن عبادة الأبطال، والعمل كطقس مقدس، قد أثَّرا في الناس من جميع الطبقات، وبذلك كان الناس في القرن التاسع عشر جميعاً رومانسيين وهم لا يدرون بذلك.

قد يقول البعض إن المذهب الرومانسي كان صورة أدبية وفكرية وطبق الأصل عن مبدأ المذهب الفردي في المجتمع، وذلك بالرغم من أن الرومانسيين ندَّدوا مراراً بالفردية. فالنظام القديم الفرنسي كان نظاماً «نقابياً» يتكوَّن من مراتب وطبقات اجتماعية. ومن ثم جاءت الثورة الفرنسية فأصبح المجتمع الفرنسي مؤلفاً من أفراد متساوين.

وقد سبق أن ذكرنا أن الأدب في القرن الثامن عشر كان أدباً اجتماعياً، أي أنه كان يسعى إلى التعبير عن الأفكار العامة لا عن النفس الفردية، غير الرومانسية كانت تحاول دائماً التعبير عن الفردية فقط.

بدأ الناس بمعاناة قدرهم الحديث في التوحد داخل الجمهور، أو بقول آخر، إنهم أخذوا بممارسة حقهم في تطوير الذات الفردية. ولا خلاف أن العائلة بقيت موجودة وقائمة، وقد ازداد التأكيد عليها خلال العصر الفكتوري. لكن الطبقات دبَّ بها الانحلال (في فرنسا ألمانيا إنجلترا فكان الانحلال أخف وطأة). وأصبحت المنافسة الحرة في السوق هي الحكم في النجاح، وسارت الكنيسة إلى الذبول، وجابه النظام المستقر في الريف غُفلية المدينة وانهزم أمامها. وحلَّت مجاميع من الأفراد محل المجتمع، كما تنبأ بذلك جيري بنتهام وأتباع المذهب النفعي. ولم يعد أمام الفرد من وسيلة إلا الاعتماد على ذاته فقط، فعليه في حياته ألا ينتظر المساعدة من أحد. وهكذا جاءت الرومانسية بمثابة تراجع الأدبي إلى داخل «الأنا» الفردية، حيث إن هذه «الأنا»،

وسواء كانت جزءاً من نفس عالم أكبر أو لم تكن، تبقى القاعدة الواحدة الثابتة من الحياة.

وقد وجد العالم المتبحر في الفلسفات والنظريات، آرثور لوفجوي، أن التنوع هو الطابع الرئيسي المميِّز للمذهب الرومانسي، بينما تميَّز عصر التنوير بالتوحيد القياس (Standardization) والتبسيط. فالرومانسية تبحث عن الخصائص الفريدة من نوعها، بينما يسعى عصر التنوير إلى الشامل والعام. وهكذا فإن التغيير يشتمل على كمية ضخمة من التفاصيل، عن عصر الثورة والثورة المضادة والمذهب الرومانسي. فالثورة الفرنسية بوصفها قمة رغبة القرن الثامن عشر في التبسيط والتعميم اصطدمت بمعارضة بيرك لها، مستندة على نظريته القائلة بتعقدية الحياة السياسية، وبوجوب معالجتها بأسلوب حسي ملموس. كما أن كنت عندما جوبه بالاختيار بين المادية الساذجة وبين الشكية الصريحة، نسج له نسيجاً فلسفياً، كان أشد بكثير من تينك الفلسفتين تماسكاً في سداته ولحمته. زد على ذلك أن تنوُّع القوميات حل محل الكوسموبوليتية. ويبدو لنا أن تأكيد الرومانسية على التنوع يرتبط ببعض الملامح العامة لمدنية القرن التاسع عشر. فمدنية هذا القرن كانت أكثر تنوعاً وأقل وحدة من سابقتها. فطابع مدنية القرن الثامن عشر، يتمثَّل في الأرستقراطية والكوسموبوليتية، مع قليل من الاستثناءات. وهكذا كان ينبغي على مدنية القرن التاسع عشر أن تكون اصطفائية الأسلوب في هندستها المعمارية، وأن تطهِّرها من الأساليب الماضية من مستعارة أو وافدة. وكان عليها أن تقدم «خليطاً مربكاً» وكريماً من أساليب الفن والنظريات. ومن ثم توزَّعت إلى حضارات قومية منفصلة الواحدة منها عن الأخرى. فالمدنية في القرن التاسع عشر كانت أكثر تعددية. ولقد وصفها الشاعر روسيتي(٧) قائلاً: «لقد كان إنسانها مَطْلِياً (مغلَّفاً) بالناس، الأمر الذي اعتبره هذا الشاعر علامة من علامات انحطاط أوروبا. وختاماً نقول إن المذهب الرومانسي عكس صورة تفتيت المجتمع الأوروبي إلى ذرَّات.

الفصل الثامن

مولد الأيدلوجيات ١٨١٥ م - ١٨٤٨ م

□ الوضع الأوروبي من عام ١٨١٥ م - ١٨٤٨ م □ نتائج الثورة الفرنسية □ المذهب المحافظ □ المذهب الليبرالي □ الاقتصاد السياسي □ المذهب الاشتراكي □ الاشتراكيون الفرنسيون □ هيغل □ تلامذة هيغل

«من هزيم رعود معارك نابليون، إلى هذرمات المصلين في الكنيسة، كل شيء يبشر بالديمقراطية. فالديمقراطية هي اليوم المطلب العنيد لهذه الأجيال، وهو يحقق ذاته بتسارع لا يرحم».

«توماس كارليل»

«أنا وحدي سأشيع البلبلة في عشرين جيل من البلاهة السياسية، ولي وحدي ستدين الأجيال القادمة بدء سعادتها اللامحدودة».

«شارل فورييه»

الوضع الأوروبي من عام ١٨١٥ م ــ ١٨٤٨ م

كان ذاك الدفق الهائل من المذاهب السياسية والاجتماعية التي شهدتها أوروبا بعد عام ١٨١٥ م، نتيجةً للأوضاع التي عاشها الناس في أعقاب ذاك العام. وكانت الأزمات الحادة، ولا سيما في فرنسا، قد اجتاحت جميع البلدان الأوروبية، وذلك لأن الثورة الفرنسية ونابليون، لم يعفوا عن أي قطر أوروبي، كما طرأ تغير عميق على أوروبا بأكملها، شأنها في ذلك شأن فرنسا. فنابليون هدم النظامين القديمين، في كل من ألمانيا وإيطاليا. ونشر البدع والتجاديد الكاسحة في كل مكان وطأته سنابك جحافله. والآن وبعد هزيمة الثورة وقائدها العظيم، هل أصبح بالإمكان أن تعود أوروبا إلى النظام القديم، وتعتبر جميع الأحداث بعد عام ١٧٨٩ م كأنها لم تقع ولم تحدث؟ حتى أشد الرجعيين تطرفاً لم يراوده ذاك الخاطر، وإذا لم يعد بإمكان الناس الإيمان بالنظام القديم الجديد. فما الذي ينتظرهم مستقبلاً؟ وهكذا وجدت الناس في أوروبا قاطبة يشعرون بالحاجة إلى سبر الأغوار واستكشاف المجاهل، بغية إيجاد نوع من

اتجاه وخط سير. فأوروبا بدت يومذاك، كأنها تندفع إلى هوّة من خواء فاغر فاه. فأوروبا القديمة قد ماتت، وهذا واقع لا ريب فيه أو شك، وعشرة قرون من مدنية طواها التاريخ صفحات وسطوراً. وقد فشلت أوروبا الجديدة أخلاقاً وجسداً، ابتداءً بحكم الإرهاب ومروراً بالانقلاب البونابرتي، وانتهاءً بهزيمة نابليون بعد حروب طويلة ومرعبة. ولكن كان على أوروبا أن تستمر في سيرها. وكانت أحشاؤها تنبض بجميع أنواع الديناميكا (الزخومية) التي لم يفهمها الناس سوى نصف فهم كالديمقراطية والتصنيع... إلخ. فهل هذه كلها كانت نذيراً بالهدم، أم بشيراً بالإبداع والبناء، وهل كانت تمثّل انبعاثاً أم انجلالاً؟

كان النزوع في فرنسا إلى النظام قوياً، ولكن فلسفة «دعه يعمل» لم تكن لتستهوي الذهن الفرنسي العقلاني. وكانت ثمة رغبة مشتركة بين الاشتراكيين والمحافظين معاً، في تعريف وإعادة بناء نظام اجتماعي إيجابي. ولكن إنجاز مثل هذا العمل، يتطلب أساليب جديدة ووسائل جديدة. وكان ثمة اعتقاد عام بأن تحقق هذا النظام المطلوب، أمر مرهون بالعلوم وبالوقائع، لا بالميتافيزيقا ولا بالعقائد الدينية. وكان المذهب الفردي الليبرالي أشد عليه في بريطانيا منه في فرنسا. وكانت الأيدلوجيات السياسية والاجتماعية في كلتا الدولتين تستأثر باهتمام رجال الفكر، وكذلك أيضاً كانت الحال حتى في ألمانيا. وذلك على الرغم من أن هيغل، بوصفه آخر نسل الفلسفة الألمانية الكلاسيكية، كان مسيطراً على دوائر الفكر الفلسفي، لكن اهتمام هيغل الرئيسي كان منصبّاً على التاريخ ونظامه السياسي. وقد كان من بين تلامذته، مؤرخون نقديون كـ «ديفيد شتراوس» وأيدلوجيون اجتماعيون كـ «كارل ماركس».

وفي أعقاب عام ١٨١٥ م كانت أوروبا بأمسّ الحاجة إلى إعادة تنظيم مؤسساتها السياسية والاجتماعية، فالثورة الفرنسية دمّرت النظام القديم بجميع مؤسساته. وقد اقتصر نشاط المؤتمرين في فيينا، أثناء وضع التسوية السلمية في عام ١٨١٥ م، على موضوع إعادة بناء الهيكل السياسي الأوروبي. وقد لاقى المؤتمر بعض النجاح، وبعض الفشل أيضاً. فلقد أثارت الحركات الشعبية، كالقومية في ألمانيا وإيطاليا راديكالية الطبقة العاملة في بريطانيا وفرنسا، الاضطرابات الواسعة في مجتمع كان يمر بمرحلة متسارعة من التغيير الاقتصادي المرفوق بالغموض السياسي. وقد تجلّت تلك التحولات الاجتماعية، في تدهور الطبقة الأرستقراطية ونشوء طبقة جديدة، هي الطبقة البرجوازية الكبرى المؤلفة من التجار ورجال ألاعمال والصناعيين. وسادت المرحلة

الممتدة من عام ١٨١٥ م إلى عام ١٨٣٠ م روح محافظة، روح المنتصرين الرجعيين في حروبهم الطويلة ضد البونابرتية. فإلى فرنسا عاد آل بوربون، وفي بريطانيا استمر حزب «توري» المحافظ في حكم البلاد. وفي ألمانيا كانت سياسة الأمير ماترنيخ المعروفة بتزمتها المحافظ هي التي توجِّه الأمور وتديرها. ولكن التيارات الاجتماعية الجديدة التي كانت تكمن تحت السطح، سرعان ما تصدت وأحبطت التحولات الرامية إلى المحافظة على التسلط الأرستقراطي. فانفجرت في عام ١٨٣٠ م الثورة في فرنسا وقضت على الملكيين ونظامهم المستعاد. وصدر في عام ١٨٣٢ م قانون «الإصلاح العظيم» البريطاني، وكان صدوره بمثابة إعلان وفاة المذهب «الثوري» بأسلوبه المحافظ القديم.

بدأ حكم الطبقات الوسطى الطويل وتعاظمَ الوعي الطبقي لدى الجماهير، وأصبح للطبقات الوسطى قادتها والناطقون بلسانها. وتعالت الأصوات المطالبة بانتزاع السلطة من أوليفاركية الريف وتسليم أزمتها الوسطى «الحادة الذكاء». ووجد المذهب الليبرالي البريطاني كاهنه الأكبر في شخص ريتشارد كوبدون[١٢] (Cobdon). وقد راعت هذه الطبقات إبراز الفوارق بينها وبين الغوغاء دونها، وكذلك بينها وبين الطبقة الأرستقراطية فوقها، بل بالأحرى فلول الأرستقراطيين. وكان أبناء الطبقات الوسطى يعتقدون أن الفوارق بينهم وبين أبناء تينك الطبقتين تتجلى بوضوح من خلال ما يتمتعون به من كد واجتهاد ورصانة وأخلاق قويمة. فأبناء الطبقات الوسطى، كما قال أحد النقاد، كانوا جديين مقتصدين مستقيمين وكادحين، وأيضاً كما يقولون، قساة القلوب غلاظ الأكباد. ومما لاشك فيه، أنهم كانوا يبنون الثروات ويجمعون المال مغتنمين كل فرصة أتاحها لهم فجر الثورة الصناعية. وكانوا فخورين بمنجزاتهم، وينزعون إلى التهكم على من هم دونهم إنتاجاً. وهنا ينبغي ألا نسهو عما هناك من فوارق بين «الطبقات البرجوازية» نفسها. فمصطلح كلمة «برجوازية» أعرض بكثير من أن يكون له معنى محدود. ففي فرنسا كانت «الطبقة البرجوازية الكبرى» التي سيطرت على النظام الملكي الأورلياني (١٨٣٠ م ـ ١٨٤٨ م) بزمرة متغطرسة من أصحاب المصارف والصناعيين، وكان هؤلاء «الليبراليين في السياسة ومحافظين في المجتمع»، وكانوا ينظرون بشيء من احتقار إلى من هم دونهم اجتماعياً، ويكرهون الديمقراطية ولا يتذوقون أساليبها ولا ممارساتها وقد حملت ثورة عام ١٨٣٠ م معها تعديلات على حق الانتخاب، فأصبحت نسبة من يحق لهم الانتخاب من الراشدين الذكور واحد على أربعين، بينما كانت نسبتهم قبل بضع سنوات لا تتجاوز واحد على خمسة وسبعين. أما

في بريطانيا وبعد صدور قانون الإصلاح لعام ١٨٣٢ م، أصبح عشرون بالمائة من الذكور يتمتعون بحق الانتخاب. وفي عام ١٨٤٨ م، عام انفجار الثورات الشعبية في القارة الأوروبية، انضمت الطبقات البرجوازية الصغيرة إلى العمال، في مطلبهم بأن يكون الانتخاب عاماً وشاملاً. وقد تمكنت بريطانيا من تجنُّب مثل تلك الثورات، لأن الطبقتين البرجوازيتين الكبيرة والصغيرة، كانتا تتمتعان بحق إلى حد أكبر بكثير من مثيلاتها الأوروبية.

وكان الأدباء والاشتراكيون هم أكثر من يردد كلمة «البرجوازية» في أحاديثهم وخطبهم وكتاباتهم. وكانوا يتهمون الطبقات الوسطى بأنها لا تبالي بالفنون، ولا تتحسس آلام الفقراء ومتاعبهم. ولا خلاف أن ثمة حقاً في هذا الاتهام. فلقد كتبت جريدة «وستمنستر رينو» الناطقة بلسان أتباع مذهب بنتهام[١٩] النفعي تقول: «إن الأدب لا يتفق مع الحضارة ولا يلائمها». وقالت مجلة. «الأكونمشت» الليبرالية، وكذلك هربرت ينسر: «إنه لمن الأفضل أن يتضور الفقراء جوعاً، على أن تمتد إليهم يد الإحسان» ولكنه ينبغي أن نتذكر قوة هذه البرجوازية البارعة والمجدة. فلقد كان البرجوازيون يخلقون الثروات بفيض لم يشهد له مثيل من قبل. أما إذا كانوا قد اتخذوا من البورصة أو المصنع لا من الجامعة أو البرلمان موطناً لهم، غير أنه كان لهم في ذلك العصر، شخصيات جبارة تنطق باسمهم كـ «كوبدن وبرايت وتيرس وجيزو» وليس فقط صموئيل سمايلز بشعاره القائل: «فلتساعد نفسك»!

ومن الضروري أن نستعيد إلى الذاكرة تلك الملاحظة الذكية التي أوردها بلزاك في روايته «المهزلة البشرية»، حيث يقول: «إذا قضت البرجوازية على طبقة النبلاء، فعنئذٍ ستدور فوراً المعركة بينهم وبين من هم دونهم من طبقات المجتمع، فالأسلحة التي استخدمها البرجوازيون في إسقاطهم للطبقة الاستقراطية، ولا سيما اتهامهم للنبلاء بتمتعهم بامتيازات خاصة، وبدخول لم يكتسبوها بكد يمينهم أو عرق جبينهم، ومن ثم مطالبتهم بالديمقراطية والمساواة، يمكن أيضاً أن يسدِّدها الآخرون إلى نحور البرجوازية. وقد حذر كوليريدج، حين توسيع حق الانتخاب في ١٨٣٢ م، الطبقة البرجوازية من أنهم لن يتمكنوا مستقبلاً من الحيلولة دون تزايد شمولية الانتخاب، وحصولهم على حق الانتخاب، بل سيضطرون لإعطاء هذا الحق لجميع الآخرين. كما حذرهم أيضاً كارليل قائلاً: «إن رفض البرجوازية الاهتمام بعمالهم ورعايتهم، سيدفع بالعمال إلى ثورة اجتماعية». وذلك لأن سادة الإقطاع كانوا، على الأقل، يوفرون الحماية لأقنانهم، بينما أن أصحاب المصانع يضنُّون على العمال حتى بالعطف

الإنساني، ويدفعون لهم أجوراً غير كافية». وهكذا وُلدت «القضية الاجتماعية» بكل مشاكلها ومضاعفاتها. وأصبحت الاشتراكية عاملاً ملموس الأثر في الحياة السياسية، علماً بأن الاشتراكيين لم يبلغوا يومذاك من القوة المبلغ الذي يمكّنهم من الإطاحة بالحكم البرجوازي. ولم يلق التنظيم الصناعي الجديد الذي أنشأته الطبقة الوسطى، سوى موافقة أقل القليل من المفكرين المحترمين.

نتائج الثورة الفرنسية

إن أهم تغيير جوهري أجرته الثورة الفرنسية، هو ذاك التغيير الذي وصفه هنري ماين (Maine) حينما قال:

«والانتقال من المعرف والعادة إلى العقد». فلقد كان النظام القديم نظاماً هرمياً، وكان عضوياً ولا يعتمد المساواة «اتحادياً» (Corporative). ولم يكن يعامل كأفراد ولا كمتساوين، ومع ذلك فلقد وفَّر لكل إنسان مكاناً داخل المجتمع. ومن الطريف أن كارليل، بعد مضي خمسين عاماً على الثورة الفرنسية، عاوده الحنين إلى ذاك النظام القديم، إذ قال: «إن سادة الإقطاع كانوا يوفِّرون، على الأقل، الحماية لأقنانهم، علماً بأن دور القن كان متواضعاً لا بل وضيعاً».

وجاءت الثورة الفرنسية فأعلنت المساواة والحرية. وغدا الناس أحراراً في اختيار طريقهم، ولكنهم كانوا أيضاً أحراراً في أن يتضوروا جوعاً.

كان الفلاح في القرون الوسطى يملك أرضه بحكم واجباته، وبحكم العرف والعادة. لكن العامل فقد هذه الضمانات. وكان باستطاعته أن يتقدم ويحسِّن من وضعه، ولكنه إذا عثر وسقط فإنه لن يلقى من حيث المبدأ منقذاً أو معيناً. ومن هنا، وعن هذا التبدل، نشأت سلاسل كاملة من الأقوال الأيديولوجية في القرن التاسع عشر. فالاشتراكيون كانوا ساخطين أشد السخط على البرجوازية من حيث اعتبارها للعمل البشري سلعة عادية من السلع، ولقد قالوا: «إن «الحرية البرجوزاية» ليست أكثر من قناع يتقنع به استغلال أضخم للعمل والعمال». وقد أشار بعض المؤرخين إلى أن التناقض بين مصالح الطبقات قد ازداد، ولم يكن نتيجة لإلغاء المراتب الإقطاعية في المجتمع. ومع أن الناس جميعاً أصبحوا نظرياً متساوين، غير أن ثمة تفاوتاً شديداً في الثروات بقي قائماً، الأمر الذي استولد الحسد والمرارة. وقد ازدادت الفجوة بين الأغنياء والفقراء ولم تنقص، وفقد الفقراء كل ضمانة وحماية. فالثورة كما قال أحدهم قد وضعت خاتمة للامساواة، ولكنها ولَّدت لامساواة أخرى. واتضح أن اللامساواة

الجديدة أشد قسوة من القديمة وأقل تسامحاً منها. فالبلوتوقراطية حلّت محل الارستقراطية، وغدت المساواة الشرعية والقانونية بمثابة السبق بين الجرذان، حيث ينتصر الجرد الأنشط والأقل أخلاقاً على الجرذ الأضعف أو الأقل حظّاً.

وفي عام ١٨٣٠ م أطاحت الثورة في فرنسا بنظام البوربون المستعاد، واستبدلته بنظام ملكي دستوري. وفي عام ١٨٣٢ م أطلّت الحقبة الليبرالية على بريطانية من خلال قانون الإصلاح، حيث جرى إقرار هذا القانون بعد صراع سياسي عنيف. ولكن تقدم الثورة الصناعية وبروز ما دعاه كارليل «بالقضية الاجتماعية»، والانعطاف المستمر نحو الديمقراطية الشعبية، كل هذا كان أضخم بكثير من التسويات الاجتماعية التي جرت ما بين عامي ١٨٣٠ م و١٨٣٢ م، حيث إن هذه التسويات لم تسفر عن إقرار حق الانتخاب الديمقراطي العام الشامل، ولا عن توفير ما يكفي من الخدمات الاجتماعية، الأمر الذي أبقى بريطانيا وفرنسا ومعظم البلدان الأوروبية في حال من قلق وعدم استقرار. ومع أن البرجوازية قد أنشأت تنظيمات اجتماعية وسياسية من العمال، والطبقة الدنيا توجهها وتسيطر عليها، وبقاء يدها مغلولة عن الفقراء والعمال، دفع أخيراً بهذه التنظيمات، صنائع البرجوازية، إلى الاشتراك في الثورات التي شهدها عام ١٨٤٨ م. وقد شهدت الثلاثينات من القرن التاسع عشر تزايد اهتمام الناس بالمذهب الاشتراكي وبنظرياته، الأمر الذي تسبَّب في انفجارات عنيفة من التمرد والعصيان، كالعصيان الذي شهدت مدينة «ليون» في عام ١٨٣١، كما أضرم خلال «الأربعينات الجوعى» الثورات الكبرى التي اجتاحت أوروبا عرضاً وطولاً. ولا خلاف أن اختماراً اجتماعياً وسياسياً لا مثيل له هو الذي فجرً ثورات عام ١٨٤٨ م، التي كانت بمثابة زلازل لا تقل في زخومها عن زلزال عام ١٧٨٩ م، زلزال الثورة الفرنسية. فعدة أنواع من الاشتراكية والديمقراطية والليبرالية، امتزجت في لحظة عجائبية رهيبة، حيث خُيِّل للناس خلالها أن العهد الألفي الاجتماعي قد أُرجىء، فطفحت قلوب الناس بالمرارة وخيبة الأمل، فكانت ثورات عام ١٨٤٨ م العنيفة سطحاً وعمقاً. ولكن الحقيقة التاريخية تلزمنا بالاعتراف بأنه عام ١٨٤٨ م كان المطلع، إن لم نقل البشير بالانتصار المطلق للديمقراطية والاشتراكية معاً. ففي أعقاب هذا العام سيطر هذان المذهبان على أوروبا. فالنظريات التي ولدت وترعرت ما بين عامي ١٨١٥ م و١٨٤٨ م هي هذه النظريات، أو بالأحرى الأيديولوجيتان السياسيتان والاجتماعيتان اللتان أصبحتا منذ ذاك الحين، المذهبين الأساسيين بالنسبة إلى العالم الغربي.

المذهب المحافظ

لا شك أن أدموند بيرك هو المنطلق والبداية للأيديولوجية المحافظة، وأن جميع من تبعه من فلاسفة هذه المدرسة يدينون لمؤلفه الشهير «تأملات في الثورة في فرنسا» بأضخم دين. فـ «كوليريدج» مثلاً، على الرغم من أفكاره ونظرياته السياسية المشتَّتة، فإنه اتخذ من بيرك، أساساً لاجتهاداته في السياسة. ولكن كوليريدج، المسوق بخيبة أمله بالثورة الفرنسية، لم يذهب في رفضه للعقلانية إلى ذاك البعد الذي ذهب إليه بيرك. إذ اتفق مع بيرك على ضرورة احترام التقليد والمفهوم العضوي للمجتمع، والحس بالنظام الأخلاقي في التاريخ. وقد كان لـ«كوليريدج» الأثر العميق طوال القرن التاسع عشر، بوصفه المنبع الفلسفي للأيدلوجية المحافظة (الـ «توري») المستنيرة. وقد صرَّح جون ستيورات مل، أن كوليريدج، وجيريمي بنتهام فيلسوف المذهب النفعي، هما الشخصيتان المتقابلتان في القرن التاسع عشر واللتان تمثِّلان بذرتي تطور الفكر البريطاني. وهنا ينبغي ألا نغفل ما عناه ستيورات مل من تعارض. فالمذهب المحافظ من بريطاني وأوروبي كان عدواً لدوداً لنظرية «دعه يعمل» (Laissez- F)-. فكوليريدج كان يؤمن بضرورة التنظيم الحكومي للمصانع، وبتقديم العون الحكومي لمؤسسات التربية والتعليم، وبواجب الدولة في تشجيع وتحسين قدرات مواطنيها الأخلاقية في جميع مجالات الحياة ووجوهها. فالأيديولوجية المحافظة كانت تعارض أشد المعارضة المذهب الفردي الليبرالي القائل بالمنافسة الحرة، وبعدم تدخل الدولة في النظام الاقتصادي. ولكن هذا الموقف المحافظ لم يكن أبداً يعني المطالبة بالمساواة (فكوليريدج وقف الموقف المعارض لقانون الإصلاح لعام ١٨٣٢ م)، ولكنه كان يشتمل على شيء من نوازع إنسانية تهدف إلى دفع الحكومة لاتخاذ إجراءات من شأنها تحسين أحوال الطبقات الفقيرة. ولقد كان اللورد شافتسبري (Shaftesbury) من أبرز المناضلين في سبيل إصلاح أوضاع العمال الصناعيين، وإجراءات أخرى ذات طابع إنساني. وجدير بالذكر أن هذا اللورد كان القائد المرموق في حزب الـ «توري» المحافظ. ومن ثم جاء خلفاء فكر كوليريدج، كـ «جون راسكن» (Ruskin)، الذي وصف نفسه بأنه الـ «توري» العنيف من المدرسة المحافظة القديمة، لكنه هاجم بعنف أيضاً المجتمع المادي واللاأخلاقي القائم في بريطانيا الصناعية. وتبع راسكن ديزرائيل بمفهومه القائل بضرورة «دمقرطة» الحزب المحافظ، وبهذا شق الطريق إلى إصلاح اجتماعي تبنَّى مصالح العمال إلى بعض حدود.

لكن فرنسا هي التي شهدت خلال مرحلة عودة النظام الملكي (١٨١٥م ـ ١٨٣٠م)،

تطويراً ملحوظاً للأيديولوجية المحافظة. فبعد سقوط نظام بونابرت، كان هناك مثلاً بنيامين كونستانت[١٩] (Constant) والسيدة دي شتيل، العدوان اللدودان لبونابرت والبونابرتية، وكانا يطالبان بالدستورية، وبالحريات المدنية وبنظام ملكي برلماني محدود السلطات. ويجوز لنا أن نضم إلى هذا المعسكر شاتوبريان أيضاً، حيث أخذ يناضل كرجل دولة، بغية جعل النظام الملكي البرلماني نظاماً يعمل بكفاءة ونجاح. ولكن يبدو أن روح حتى هؤلاء «الليبراليين» الفرنسيين، لم تكن على ذاك الانسجام مع روح الفردية البنتهامية التي كانت تسيطر على بريطانيا. كما أنهم لم يكونوا بالأصوات البارزة والمسموعة الكلمة، علماً بأن نظريات كونستانت كانت معروفة ومشهورة. ولقد شهدت فرنسا، خلال العشرينات من القرن التاسع عشر، تيَّارين فكريين بارزين ومتعارضين. وأعني بهذين اليسار واليمين، أي الاشتراكيين والمحافظين. وكان المنار الفكري للتيار المحافظ هو جوزيف دي مستر (Joseph De Maistre)، بينما كان الكونت دي بونالد (De Bonald) أبرز مفاخره.

ولد «دي مستر» عن عائلة أرستقراطية سافوية، وكان في مطلع شبابه من أتباع جان جاك روسو. وفي الثمانينات من القرن الثامن عشر، أبدى اهتماماً شديداً بالعقائد المسيحية «السحرية» أو الغامضة. فانضم إلى حلقة المركيز دي سانت مارتان، الذي كان يوقِّع أبحاثه بتوقيع «الفيلسوف المجهول». ولكنه سرعان ما انسحب دي مستر من هذه الحلقة، عندما اتخذت الكنيسة موقفاً معادياً لها. والحق أن دي مستر نفسه هذا الريفي العضو في مجلس الشيوخ، والذي كان يعيش حياة زوجية سعيدة، لم يكن مقدَّراً له أن يغدو شخصية مشهورة في تاريخ الفكر لولا الثورة الفرنسية. ففي مطلع حياته السياسية، كان معروفاً بأنه ليبرالي وحتى يعقوبي النهج. ولكنه اختلف في عام ١٧٩٣ م مع قادة الثورة الفرنسية، واختار حياة المنفى في سويسرا، حيث كان يتردَّد في لوزان على مجلس السيد نيكر (Necker) وصالون ابنة نيكر الشهيرة مدام دي شتيل، كما التقى أيضاً المؤرخ البريطاني الشهير جيبون. وأخذ دي مستر آنذاك ينظِّم أفكاره وتأملاته في أصول الثورة الفرنسية وأسباب فشلها، وفي الوسائل الكفيلة بإعادة بناء فرنسا. ولم تكن هذه المواضيع بالغريبة على الكثيرين من رجال الفكر، إذ أنها كانت مدار اهتمام المفكرين خلال تلك السنوات المفعمة بالحركة والشعور والأماني.

أما بونالد فكان يومذاك يعيش في المنفى في مدينة هيدلبرغ الألمانية. وقد كتب إليه «دي مستر» في عام ١٧٩٦ م رسالة من سويسرا جاء فيها: «إن روحك وروحي متفقتان تماماً وعلى كل شيء». ولكن يومذاك، كان عليهما أن ينتظرا سقوط نابليون

ونهاية عهده قبل أن يتعاونا في مجالات الفكر والسياسة. وكان نابليون قد قرأ في عام ١٧٩٧ م كتاباً لـ «دي مستر»، وقد أُعجب بالكتاب، وحاول أن يستميل مؤلفه إليه، لكنه وجد من العسير عليه أن يضم دي مستر، الناطق بلسان الملكيين إلى صفه. وعمل يومذاك دي مستر دبلوماسياً في حكومة ملك سردينيا، الذي أرسل به في عام ١٨٠٣ م سفيراً له لدى بلاط بطرسبورغ. وقد تميز دي مستر باستقامة صرمة (وهذه ملمح بارز من ملامح عائلة سافوي)، جعلته ينفصل عن عائلته التي أحبها بكل جوارحه، وجعلت إيمانه بفرنسا مشرّفاً حتى في أحلك الأيام، وقد أضفت فضائله هذه على بلاغة نثره وسحر شخصيته المزيد من الإعجاب والتقدير. فـ «دي مستر» كان كاتباً عبقرياً وعالماً غزير العلم، الأمر الذي يعترف به حتى أعدائه. وقد وضع في بطرسبورغ مؤلفاته الرئيسية الثلاثة وهي: «في البابا» «في الكنيسة الغاليكانية» (الداعية إلى استقلال الكنيسة الإداري عن البابا وأخيراً مؤلفه «أمسيات في بطرسبورغ». وبعد سقوط نابليون وعودة النظام الملكي، عاد دي مستر إلى فرنسا واستُقبل استقبال الفاتحين، حيث كانت مؤلفاته قد نُشرت من قبل، وبذلك احتل مكانة المنظِّر الأعظم لعودة آل بوربون إلى عرش فرنسا. لكنه لم يتمتع إلا قليلاً بشهرته الجديرة به والتي أُرجئت طويلاً، إذ توفي في عام ١٨٢١ م.

أما بونالد، فكانت نظرياته مشابهة لنظريات دي مستر، (علماً بأنه لم تكن له أبداً مهابة أسلوب دي مستر، وكان أشد منه منهاجية). وقد عًمر بونالد وأصبح الكاهن الأكبر للملكيين، وانضم إليه من بين العديدين تلك الشخصية النارية المتفجرة بحيوية الشباب «لامانس»، الذي اتجه فيما بعد من السياسة إلى وجهة أخرى من العالم. لكن مستر بقي أشهر تلك الزمرة وأشرقهم أسلوباً وكتابة.

تميز «دي مستر» بحقده البارد على فلاسفة القرن الثامن عشر جميعاً. ولقد كان عازماً العزم العنيد على قتل روح ذاك القرن وتدمير جميع قواعده ومرتكزاته. ولذلك فإن هؤلاء الذين تجاوزوا حتى التطرف، يستحقون بسبب موقفهم هذا، أن يُنعتوا بالرجعيين. فلقد استنتج فكر دي مستر الدفَّاق أن فلاسفة القرن الثامن عشر هم الذين سمَّموا فرنسا وتسببوا في الأمراض التي ألمت بالثورة، ولذلك كان تطهير جسم فرنسا من تلك السموم الفلسفية، هو الشرط الوحيد لاستعادة فرنسا لعافيتها.

وقد جرَّد دي مستر فولتير وأتباعه من فضيلة استقامة الفكر ونزاهته، واعتبزهم من عتاة المجرمين، واعتبر الإعجاب بفولتير أو حتى تذوقه ظاهرة من ظاهرات النفس الفاسدة. وقال إن سيماء هذا الهجّاء هي بداهة أحد طقوس عبادة الشيطان. ولم يستثن

دي مستر أيّاً من أولئك الفلاسفة من غضبه. فـ «لوك وهيوم وفولتير وروسو» هم الشرور ومنابعها، وهم حتى في أحسن أحوالهم الضالُّون الضلال الرهيب المرعب. وهنا يبدو لنا أن دي مستر اعتمد في أحكامه على البلاغة لا المنطق، وأنه بذلك يوجِّه أسلحة فولتير إلى صدره هو بالذات، إذ إن دي مستر يهاجم أولئك الفلاسفة المتهكمين بالأسلوب ذاته الذي استخدمه فولتير وحلقته في مهاجمة الكنيسة. وعلى كل حال فإن دي مستر وزمرته، بعد أن خيِّل لهم أنهم قد طهَّروا المجتمع من تلك السموم الفلسفية، اتجهوا نحو إعادة بناء فرنسا. والحق أنه كان لأسلوبهم في الفكر والكتابة الأثر الهائل حتى في نفوس أولئك الذين لم يشاركوهم أهواؤهم الأيديولوجية. ومما لا شك فيه أن سان سيمون الاشتراكي، هو أفضل مثل على ما كان لهم من أثر ونفوذ. ونحن لا نستطيع أن نعتبر جميع المناهضين للثورة والملكيين والكثالكة والمحافظين رجعيين مغرقين في الرجعية فهؤلاء قاموا بجهود مشتركة في ذكاء وعمق تفكير، ووجَّهوها نحو نقاط الضعف في المذهبين من ليبرالي وديمقراطي، وأسهموا بعض إسهام في إيجاد منهاجية إيجابية في العلوم الاجتماعية. ومما لا شك فيه أنهم كانوا يدركون عجزهم عن العودة إلى ما قبل عام ١٧٨٩ م. زد على ذلك أن ثمة شيئاً من يشك على الثورة الفرنسية يفوح من شرح دي مستر لها، حينما قال: «إن الله قد أرسل بالثورة لمعاقبة فرنسا على خطاياها». ولا خلاف أن دي مستر لم يكن «نبي الماضي» كما ينعته البعض. فلقد وجد أن الضرورة تلزمه بإيجاد فلسفة سياسية جديدة. فعصره كان عصر الأيديولوجيات، فدي مستر كان يرى أنه لا يجوز بحكم العادة فقط أن نعطي المبدأ الفكري الأفضلية على المبدأ الأخلاقي في توجيه المجتمع أو تحديد اتجاهه. فدي مستر وبونالد، اللذان عاشا في فرنسا التي شهدت فشل الجمهورية وسقوط الدكتاتورية (بعد حروب رهيبة)، ومن ثم تجربة نظام آل بوربون المستعاد، جميع هذه الأمور دفعت بدي مستر وبونالد، إلى شرح أسباب انتهاء النظام الجمهوري دائماً إلى الفشل، بغية إيضاح الأسباب التي تجعل من النظام الملكي النظام الأمثل بالنسبة لتوفير الأمن والاستقرار السياسي. وقد أفضى بهم ذاك الأسلوب من التفكير إلى البحث في ظاهرات سياسية واجتماعية مترامية الأبعاد والآفاق. وكان موضوعهما الرئيسي يدور حول نظرية تقول بأن النظام الاجتماعي الطبيعي هو نظام تاريخي وتقليدي، وأن الفردية والديمقراطية مرضان وبيلان ينتهيان بالناس إلى الفوضى الاجتماعية. يسترسلان في قولهما: «فلتجرد فرنسا من الانضباط الذي تفرضه الكنيسة والملكية والنبلاء، فعندئذٍ ستؤول فرنسا إلى الفوضى والفساد والانحلال. فلكل من هذه المؤسسات مكانها

السديد في مسار الحياة بالنسبة لطبيعة فرنسا». وكانا يريان أن لكل أمة طبيعتها الخاصة وخصائصها المميزة، ولها بسبب ذلك شكل الحكومة المناسب لها، ولذلك يجب ألا نسمح للشمولية العقلانية المدربة بالتلاعب في هذه الحقيقة، (شكل الحكومة). ويستطردان إلى القول «إن الدساتير المكتوبة لا تزيد عن كونها أموراً فجة واصطناعية، لأن الدستور الصحيح للأمة هو الدستور المكتوب في قلب الأمة، حيث تعبِّر عن أسلافها المتوارثة وتقاليدهم».

كانت مدرسة دي مستر وسفيني (Savigny) وهلكر (Haller) مدرسة تاريخية. وكانت هذه المدرسة تعتقد بأن الحكمة السياسية تشتق فقط عن الخبرة، أي أنها نتاج الدراسة الحصيفة للماضي، وفهم الخلق القومي كما هو متجلٍ من خلال التاريخ. وإن النظرية التجريدية قد ألحقت الضرر البالغ بالبشرية، وأن تجاهل التاريخ، أو بالأحرى احتقاره هو المصدر الرئيسي للأخطاء السياسية.

ومن ثم تتابع هذه المدرسة حججها لتبرر صلاح النظام الملكي المطلق. ومع أننا نعتبر أن اسهابنا اليوم في عرضها يبعث لا شك على الملل، لذلك نكتفي بالقول أنه كان للمدرسة المحافظة الأثر الشديد في فكر القرن التاسع عشر. وقد سُمِّي بونالد «بمؤسس علم الاجتماع». وهو كان قد أثَّر في كومت الذي مُنح هذا اللقب. زد على ذلك أثر هذه المدرسة في الكسيس دي توركفيل، الذي يعتبر مؤلفه الشهير «الديمقراطية في أميركا» عملاً رائداً في التحليل الاجتماعي. ونحن حينما نتأمل ما كتبه توركفيل، ونقارن بينه وبين نظرية لامانس (Lamennais) القائلة: «إن الديمقراطية تفضي إلى الاستبدادية وتحتضن فقط العاديين من الناس ومن هم دونهم، وهي التي تسبب القلق، وتقتلع جذور الأمة، وتجعل المال إلهاً والشعب كافراً بالله وبدينه»، أقول حينما نقارن بين ما ورد في كتاب توركفيل ونظرية لامانس هذه، يبدو كأن توركفيل يحاول أن يمتحن ما قاله لامانس ويدقق في صحة نظرته.

ومع أن فلسفة هذه المدرسة من حيث الإيجابية كانت معدومة الأثر، لكن تحليلهم النقدي للتبدلات والمتغيرات الاجتماعية التي طرأت على فرنسا، ومن ثم أبحاثهم في أثر التخلي عن الإيمان الديني، أو عن النظام الهرمي (أو الطبيعي) في السياسة والمجتمع، كانت أبحاثاً منعشة وطريفة. زد على ذلك أن اعتمادهم على الحقائق التاريخية الوضعية لا على نظريات العقلانيين التجريدية، بالإضافة إلى أبحاثهم الدقيقة، كل ذلك كان له الأثر الشديد فيمن جاء بعدهم من المفكرين الذين لم يجاروهم في أهوائهم السياسية، غير أنهم أعجبوا بمنهاجيتهم في التحليل والبحث.

ويطالعنا من كتابات دي مستر إدراكه العميق لوجوه المأساوية في مسار تاريخ الإنسانية، ذلك الأمر الجدير بالاحترام والتقدير. فدي مستر كان محافظاً في السياسة، لكنه لم يكن غير ليبرالي. فلقد كان يرغب أن يرى الملك متقيداً بالتقاليد، ومقيداً بالمؤسسات المحلية في مجتمع تعددي، كما كانت الحال في النظام القديم. وقد أشار كاتب سيرته جاك لايفلي (Lively) إلى أن دي مستر كان قريباً للغاية من روسو، مع أنه كان يكره روسو ويحقد عليه. فدي مستر، شأنه شأن بوسيه (Bossuet)، كان يفرّق بين النظام الملكي «المطلق» وبين النظام الملكي الاستبدادي الطليق من كل قيد. وقد أشار في كتابه «في البابا» إلى أنه ينبغي للبابوية أن تكون الوسيط بين سيادة الدولة وبين حرية الفرد. ومع أن فضيحته هذه، لم تستهوِ إلا القلة، غير أننا نلمس في ذلك رغبة دي مستر في تلطيف سلطة الدولة بوسيلة من الوسائل، خشية تحول سلطتها إلى طغيان. لكن دي مستر لم يعتقد بالديمقراطية كوسيلة، وعلى الأقل بالنسبة إلى فرنسا. علماً بأنه وافق على أن الخلق الإنكليزي بطبيعته جمهوري المذهب والممارسة. فالديمقراطية كما يرى دي مستر تفضي في النهاية إلى بونابرتية جديدة، (النبوءة التي حققتها الأحداث ما بين عامي ١٨٤٨ م و١٨٥١ م). وأخيراً نقول إنه على الرغم من حب دي مستر للجدل العنيف، وعلى الرغم من أسلوبه الحارق بالحقد والكراهية، فإنه سيبقى مع ذلك شخصية رئيسية في تاريخ الفكر، بسبب تلك الومضات التي بثتها بصيرته النادرة.

ولقد لاحظ أحد المفكرين المعاصرين (بنيامين نلسون) قائلاً: «إن المجتمع الذي يقوم على الأنانية البحتة، سيتفتت حتماً إلى ذرّات، وسيعيش أفراده حالاً شاذة من اللاإنتماء، الأمر الذي سيؤدي من خلال ردة الفعل إلى قيام الجماعية الاستبدادية، من حيث إن الجماعية الاستبدادية المعاصرة، إنما هي مجهود يرمي إلى إحلالها محل أشكال التضامن العضوي، بواسطة فرض نير الميكانيكية على المجتمع. ولقد عنى هذا الكاتب، أن عدم وجود جماعة طبيعية يدفع بالأفراد إلى الهروب من غفلية الحياة المتمدنة الحديثة، والمعدومة الجذور، نحو نوع من الدولانية (Statism). وقد تكون النظرية الواردة آنفاً، هي النظرية التي ارتكزت إليها الأيديولوجية المحافظة الفرنسية في القرن التاسع عشر.

ولكن المذهب النفعي البريطاني، وكذلك اقتصاده السياسي، قد افترض أن الفرد الحر المعتمد على نفسه، هو المنبع الرئيسي للتقدم الاجتماعي لأن المعرفة، وقد أطلقت طاقاته، فإن ما يكسبه سيكون ملكاً خاصاً به وأنه قادر على زيادة ثرائه، وهو بذلك يزيد في ثروة الأمة، ويستطيع تعليم نفسه وتنويرها.

ولكن نظرية المذهب النفعي هذه، ترافقها فكرة جديرة كل الجدارة بالاهتمام، ألا وهي أن الفرد وفقاً لما يقوله المذهب النفعي، سيفقد حتماً حسه الاجتماعي. فالسوق هي قوة لا شخصانية، مُغفلة ومجهولة، على الرغم من تنظيمها للعلاقات الاجتماعية، إنها قوة أنانية ولكنها مجهولة الشخصية أيضاً. وبذلك يصبح المجتمع مجموعة من أفراد، ويفقد الإنسان شيئاً ضرورياً بالنسبة إليه. فالإنسان على الرغم من رغبته في تأكيد فرديته، فإنه لن يستطيع ذلك ما لم يكن عضواً من الجماعة. ولذلك فإننا نقول إنه مهما تكن خطايا المحافظين وأوزارهم في المجالات الأخرى، فإنهم بلا شك قدموا لأوروبا الحديثة خدمات جليلة من حيث أنهم تصدوا للمحاولات الرامية إلى تفتيت الجماعة إلى ذرات. زد على ذلك أن المحافظين كانوا يكنون العداء الشديد للمذهب الصناعي، وكانوا أيضاً يكرهون الديمقراطية الجماهيرية، لكنهم كانوا ذوي إحساس مرهف بالكرامة الإنسانية. ولا خلاف أن جذور قيمهم تضرب في تربة الريف ذي المجتمع المستقر، حيث يعرف كل شخص الشخص الآخر، وحيث تثير غفلية المدينة بلا شخصيانيتها الإِشمئزاز والمقت في نفس الريفي.

وقد شهدت فرنسا وبريطانيا طوال القرن التاسع عشر «المتطرفين» من المحافظين الذين كانوا دائماً يتخذون جانب الطبقة العاملة، لا جانب الرأسماليين، في الأمور المتعلقة بالإصلاح الاجتماعي. وقد مثل هؤلاء «المتطرفون» تياراً، لا بأس به، من النقد الاجتماعي. فهناك كوليريدج وكارليل وديزرائيلي ولربما رسكين أيضاً، فهؤلاء يشكِّلون جزءاً ضخماً من تراث الفكر الاجتماعي، وهم ليسوا أبداً بالرجعيين، حيث إنهم كانوا يؤمنون بمثل أعلى للمجتمع، وهو المجتمع الأرستقراطي لا المجتمع البلوتوقراطي (مجتمع أرباب المال)، مجتمع مسؤول اجتماعياً لا فاقد الحس بالمسؤولية الاجتماعية. وكانوا يناهضون المبدأ القائل «دعه يعمل»، ويطالبون بأن تقوم الطبقة العليا، بالدور الأبوي في المجتمع.

وقد اعترف سان سيمون الاشتراكي بدينه لبونالد الذي علَّمه «أن المجتمع هو آلة عضوية، حيث يسهم كل جزء من أجزاء هذه الآلة بتحريكها وحركتها ككل». فالمجتمع ليس مجموعاً من أفراد منفصلين لا رابط بينهم ولا ترابط. وهكذا نرى أن فكرة مشتركة تجمع بين المحافظين والاشتراكيين معاً، ألا وهو المبدأ الاجتماعي. ولكن المحافظين كانوا يرون المجتمع بوصفه إرادة الله، وكانوا يطالبون بطاعة السلطة السياسية، ويؤمنون بأن الدين ضرورة مطلقة، ونادراً ما يسلِّمون بالمساواة والديمقراطية. وإن المحافظين باتفاقهم مع الاشتراكية على ضرورة تنظيم المجتمع وانتظامه، كانوا بذلك مختلفين مع

الليبراليين في القرن التاسع عشر، لكنهم هم بأنفسهم كانوا أيضاً مختلفين على طبيعة هذا التنظيم وعلى منبعه. فالاشتراكيون يؤمنون بمعتقد عصر التنوير القائل إن العقل البشري قد يكون قادراً على إيجاد التنظيم المثالي للمجتمع، وعلى تحقيقه فوراً. لكن المحافظين انطلاقاً من الدروس الكئيبة التي تعلّموها من الثورة الفرنسية، يعتقدون باستحالة هذا الأمر، حيث يرون أنه سيكون بمثابة الكارثة. فالمحافظون كانوا مجذوبين بفكرة أدموند بيرك، القائلة: «بأن وسائل عقلنا ضعيفة وتدابيره غير معصومة من الخطأ». ولذلك يشك المحافظون عميق الشك بالنظريات السياسية، وينادون بالعودة إلى المؤسسات القائمة ذات الجذور القوية، والتي تمثّل جماع حكمة الأجيال، وقد سبق لها أن دلّلت على فاعليتها. لكن المتطرفين والليبراليين يعتقدون بأن الإنسان قادر على ابتداع أفضل مما هو قائم، بينما يرى المحافظون أن الإنسان قادر على إيجاد أسوأ مما يقوم. وهم بذلك قد يعتمدون النظام الاجتماعي الطبيعي المزعوم، الأمر الذي يعني المحافظة على الأوضاع الراهنة. غير أن خطأ المحافظين في عصرهم كان يغلي بالتبدل والتغيير، ولم يكن للأشياء ثمة نظام مستقر.

المذهب الليبرالي

عبثاً حاول المحافظون التصدي لتيار التغيير. فالنصف الأول من القرن التاسع عشر كان أشد وأغزر الأزمان ثورية في التاريخ. فكل إنسان كان يشعر يومذاك بأمواج التغيير تتقاذفه وتتلاعب به. ولقد علّق والد ذاك الأستاذ المدرسي الشهير ماثيو أرنولد على أحداث ذاك العصر قائلاً: «لقد كنا نختزل الزمان، حيث كنا نعيش حياة ثلاثمائة سنة في ثلاثين فقط». وصاح لامارتين متنهداً: «هل لنا أن نلقي مرساتنا، ولو ليوم واحد، في هذا المحيط من الأجيال»؟! والحق أن النصف الأول من ذاك القرن كان يتدفّق بالآمال العراض، على الرغم من الاضطرابات والثورات التي اختارته محطّاً لها. وكان يبعث التفاؤل في الصدور أكثر بكثير من النصف الذي تلاه. فذاك الفيض من الفكر والأدب كان يعكس مستقبلاً زاهراً وأشد إشراقاً من الحاضر أو الماضي، الأمر الذي تجلّى في روائع شارل ديكنز(٨) وبلزاك، وكذلك تبدّى في تلك الشطحات من الأمل الجامح بالعثور على حلول جميع قضايا الإنسانية ومشاكلها. ولقد وصف تشسترتون تلك الحقبة في كتابه عن ديكنز، فقال: «كانت حقبة مترعة بالشرور، ولكنها كانت أيضاً تفيض بأعرض الآمال».

وكان عمالقتها الأنموذجيون، كفكتور هيغو مثلاً، يركضون وراء أشد الأحلام في التقدم جموحاً، ويتابعونها بهمم لا تعرف كللاً أو مللاً. وهكذا فإن تلك الحقبة لم

تكن بالحقبة المناسبة لمزاج المحافظين ولعقليتهم. وهكذا لم تمضِ سوى بضع سنوات قطف خلالها المحافظون ثمار الردة، حتى اضطروا تحت ضغط تيارات التغيير للتراجع أمام الجماهير المساقة بحمى الأمل، حيث صعدوا بالأحداث إلى ذروتها، فكانت تلك الثورات العظمى، الثورات الليبرالية الديمقراطية الاشتراكية لعام ١٨٤٨ م.

والحق أن كلمة الليبرالية مصطلح عريض وغامض، شأنه في ذلك شأن مصطلح كلمة «الرومانسية»، ولا يزال حتى يومنا هذا على حاله من الغموض والإبهام. ويجمع الناس على أن المذهب الليبرالي كان أقوى حالاً في بريطانيا من أي بلد آخر (علماً بأن مصطلح ليبرالي أو ليبرالية لم تتداوله ألسنة الناس وتستعمله الاستعمال المنهاجي قبل الثلاثينات من القرن التاسع عشر). وكان يعني يومذاك في بريطانيا الحريات المدنية والحكومة البرلمانية. فبريطانيا ومنذ عام ١٦٨٨ م لم تعرف النظام الملكي المطلق. وكان نظامها ألين الأنظمة جانباً وأشدها اعتدالاً. وهكذا وجدت الإنكليز عصر ذاك، حينما يستذكرون الوثيقة العظمى (Magna Carta) ووثيقة الحقوق العامة، ويقارنون بين واقعهم وواقع غيرهم من الأمم، يجدون أنهم أوسع الشعوب والأمم الأوروبية حرية. ولذلك كانوا ينظرون إلى المشاجرات والمشاحنات السياسية في فرنسا وغيرها، باحتقار العاجب وسخرية المستطرف. ونحن هنا لا ننكر أن عواصف الثورة الفرنسية قد اضطرت النظام البريطاني ما بين عام ١٧٩٥ م و١٨٢٠ م لتقييد الحريات العامة. وبلغت تلك القيود أشدها قرابة عام ١٨٢٠ م، وذلك خلال المرحلة المعروفة باسم مرحلة بيترلو[٢١] (Peterloo) وبالقوانين القمعية الستة. وقد وصف الناس تلك المرحلة بأنها أبشع اغتراب وغربة ما بين الشعب والحكومة منذ عام ١٦٨٨ م. ولكن هذه المرحلة لم تدم طويلاً فبريطانيا بقيادة حزب الـ «هويج» اتخذت ما بين عامي ١٨٢٥ م و١٨٤٠ م، سلسلة من الإجراءات البرلمانية الموصوفة بالليبرالية هدفت إلى توسيع نطاق حرية التجارة (إلغاء التعرفة والاحتكار والقيود على التجارة)، وكذلك الحرية الشخصية (حرية الصحافة والدين)، وأخيراً الحرية السياسية (توسيع قاعدة التمثيل البرلماني حيث بلغ مداه في الانتخابات العامة في عام ١٨٣٢ م).

وهنالك أيضاً وجوه أخرى للمذهب الليبرالي، كمناهضته «لتشريع المصنع» ولنقابات العمال، الأمر الذي يبدو وفقاً لمقاييسنا اليوم متنافياً مع الليبرالية، لكنه يومذاك كان يمثل أقصى حدود التحرر المتاح لرجال الأعمال من القيود الحكومية. وكذلك استعادت بريطانية حرية الكلمة. وكانت بريطانيا في عام ١٨١٩ م قد أوقفت العمل بقانون المثول أمام القضاء (Habeas Corpus)، وفرضت الضرائب على الصحف

والمنشورات والكراريس، وزجَّت في السجن بعض الناشرين بسبب تعريضهم بالملك، ولكن الحكومة اضطرت إلى إلغاء جميع هذه القيود في عام ١٨٣٢ م. أما في القارة الأوروبية فلقد نجح ميترنيخ في قمع حرية الصحافة. وقد نعت هذا المحافظ المتزمت الصحافة بأنها «السَّوط الحديث» الذي لا يتفق مع تنظيم المجتمع. كما أن سبعة من أساتذة الجامعة في جوتنجين ذهبوا ضحية الرقابة على الفكر التي كانت مبدءا أساسياً من مبادىء ميترنيخ في الحكم. وخلال الفترة الواقعة بين عامي ١٨٢٨ م و١٨٢٩ م، أسقط قانون التحرير الكاثوليكي، بالإضافة لقوانين أخرى، اللاأهلية الشرعيةَ عن غير المسيحيين الأذكليكانيين، علماً بأن الكنيسة الرسمية بقيت قائمة، كما أن اللاأهلية الشرعية لم تسقط عن اليهود إلا بعد مرور ثلاثين سنة، على صدور ذاك القانون.

وهنا ينبغي أن نلاحظ أن حزب الـ «هويج» الذي ساند القوانين المذكورة آنفاً، لم يقم بهذه المساندة مسوقاً بشعارات حقوق الإنسان، بل إن تلك الإصلاحات القانونية كانت إجراءات عملية استوجبتها أوضاع العصر. فقانون الإصلاح الصادر عام ١٨٣٢ م، والذي جابه معارضة مريرة، لم يعطِ ثمانين بالمائة من الراشدين الذكور حق الانتخاب. زد على ذلك أن أشد الإنكليز ليبرالية ساندوا باسم المبادىء «الليبرالية» القانون الجائر المسمى بقانون الفقراء والصادر عام ١٨٣٤ م، كما عارضوا بشدة القانون المحدد ليوم العمل بعشر ساعات. ومن المفارقات أن أقصى الليبرالية تطرفاً، وهو فرنسيس بلايس (Place) قال: «إن توفير المزيد من الخدمات الاجتماعية للفقراء من العمال، سيشجعهم على الإهمال والكسل، وسينتهي بالمشروعات القائمة إلى الخراب». وقد حاولت عصبة من الإنكليز الشجعان إلغاء الرق داخل الامبراطورية البريطانية، لكن معظم أعضاء هذه العصبة لم يكونوا من الليبراليين، بل من رجال الكنيسة وأعضاء حزب الـ «توري». وعلى كل حال فإن الليبرالية في مطلع القرن التاسع عشر، كانت غريبة بعض الشيء بالنسبة لموازيننا الحاضرة، الأمر الذي يستوجبنا تقديم بعض الشرح.

ترتبط الليبرالية بالمذهبين البارزين في ذلك العصر، وأعني بهما المذهب النفعي ومذهب الاقتصاديين السياسيين، وأن المذهب النفعي كما هو معروف لدينا قد ولدته تلك العبقرية الغريبة جيريمي بنتهام (Bentham). ولقد بدأ بنتهام في الكتابة والتأليف خلال السبعينات من القرن الثامن عشر، ولكن مدرسته لم تشتهر إلا في عام ١٨١٠م حينما تقدم العمر ببنتهام. والحق أن بنتهام ينتمي إلى التيار الفكري المألوف قرابة نهاية عصر التنوير، ولم يبتعد أبداً عن ذاك التيار ولم يتمرد على روحه أو فكره. فبنتهام كان من المؤمنين بالمذهب العقلاني إيماناً تاماً، وكان من المجدفين على الدين، ولكنه تأكيداً لم يكن بالرومانسي فهو إنسان فاقد لكل الغرائز الشعرية، ولربما لجميع

العواطف الإنسانية أيضاً.

وقد وصف جون ستيورات مل، وهذا نجل أحد أبرز تلاميذ بنتهام، في سيرته الذاتية الأوضاع اللاإنسانية التي عاشها والتي تسبَّبت بإصابته بشيء من انهيار، ووصف كيف استعاد صحته حينما وجد عزاءه في الشعر وسلواه في الفلسفة. وبعد هذه الخبرة الرمزية الدرامية، كتب مل سلسلة من المقالات عرضت بنتهام وكوليريدج، بوصفهما الدورين الجنينين المتقابلين للتأثير والنفوذ في ذلك العصر. فالرومانسي المحافظ (كوليريدج) والليبرالي النفعي (بنتهام)، هذان المتنافسان والمتقابلان (المتعارضان) قد أطلقا تيارين فكريين مختلفين، لم يستطع حتى جو ستيورات مل بعقله الحكيم والكاثوليكي أن يوفِّق بينهم، علماً بأنه بذل الجهود الحثيثة بغية تحقيق ذلك.

ونستطيع أن نعود بأصول المذهب النفعي إلى منابع عديدة. فـ «هلفتيوس» الفيلسوف، قد أعلن ذاك الاكتشاف الخطير (الذي نعتبره اليوم أمراً مبتذلاً) بأن الحكومة الصالحة هي تلك التي توفر أعظم مقدار من السعادة للشعب. كما شارك بصورة غامضة الفيزيوقراطيين نظريتهم القائلة بأن أفضل ما تستطيعه الحكومة بغية تحقيق السعادة الكبرى للناس، هي أن تترك الناس وشأنهم، أي أن تترك التجارة حرة ودون قيود. ولكن تحديد معالم الطريق إلى تلك السعادة العظمى بقي غامضاً في مؤلف هلفتيوس الشهير المعروف بعنوان «مبحث في الإنسان». وكان أيضاً فرنسيس هنشيسون قد أطلق ذاك الشعار «أكبر سعادة لأضخم عدد من الناس». كما أن ديفيد هيوم بلغ نوعاً من مذهب نفعي في نقده للعقد الاجتماعي، وذلك عندما قرر أن العقد الاجتماعي وهم بحت، وينبغي إهماله جملة وتفصيلاً. لذلك فإنه ليس أكثر من رأي كون الحكومة قد تأسست ووجدت». أي بكلمات أخرى، أنه لا يوجد أي نوع من موافقة عقلانية على وجود الحكومة، ما عدا من حيث كون الحكومة نافعة في نظر مواطنيها. زد على ذلك أن هيوم ما كان بداهة سيتفق مع نظرة بنتهام القائلة بأن المقياس العقلاني للمنفعة أمر ممكن. إن وليم بالي[٦] (Paley) في كتابه الأكاديمي الشهير «مبادىء الفلسفة الأخلاقية والسياسية» يعرِّف المنفعة على أنها زبدة السعادة، وأن القانون يكون صالحاً أو طالحاً وفقاً لهذا المعيار، ومن حيث كونه يزيد أو ينتقص من حال الرخاء.

ومرتكزاً إلى هيدونية (مذهب اللذة) عصر التنوير، جاء المذهب النفعي صارحاً في عقلانيته. فرفض أن تكون للحكومة أية عاطفة أو عادة أو تقليد (وهذه هي خصائص الاستهواء والأشكال البيروقراطية المألوفة للسلطة، كما قال ماكس فيبر[١٠] (Weber)) وطالب بقوانين ومؤسسات تبرر وجودها استناداً إلى الأسس العملية للرفاهية التي تحققها. وهكذا نجد أن النفعيين كانوا يختلفون المحافظين من أتباع بيرك، من

حيث أنهم كانوا ينادون بالإصلاح الفوري والشامل المستند إلى مبادىء نظرية أولية، ويطالبون قائلين: «فلنُلغ هذا النظام اللامنطقي العاجز الهرم، ولنقم بدلاً منه أنموذجاً جديداً لنظام يرتكز إلى الأسس علميات. وقد تقدموا باقتراحات لاهثة، إذ اقترحوا أن يكون هناك برلمان واحد فقط بدلاً من برلمانين (مجلس العموم ومجلس اللوردات)، وينبغي أن تذهب الأرستقراطية والملكية معاً، ويجب أن يُستعاض عن القوانين العرفية بالقوانين المكتوبة، وينبغي إصلاح السجون والمدارس وإصلاح كل شيء. وكان أبرز مقترحاتهم الإصلاحية، اقتراحهم الديمقراطي القائل بمنح حق الانتخاب لجميع الراشدين من الذكور دون استثناء. إذ كانوا يقولون إن الإنسان الفرد أعرف بمصلحة نفسه من أي إنسان آخر، وينبغي اعتبار كل فرد فرداً واحداً بغض النظر عن طبقته أو مرتبته الاجتماعية.

ومساندة للاقتراحات الآنفة الذكر، انطلق أتباع بنتهام، بمن فيهم جيمس مل، يمطرون الناس بالمقالات والكراريس والكتب، محاولين انتخاب ممثّليهم في البرلمان وشنوا حملات صليبية عنيدة، مستلهمين في ذلك إيمانهم بأنهم قد عثروا أخيراً على علم الحكومة المضبوط والصحيح. وقد بلغوا ذروة قوتهم، كمجموعة قوية وطريفة في العشرينات من القرن التاسع عشر، لكنهم بقوا يشعون تأثيراً ونفوذاً طوال ذاك القرن.

والحق أن النفعيين، إذا كانوا من بعض الوجوه متطرفين (ولقد كانوا يفخرون بنعتهم بالتطرف)، فإنهم من وجوه أخرى لم يكونوا كذلك، وفقاً لبعض المقاييس. فلقد دافعوا بقوة وحماسة عن الملكية الخاصة، مستندين في ذلك إلى المصلحة الذاتية للفرد الحر. ولذلك كان دائماً ثمة توتر قائم بين النظريات الإصلاحية والمفاهيم الفردية لدى النفعيين. وقد تعاونوا خلال العشرينات من القرن التاسع عشر، التعاون الوثيق مع «متطرفين» آخرين بمن فيهم مجموعات من العمال، وعملوا على دفع قانون الإصلاح لعام ١٨٣٢ م وإقراره. وبعد إقرار هذا القانون بدأوا يفقدون حمياهم وحماستهم (الأمر الذي يبدو على أنه القدر المحتوم لكل حركة) ويزدادون محافظة أو برغماتية[٢٢] (Pragmatic) (ذرائعية)، فأصبحوا يتدرَّجون شيئاً فشيئاً في مطالبتهم حتى بالتغييرات الصغيرة، حتى انتهوا أخيراً إلى إغفال مطلبهم الأساسي، ألا وهو إعادة بناء المجتمع بأكمله. ولكن نفعهم بقي مع ذلك، غير معدوم تماماً. ولنا في المثل الذي ضربه إدوين تشادويك دليل على ما قلت. ففي الأربعينات من ذاك القرن، تبنَّى شادويك موضوع مجاري لندن، وتشادويك هذا من تلامذة المدرسة النفعية. ومع أن الهبوط من إعادة بناء المجتمع إلى تبني موضوع المجاري الصحية في لندن، أمر يدل على تدهور حماسة وفتور همة، ولكن مع ذلك فهذا الأمر ليس بالمشين. ولكن النفعيين نزعوا فيما

بعد إلى العمل بشعار «دعه يعمل»، حيث إن هذا المبدأ يحترم حقوق الملكية الفردية ولا ينظم المشروعات الخاصة. وهنا التقى النفعيون مع وجهات نظر مجموعة الاقتصاد السياسي وساروا مع الاشتراكيين في اتجاهين مختلفين كل الاختلاف. فموقف النفعيين كان دائماً يستند إلى مصلحة الفرد الذاتية.

اعتقد بنتهام وأتباعه بأنهم قد عثروا على الصيغة الصحيحة لعلم الحكومة. وقد رفضوا بعناد مدرسة الحقوق الطبيعية التي كانت أحد أشكال الليبرالية، الذي يعود إلى جون لوك وإلى ثورة الـ «هويج» فلقد قالوا «إن الحقوق الطبيعية، وبصرف النظر عن القانون الوضعي، هي إمَّا لا معنى لها، أو أنها حقوق كاذبة لا وجود لها. «فالحرية» ليست بالحق المطلق، كما أنه ينبغي تجسيد الحريات المحسوسة في تشريع أو قانون، كي تصبح ذات معنى ومفهوم، ويتوجب تقرير طبيعة ذاك القانون من خلال البحث الدقيق في الأوضاع الواقعية».

وكان بنتهام يشترك مع إدموند بيرك في وجهة النظر هذه، ألا وهي اتفاقهما على ضرورة التخلص من «النفايات» المتيافيزيقية في السياسة والقانون، وإخضاع كل شيء لمعيار السعادة البشرية القابلة للقياس والوزن. فبنتهام كان يعتقد بأنه قادر على قياس السعادة البشرية. وكان يقول إن جماع السعادة الفردية ينبغي أن يكون الهدف لكل قانون أو تشريع. وفي الطريف أن بنتهام كان يؤمن بأنه يستطيع تحقيق ذاك العمل الهرقلي، فيوجد ذاك المقياس الموضوعي للسعادة الذي تتفق عليه كلمة الجميع. وهكذا وجدته يبتدع «حساب الإسعاد» فيقول: «إن السعادة الاجتماعية بوصفها المجموع الكلي لوحدات السعادة الفردية، هو مجموع يمكن من حيث المبدأ قياسه». وبهذا اعتقد بنتهام بأنه قد أوجد القاعدة «لعلم السعادة». وقد بقي البعض يعالج «حساب الإسعاد» فترة طويلة من الزمن. وكان آخرهم الأستاذ البريطاني في الاقتصاد بيجو[٢٧] (Pigou)، الذي زعم في عام ١٩٢٠ م بأنه قد وجد أخيراً الحل لقضية «علم السعادة» الصحيح، أي «اقتصاد السعادة» كما أسماه. ولكن ينبغي أن لا نعتبر كل مجهود يرمي إلى إيجاد علم صحيح لاقتصاد السعادة، هو مجهود فاشل ووهم بحث. ومما لا شك فيه أن فكرة بنتهام في مثل ذاك العلم، كانت ناقصة وغدت موضوعاً لنقد لاذع وشديد. ولكن على الرغم من كل تطرفه وغلوائه، فإنه كان عبقرياً في ميدان الإصلاح العملي. فمن قلمه السيَّال تدفق العديد من المقترحات الإصلاحية: كإصلاح السجون والمدارس والقضاء والقوانين. وكان بعض اقتراحاته خيالياً، والبعض الآخر مبدعاً لا بل خارقاً في عمليته. ولقد تمكَّن بحماسته البحتة وزخوميته، وكذلك أتباعه (ولا سيما أبرزهم جيمس مل)، من أن يفرضوا على الجمهور سؤالين لا يزالان يرافقان

الناس طوال ساعات يومهم، وأعني بهذين السؤالين: ما هو الصالح، وهل يمكنني تحسينه إلى الأفضل؟.

لم يبق المذهب النفعي محصوراً في بريطانيا بل تجاوز شواطئها لينشر نفوذه حتى في روسيا وإسبانيا وأميركا اللاتينية. وقد عرض قاعدة بسيطة وعقلانية للإصلاح، وتجنب الشعارات الضبابية، وكذلك الراديكالية الثورية. فلقد كان عنيداً ذكياً وكلياً. ولكن أسسه الفردية لم تجعله يلقى القبول المطلوب في فرنسا. ففي فرنسا كان يتواجد المنظِّرون الرئيسيون في تلك الحقبة، وسواء كانوا محافظين كـ «مستر»، أو اشتراكيين، كـ «سان سيمون»، أو برجوازيين كـ «أوغست كومت». وجميع هؤلاء كانوا متفقين على ضرورة وجود المبدأ الاجتماعي في السياسة، وكانوا أكثر دولانية.

فهذه هي المدرسة النفعية التي هاجمها كارليل ووصفها بمدرسة الخنازير، وهي التي استثارت كوليريدج غضباً. فبنتهام وجيمس مل، لم يوليا الفن أي اهتمام، واعتبرا الشعر ثرثرة وهراء. أما المجتمع فلم يكن يعني لهما شيئاً، فهو لا يزيد عن كونه مجموعات من الأفراد. وكانت الأنانية والهيدونية عنصرين أساسين من أخلاقيتهم اللابطولية. ولذلك لم يستطع كوليريدج وكارليل بمزاجهما الرومانسي المحافظ فهم النفعية ولا النفعيين. ولم يكونوا في بادىء أمرهم محبوبين من أي إنسان، فلقد كانوا متطرفين، وقد وصفهم اللورد بروهام في عام ١٨٢٧ م فقال: «إنهم في دينهم ملحدون، وفي سياستهم جمهوريون بعقول دموية».

إن مؤلفات بنتهام الضخمة غاية الضخامة (وأشهرها كتابه «مبادىء الأخلاق والتشريع»)، هزيلة الأسلوب وأوسع إسهاباً وإطناباً، وأكثر انعدام شكل من الكتابات الفلسفية الإنكليزية التقليدية السابقة لبنتهام، ككتابات هوبس وجون لوك. ولكنها غزيرة بالفكر والنظريات العملية في ميدان الإصلاح الاجتماعي. ولا خلاف أن مذهب بنتهام، مذهب المنفعة الخاصة، لم يعد بالمذهب الذي يألفه القرن العشرون، لكنه في القرن التاسع عشر كان شديد الاستهواء، ولا سيما بالنسبة للطبقة البرجوازية، وكان نظاماً ملائماً لذاك العصر. فلنتأمل في النمو المذهل في تسارعه للثروة في بريطانيا يومذاك. وإن منهاجه في معالجة الإصلاح شيئاً فشيئاً، وإسناده للاقتراحات الإصلاحية بالبحث العلمي، وتجنبه للشعارات الضبابية، كل هذا استمر حيًّاً في الاشتراكيين الغابائيين، الذين وإن اختلفوا معه اتجاهاً وموضوعاً، فإنهم متشابهون وإياه نهجاً. ويبدو أن النفعية تلائم العبقرية الإنجليزية، هذه العبقرية الفردية التجريبية والمرتابة في النظريات الميتافيزيقية العامة. ويمكننا أيضاً أن نترجمه كمذهب خاص البرجوازية الإنكليزية.

الاقتصاد السياسي

يرتبط الاقتصاديون السياسيون البريطانيون الارتباط الوثيق بالنفعيين. ويضمهم جميعاً معسكر الليبرالية. وقد بلغت البدايات الرائعة في الفكر الاقتصادي، والتي انطلقت من الفيزيوقراطيين وآدم سميث في مطلع القرن التاسع عشر، أقول بلغت مرحلة نضوجها في مؤلفات توماس ملتس[٧] (Malthus) وديفيد ريكاردو[٩] (Ricardo) و.ج.ب. ساي[٤] (Say) وناسو سنيور[١١] (Senior)، علماً بأن ساي وسيسموندي[١٢] استمرا في الإسهام الفرنسي في الفكر الاقتصادي. ولكن المفكرين الاقتصاديين الإنكليز كانوا يومذاك يتصدرون هذا الميدان، ولربما أن السبب في ذلك يعود إلى كون الفردية الصارمة في اقتصاد ذاك العصر، تتفق مع المزاج الإنكليزي وتنسجم مع تقاليد بريطانيا وخبرتها. ومن الطريف أن نذكر هنا أن سيسموندي تحول إلى المذهب الاشتراكي، بينما شهدت ألمانيا اقتصاديين «رومانطيقيين» كـ «لست (List) وملّر» (Mueller)، حيث كان هؤلاء يرفضون المقدمات المنطقية الفردية للاقتصاديين «الكلاسيكيين» الإنكليز. كما انضم في بريطانيا الكاتب الأسكتلندي الشهير توماس كارليل إلى كوليريدج وشعراء آخرين وأخلاقيين، وأخذوا ينددون وينتقدون ذاك العلم الكئيب «الاقتصاد السياسي». لكن الاقتصاديين الإنكليز لم يأبهوا بهم، واعتبروهم مجرد زمرة من عاطفيين وهواة. وقد تابع هذا العلم سيره وازدهر في الجزر البريطانية، وبلغ ذروته حينما نشر ريكاردو في عام ١٨١٧ م كتابه الشهير بعنوان «مبادىء الاقتصاد السياسي» وتبعه ساي، في عام ١٨٢١ م بكتابه «المباحث». ومن ثم جاءت في العشرينات من القرن التاسع عشر، السيدة هارييت مارتينو (Martineau) برواياتها الممزوقة بالاقتصاد، فأنزلت الاقتصاد السياسي من بروج علمائه العاجية إلى جماهير الشعب. وقد أصبح الاقتصاد السياسي، في ذاك العصر، الموضوع الأثير لدى القراء، حيث كانوا يطالعون الكتب الاقتصادية حتى في مخادع النوم. وأصبح الحديث في المواضيع الاقتصادية موضة العصر. فكنت تسمع حتى السيدات من الطبقة الراقية لا يتحدثن إلا في الاقتصاد السياسي. ولقد لاحظ أحد أعضاء البرلمان قائلاً: «إن الاقتصاد السياسي ليس اليوم قانون البلاد، بل إنه الأساس الذي يستند إليه قانون البلاد». وقد استمر الاقتصاد السياسي في صعوده وخيِّل إلى الناس»، أن علماً صحيحاً ومضبوطاً قد بلغ مرتبة الكمال. وهكذا وجدت أعضاء الحكومة واللجان البرلمانية يسعون إلى علماء الاقتصاد السياسي طالبين منهم تزويدهم بالنصائح والإرشادات.

ولكن ما الذي كانته رسالة الاقتصاد السياسي؟

كان الاقتصاديون يشكلون مجموعة غير متجانسة كلياً من العلماء. وكانت أجواء مناقشاتهم كثيفة بغيوم الجدل والخلافات. وكانوا منقسمين إلى جناح يميني يتزعمه جيمس مل وآخر يساري يتصدره ماك كالوتش (Mcculloch). وكانت يومذاك تدور مناقشة شهيرة بين ملتوس وبين ريكاردو حول قاعدة الطلب. ومن الطريف أن الحسم الفاصل بين المتناقشين لم يتم إلا بعد مضي قرن كامل من الزمن، إذ جاء كاينز[٢٠] (Keynes) فأثبت أن ملتوس كان أقرب إلى الصواب من ريكاردو في هذا الموضوع، علماً بأن معاصريهما كانوا يعتقدون عكس ذلك. أما فيما يتعلق بأعظم أولئك الاقتصاديين، وأعني به ريكاردو، فإنه من العسير علينا أن نحدد مكانه يميناً أو يساراً. ولكن البعض يعتبره من تلك الفئة المفرقة في تشاؤمية وحشية، والتي يتحدث أعضاؤها عن ذلك «القانون الحديدي» «القاضي بالمحافظة على الأجور فقط على مستوى الكفاف من العيش». وقد قال ريكاردو في ذلك «إن ثمن العمل هو ذاك الثمن الذي يكون ضرورياً لتمكين العمال من العيش ومن البقاء على قيد الحياة، دون رفع أو تخفيض». وتزعم ريكاردو نوعاً من اشتراكية اشتهرت بمهاجمة كبار ملاك الأرض بوصفهم أعداء المجتمع، وبذلك حاول توجيه إنكلترا إلى خوض حرب طبقية. وكان إيمان ريكاردو بوجود نظام طبيعي هرموني (متناغم) في الشؤون الاقتصادية أقل بكثير من إيمان آدم سميث[٤] بذلك. وكان يرى أن كبار الملاك وأصحاب المصانع يشكلون معسكرين متعاديين بحكم الطبيعة. وكان يعتقد بأن إيجار الأرض يرفع بأسعار المواد الغذائية الأمر الذي يرفع بأجور العمال، التي بدورها تتسبب في انخفاض الأرباح العائدة من السلع المصنوعة. وهكذا نرى أنه من العسير علينا أن نتجنب الاستنتاج الذي تدفعنا إليه مقدمة ريكاردو المنطقية، وأعني بذلك أنه ينبغي للعامل أن يكون في حال من حرب دائمة معرب العمل، حيث يتوجب على رب العمل أن يبقي أجر العامل منخفضاً، بغية المحافظة على ارتفاع نسبة أرباحه. ولا خلاف أن نظرية ريكاردو في أجار الأرض قد تسبَّبت في ذاك الصراع الحاد الذي دار بين ساسة بريطانيا حول إلغاء قوانين الحبوب، أو بالأحرى رفع الحماية عن الحنطة، حيث هاجم أرباب الصناعة الليبراليون حزب الـ «توري»، إذ وصف الليبرالي جون برايت ملاك الأرض بالطفيليين. ويجدر بنا أن نذكر أن الاشتراكيين من أتباع أوين (Owen) قد استلهموا اشتراكيتهم من نظرية ريكاردو في العمل، وكذلك بنى كارل ماركس نظامه عليها.

وعلى كل حال، فإن الرسالة الأساسية التي حملها الاقتصاد السياسي، ولا سيما من حيث مفهومها الشعبي، تقوم على المذهب الفردي ومبدأ «دعه يعمل» كمطلقين

لها. ولهذا كان آدم سميث والفيزيوقراطيون يعتقدون بأن قانون الطبيعة، أو ما سموه «باليد الخفية» يدفع بالأهداف الفردية إلى التطابق تماماً مع الأهداف الاجتماعية، وأن مبدأ «دعه يعمل» كاف من خلال المنافسة وحافز الربح لتأمين أفضل إنتاج وتوزيع للثروة. ولقد قال سميث: «إن فن الحكومة بأكمله يكمن في حرية الناس وحرية الأشياء». وقد يكون خلفاء سميث أقصر منه باعاً في التفلسف الأخلاقي، لكنهم استمروا في التشبث باعتقادهم بأن نظام المنافسة الحرة هو أفضل الأنظمة، وبأن تدخل الحكومة نادراً ما يكون نافعاً. وقد أصبحت هذه القاعدة قاعدة آدم سميث، دستوراً لا يأتيه في ذاك العصر الباطل من خلف أو قدَّام. زد على ذلك أن ريكاردو كان أشد من آدم سميث تمسكاً بها. وهكذا أمسى «المذهب التجاري» مرادفاً للعصور المظلمة بالنسبة للفكر الاقتصادي. وقد بدأ التجار ورجال الدولة بالتسليم بمبدأ حرية التجارة.

ومن ثم جاء «قانون السوق» الذي وضعه ساي Say، فعرض توافقاً أوتوماتيكياً بين الإنتاج والاستهلاك. ومن ثم جاءت نظرية «الاعتماد المالي للأجر» لتشير إلى عبثية كل محاولة «اصطناعية»، كمحاولات نقابات العمال، الرامية إلى تغيير الاعتماد المالي المقرر للأجور. وقد أوردت السيدة مارتينو في إحدى قصصها الخيالية، كيف قام العمال بإضراب وكيف تحقق مطلبهم، فرفعت أجورهم نتيجة الإضراب، وكيف أخبر رب العمل العمال، بأنه سيضطر إلى تسريح بعضهم من العمل، قائلاً بأنه إذا حصل بعض العمال على أكثر من حصته، فإن البعض الآخر سيحصل على أقل مما يستحقه.

وتتحدث السيدة مارتينو في قصة أخرى من قصصها فتشرح كيف أن الإنفاق العام على الفقراء سيرفع من نسب الضرائب، الأمر الذي سيثبط من همة رأس المال، وسيؤدي بالتالي إلى البطالة. ومن ثم نسمع القس توماس ملتوس، الذي اشتهر بكتابه «مبحث في السكان»، يكشف لنا عن «أن تزايد السكان ينزع دائماً إلى بلوغ الحدود القصوى من المعيشة، الأمر الذي يتسبب في فقر دائم، ما لم يقم الناس بعمل «بطولي» لكسر هذه الدورة الكئيبة». زد على ذلك أن القانون البريطاني المعروف باسم قانون الفقراء والصادر في عام ١٨٣٤ م، كان يهدف أساساً إلى إعاقة الفقر لا إلى تفريجه، وذلك من حيث إن إجراءات الحصول على الإعانات كانت قاسية للغاية، ولا تتفق مع كرامة الإنسان، ولهذا كان هذا القانون أقل من أن يكون دواءً جديداً للفقر والفقراء. وقد سبق لـ «دانيال دفو»[٤] (Defoe) وآرثر يونغ (Young) وبرنارد مانديفل (Mandeville)، وزمرة من آخرين غير هؤلاء، أن صرَّحوا في القرن الثامن عشر أن الحاجة وحدها هي التي تدفع الفقراء إلى العمل، الأمر الذي تقضي الحكمة بأن تلطف

من شدتها، ولكن من الحماقة أن تفرِّجها كلياً. وزبدة القول أن الفقراء يجب أن يبقوا فقراء وأن الإحسان يشجِّع فقط على الكسل. وقد كتب تورجو[٢] (Turgo) قبل آدم سميث: «إن أجر العامل محدود فقط بما يكون ضرورياً فقط لتأمين معيشته». ومن ثم جاء الاقتصاد السياسي بمواعظه ونظرياته المساندة للقول المحترم الآنف الذكر.

ولقد لاحظ جيمس مل أن تزايد رأس المال أقل بكثير من تزايد السكان. وأننا لا نستطيع أبداً أن نزيد من معدل سرعة تزايده، إذ أن رأسمال له في تكاثره قوانينه المرسومة. ولا شك أن هؤلاء الاقتصاديين الكلاسيكيين، لو أنهم عاشوا في عصرنا هذا، لاستمعوا بانذهال أو لسخروا من مناقشاتنا المعاصرة الدائرة حول كيفية قيام مختلف دوائرنا الحكومية «بخلق النمو الاقتصادي»، وذلك لأن عالمهم كان محدَّداً التحديد الصارم بحدود الطبيعة، ولذلك وجدوا في القانون القائل بتناقص المردود وبتزايد السكان، الحاجز الذي يحول بيننا وبين أي تحسين ملموس لأحوال الجنس البشري. وهكذا لم تكن تصدر عنهم سوى إيماءات عارضة إلى مستقبل أكثر إشراقاً، ومع ذلك أصبحوا هم الحكم الفيصل في السياسة. والحق أن انتصارهم هذا لا يعود فقط إلى ذكائهم الواضح، بل يعود أيضاً إلى استعداد الطبقات الوسطى لتقبل والقبول بالعمل الشاق وبصرامة إجرائه. وقد استهوى الاقتصاد السياسي الكلاسيكي الروح البيوريتانية التي كانت تسيطر على الصغار من الصناعيين ورجال الأعمال، حيث كان هؤلاء يصعدون من هاوية الفقر إلى ذري الثراء، مستفيدين من المناخ الاقتصادي الصحي الذي عرفته بريطانيا طوال الحروب النابليونية وخلال الفترة التي أعقبتها. وكان شعار الطبقة الوسطى يومذاك «فلتساعد نفسك ولتعتمد عليها». وقد بدا لهم المذهب الذي وصفه كارليل بالمذهب الوحشي واللاإنساني، مذهب عبادة المال، أنه هو القانون الوحيد لتقدم الحياة. ولذلك فعندما تسلَّمت بريطانيا أزمة قيادة التصنيع في أوروبا، أصبحت الطبقة الوسطى هي القوة الحقيقية، لا بل العامل الرئيسي في نجاح بريطانيا وازدهارها الاقتصادي. فأبناء هذه الطبقة كانوا يتدفقون حيوية وزخوماً، وقد وفَّر لهم المذهب الرأسمالي بمبدئه «دعه يعمل» كل حافز للنشاط والعمل.

كان الاقتصاديون الإنكليز محطاً للإعجاب وللكراهية «الودية». وقد كانوا السبب في نشوء حركات مضادة لمذهبهم. فالمذهب الاشتراكي انطلق من مناهضة اللامساواة الاقتصادية ومن الفردية الضيقة، ومن تعاليمهم الغارقة في الأنانية. فبنتهام الذي دعا إلى المساواة السياسية والقانونية، سلَّم باللامساواة الاقتصادية. وقد كتب يقول: «إنه ينبغي أن تكون ثمة مساواة، من حيث تأمين حق كل فرد في الحصول على ثمار عمله

العادلة». زد على ذلك أن الفوارق بين مواهب الناس وطاقاتهم، تستتبع اللامساواة في المكافآت. ولذلك فإن إرغام الناس على إشراك الآخرين في ثمار عملهم بغية تأمين المساواة الاقتصادية، لا يتنافى فقط مع العدالة، بل ستكون له أيضاً آثار مدمِّرة، ولقد توصل كوليريدج إلى الاستنتاج ذاته. وهذا مثل نادر للغاية على اتفاق زعيمي المدرستين المتنافستين. وهكذا كان من الصعب على المرء أن يغالي بالنسبة للقرن التاسع عشر، في أهمية الحقيقة الواضحة والقائلة بأن على المرء أن يختار بين المساواة السياسية وبين المساواة الاقتصادية. فالقرن التاسع عشر لم يكن يقبل بالتمتع بالاثنتين معاً. فالقضية هي من حيث الأخلاق الوضعية تتمثل في القضية الشخصية مقابل العدالة في التوزيع.

واستناداً إلى أسس أخرى، سلَّم بنتهام بأن المساواة في توزيع الثروة أمر مرغوب فيه، إذ إنه يسهم في توفير أكبر قدر من السعادة لأضخم عدد من الناس. إذ جاء في مبدئه في تناقص المنفعة أن إعطاء وحدة من ثروة لفرد يملك عدداً ضخماً منها، يعود بسعادة أقل من السعادة الناجمة عن إعطاء تلك الوحدة لفرد آخر يملك منها أقل مما يملك الأول. وقد جرى عرض القياس الأقرن (برهان ذو حدين) على هذه الصورة باسم العدالة الاجتماعية والفعالية الاقتصادية، نقر اللامساواة ولذلك نقر التعاسة.

أما المذهب الليبرالي الذي اعتنقته الطبقة الوسطى البريطانية، والذي تمثل في المدرسة المشهورة «مدرسة مانشستر»، التي كان يرأسها جون برايت وريتشارد كوبدن، فإن هذا المذهب، خلال عملية تكامله، لم يتشرَّب فقط بالنظريات النفعية وبنظريات الاقتصاد السياسي، بل كانت له مكوِّنات أخرى. فجون برايت كان من طائفة الكويكرز (المرتعدين)، وكانت مدينة مانشستر لا تزال مدينة ريفية. وكان رأسماليو الثورة الصناعية الناشئون في معظمهم من المنشقين عن كنيسة الدولة الرسمية، أي أنهم كانوا خارج المؤسسة الأرستقراطية، وكانوا مستجدين على المجتمع. وهم كمنشقين، كان من المتوجب عليهم أن يحاربوا التمييز. ولقد قال برايت، أنه أُرغم على أن يصبح ليبرالياً بسبب اضطهاد أبناء طائفته. وهكذا وجدت الدين يقوم بدور لا يقل عن دور الاقتصاد السياسي. وقد شنت مدرسة برايت وكوبدن حملة صليبية على قوانين الحبوب، وذلك لأن هذه القوانين كانت رمزاً للأرستقراطيين، كبار ملاك الأراضي المكروهين. وكانوا في حملتهم هذه يستشهدون بالآيات الدينية، ويندفعون بروح صليبية. وقد سخر الشاعر الفرد تينسون من برايت ووصفه «بمتصيِّد الأشياء الدينية، وبالكيس المملوء مالاً، وبالمرائي المتصنع التقوى والورع». ولكن المتعمِّق في دراسة

برايت، سيدرك أن ثمة حوافز أخرى، غير تلك التي ذكرها تينسون كانت تحركه. فالمنفعة الذاتية لا شك كانت أحدها، ولكن نوعاً من ضمير بيورتاني كان أيضاً يحفز برايت، ولا ريب أن هذا الضمير كان أبعد من أن يكون قناعاً فقط يخفي وراءه المصلحة الذاتية، علماً بأنه ليس من العسير علينا رواية مبرِّرات اتهامه بما قيل فيه. فلقد كان هناك جناح من المذهب الليبرالي، يعبِّر عن كراهية شديدة للعسكرية وللحرب. وقد تصدَّى برايت بشجاعة لمناهضة حرب القرم. فإذا كان مذهبه الديني (الكويكرز)، يفرض عليه معارضة الحرب واللاعنف، فبذلك أيضاً كانت تأمر القوانين الاقتصادية للمذهب الليبرالي القائل: «بأن التجارة الحرة ستقضي على الحرب، وأن الحرب هي هواية الطبقة الأرستقراطية، وأن مبدأ عدم التدخل يجب أن يسري على الدول سريانه على الأفراد». وهكذا نرى الدين يمتزج بالسياسة وبالمصلحة الذاتية، في مزيج واحد، حيث أصبح عقيدة إنكلترا الليبرالية.

ومن هنا يتضح لنا أن المذهب الليبرالي الحديث كان في أوائل أيامه يشتمل على عدد من التيارات الفكرية، ولم تكن هذه التيارات في حال من وفاق دائم، لكنها كانت تنزع جميعاً إلى الأخذ بمفهوم عريض في سلبيته للدولة، وتقترب بعض الشيء من مبدأ «دعه يعمل» كمثل أعلى لها.

ولا شك أننا نذكر أن مدرسة لوك للحقوق الطبيعية، كانت تؤكد على ضرورة مقاومة الحكومة المتعسفة والاستبدادية، بينما كانت تحترم الملكية الشخصية وتعتبرها من الحقوق غير القابلة للتحويل لأية جهة أو شخص. أما المذهب النفعي فأقام نظامه على المصلحة الذاتية المعقولة للأفراد الأحرار. زد على ذلك أن الاقتصاديين السياسيين لم ينسوا أبداً أصولهم العائدة إلى آدم سميث، من حيث اعتقادهم بالنظام الاقتصادي الأوتوماتيكي الذي يُسيِّر ذاته بذاته، إذا حافظ على حريته ولم يُسمح «لسمكرية» الدولة بالتدخل فيه. كما أن المنشقين دينياً كانوا طوال تاريخهم شديدي الريبة في كل مؤسسة أو قانون تفرضه الدولة. ومما لا ريب فيه أن الثورة الفرنسية بقضائها على مجتمع الطبقة القديمة، (الأمر الذي سار ببطء في إنكلترا). قد خلَّفت وراءها نوعاً من ليبرالية أوتوماتيكية. فعندما جرى تدمير النظام الفرنسي القديم، أصبح الناس متساوين، أي متساوين أمام القانون، ومتساوين في الحقوق والفرص والمنازل الاجتماعية. ولم تكن المساواة يومذاك تعني كمية أكبر من مساواة اقتصادية واقعية، فهذا المعنى لم يتضح إلا فيما بعد. ولقد قال هارولد لاسكي: «إن الاشتراكية قد انطلقت من قناعاتها التامة بأن المثل الأعلى الليبرالي قد أمَّن للطبقة الوسطى حصتها

الكاملة من الامتيازات، بينما ترك البروليتاريا ترسف في أغلالها». ونحن إذا جرَّدنا قول لاسكي هذا من زخرفه البلاغي، يبقى لبه معبرا تقريباً عن جوهر القضية. فالحرية، حرية كل فرد في أن ينجح أو يفشل، وفقاً لطاقاته وكفاءاته وحظه، بالإضافة إلى القانون الذي يفرض على الدولة ألا تتدخل أبداً لتحمي الأضعف أو الأقل حظاً، كل هذا يعني اللامساواة ويعني حتى الظلم والحيف. أي أنه يعني أن أولئك الناجحين يتمتعون بحماية القانون وينعمون في أحضان المجتمع، وأن على الفاشلين ومهما تكن أسباب فشلهم، ألا يترقَّبوا سوى ذاك القول المأثور: «الويل للمغلوب».

المذهب الاشتراكي

اندفع المذهب الاشتراكي بقوة إلى الميدان السياسي، وجاء بروزه متزامناً تقريباً مع المذهبين من محافظ وليبرالي. ففي عام ١٨٣٢ م أصدر شارل فوريبه (Fourier) كتابه (Traite de L'Association). ولم يلقَ هذا الكتاب حين صدوره ذاك الترحيب العريض، إذ إنه كان بمثابة مخطط من جمهرة غزيرة من الكتب المخططة لإعادة بناء المجتمع. ولكنه مع مرور الزمن، أصبح أعظم تلك الكتاب وأوسعها شهرة. وخلال المدة الزمنية الواقعة بين عامي ١٨١٤ م و ١٨٢٠ م، تدفق الكونت سان سيمون بفيض من الكتب. وكان سان سيمون هذا رجلاً غريب الأطوار، وقد وصف نفسه، «بكل تواضع» بأنه مزيج من بيكون ونيوتن ولوك. كما زعم بأنه أول اشتراكي جدير بالأهمية، وقد وافقه الناس فيما بعد على زعمه هذه. وأثناء ذلك، كان روبرت أوين (Owen) الأسكتلندي يملك مصنعاً ويطبق مخططاً يستهدف تحقيق المزيد من التنظيم الاشتراكي للصناعة. وقد توافد الآلاف من الحرفيين على بلدة نيولانارك، حيث يقوم بتجربته الاشتراكية في الصناعة العامة. وخلال تلك المرحلة انفصل أيضاً سيسموندي عن مجموعة الاقتصاديين المؤمنين بمبدأ «دعه يعمل»، إذ اشمأزَّ من مذهبهم الذري الأناني (Atomish) ومن احتقارهم الشديد للكائنات البشرية. ولم يتداول الناس مصطلح الاشتراكية قبل الثلاثينات من القرن التاسع عشر، فلقد كان الناس يستعملون قبل كذلك مصطلح الترافقية (Associationalism).

والحق أن للاشتراكية أصولاً أعرق قدماً من القرن التاسع عشر. فنحن بغض النظر عن تلك اللمحات الاشتراكية التي تطالعنا بها كل من الأفلاطونية والكنيسة والنظام الإقطاعي في القرون الوسطى، والعصر الألفي المسيحي السعيد الذي اعتقدت بحلوله القريب القرون الوسطى، فإننا نعثر على تيارات من الاشتراكية في عصر التنوير، وكذلك على عناصر أقوى من تلك في المذهب الفردي المستقطب لمبدأ «دعه يعمل».

وعلى الرغم من أن جان جاك روسو ليس بالاشتراكي (فلقد وصف ذات مرة حق الملكية الخاصة بأنه حق مقدس)، غير أنه كتب أيضاً يقول: «إن أصول الملكية الخاصة بدأت أول ما بدأت بفضل اغتصاب». وجاء قول روسو هذا بمثابة الصدمة الشديدة لفولتير. ويشرح روسو نظرته هذه بقوله: بدأ أحدهم فقال هذا «ملكي الخاص» ونجح في تملكه، وبذلك انتهت تلك الأنشودة الرعوية، أنشودة الشيوعية، فأُدخل الطمع والمدنية وجميع متلازمتهما». وقد استلهم الكثيرون من تلامذة روسو الدولانية الشديدة من مفهوم روسو للإرادة العامة، حيث قال: «إن إرادة المجتمع كل هي شيء أضخم من المجموع الكلي للإرادات الفردية». كما بشَّر روسو بأن جميع الحقوق تشتق عن المجتمع وتنبع منه، وأنه لا وجود للحقوق بدون وجود المجتمع. ويستطرد روسو فيقول في كتابه «العقد الاجتماعي»: «إن للدولة بسبب ذلك كل مبرر في تنظيمها للملكية الخاصة، ولهذا فإنه لا يوجود حق مطلق في الملكية. أما إذا كان للملكية وجود، فإن وجودها قائم بسبب سماح المجتمع به». فلقد كان روسو يؤمن بأنه ينبغي السماح بوجود الملكية الخاصة، شريطة أن يتساوى الأفراد تقريباً في الملكية، وشريطة أن لا تزيد عن طاقة الفرد في استغلالها. زد على ذلك أن روسو اعتبر أيضاً ملاحقة الفرد للثروة شراً من الشرور، وأنها منبع أمراض المجتمع الحديث، علماً بأننا إذا وضعنا روسو بالاشتراكي، فإن وصفنا هذا سيكون حتماً بمثابة المفارقة التاريخية. ولكن هذا الأمر لا يعفينا من القول إن كثيراً من أفكاره اندمج في تيار المدرسة الاشتراكية في القرن التاسع عشر. ولم يكن نفوذ روسو مشجعاً لذاك النوع من الاشتراكية المشدد على إنتاج أعظم وثورة أعرض، فروسو كان يعتقد بأن الحياة الصالحة هي الحياة الأسبرطية.

وقد قام مورللي (Morelly)، الموصوف بأنه الشيوعي الوحيد الصرف في القرن الثامن عشر، فجمع بين نظرية روسو في الإرادة العامة وبين هجومه على الملكية الخاصة، وانتهى إلى إيجاد نظرية اشتراكية فجة. ويتساوى موريللي في السذاجة الفكرية الاشتراكية مع أنصار «بابوف» (Babeuf) ولا سيما في مؤامرتهم التي أسموها «بمؤامرة المتساوين»، وذلك في أواخر أيام الثورة الفرنسية(١٧٩٥ م). علماً بأن هؤلاء كانوا صادقين في إخلاصهم مؤمنين في عقائدهم. أضف إلى ذلك أن روبسبير، ربيب نظريات روسو، كان قادراً على استخدام سلطة الدولة استخداماً لا يرحم، وفقاً لنظرية روسو في الإرادة العامة، ولكنه كان بالأساس يعقوبياً ديمقراطياً، ولذلك لم يكن يرغب في إلغاء الملكية الخاصة. أما بابوف، فكان يبشِّر «بالاشتراكية التوزيعية» حيث يقوم

مستجمع عام لما يكتسبه جميع الأفراد، ومن ثم يجري توزيعه بالتساوي فيما بينهم. وكان شعاره «إن الطبيعة قد أعطت كل إنسان حقاً متساوياً وحق كل فرد آخر في التمتع بجميع الأشياء». ولا خلاف أن الطبيعة ذاتها التي وفَّرت القاعدة لحقوق البرجوازية في التملك، يمكن تغيير مسارها نحو اتجاه آخر. لقد كان الإيمان بالمساواة وبأن الملكية الخاصة تخلق اللامساواة، هو الذي حرَّك أولئك الناس من الفقراء البسطاء.

والحق أن مصطلح الاشتراكية، كمصطلح الرومانطيقية، مصطلح ضخم يغطي جمهرة كبرى من الأشياء المختلفة. فهناك العديد من أنواع الاشتراكية، لكننا نستطيع أن نوجد لها قاسماً مشتركاً أعظم، لقد طلع النصف الأول من القرن التاسع عشر بفيض من البرامج والمخططات، وكان بعضها مشؤوماً وغير عملي، ولكنها مع ذلك وفرت النظريات الأساسية للفكر الاشتراكي طوال العقود من السنين التي أعقبتها. وتدل حماسة الناس واندفاعهم يومذاك إلى تشرُّب النظريات الاشتراكية، على شعور الناس الشديد بحاجتهم إلى مخطط جديد لإعادة تنظيم المجتمع، وعلى امتعاضهم من المساواة القانونية الليبرالية لقاء المنافسة الحرة، وكذلك على الاختمار المستمر للنظريات المتحدرة من عصر التنوير ومن الرومانسية والثورة الفرنسية.

كان رواد الاشتراكية الأوائل مجموعة مائعة من الناس، متعددة الألوان وتتفجر نشاطاً وحيوية. فروبرت أوين مثلاً، على الرغم من أنه وُلد لعائلة فقيرة يبلغ عدد أعضائها خمسة عشر فرداً، وبدأ يعمل وهو لما يتجاوز التاسعة من عمره، فإنه تمكن من جمع ثروة طائلة وإنشاء مصنع خاص به. فهذا الرجل ذو الزخوم اللامحدودة، دخل عالم الأعمال في مدينة مانشستر، وهو في الثامنة عشرة من عمره، حيث اتجه إلى صناعة الغزل والنسيج التي كانت يومذاك تمر بمرحلة التبرعم والإزهار، ومن ثم اشترى مصانع النسيج في بلدة نيولانارك وقد قُدِّر لمصانعه أن تصبح واسعة الشهرة، ومحطاً لاهتمام الناس. ولكن أوين هذا، لم يترك لعمله أن يستأثر بكامل وقته، إذ كان دائماً يقتطع شيئاً من وقته، يكرِّسه للمطالعة ولتثقيف نفسه. وقد تأثَّر بنظريات روسو الفلسفية وكذلك بأفكار جودوين وبفلاسفة عصر التنوير. وانطلق في بلدة نيولانارك بمشاريع ثورية ترمي إلى تحسين أحوال عمال مصنعه(الذين كان معظمهم من الأطفال)، وحيث كانوا يعيشون حياة من بؤس وجهل، وفي أجواء محيط قابض للصدر وكئيب. فخفَّض ساعات العمل، وحسَّن أحوال مساكنهم، وأنشأ المدارس، ومنع معاقرة الخمرة، واشترع قاعدة للتقاعد، وخصَّص اعتماداً مالياً للمرض. فجاءت إصلاحاته هذه بأشهر الثمار وأوفرها، إذ أخذ عماله بالعمل على صورة أفضل، فارتفع

إنتاج مصنعه وازداد دخله. وهكذا أصبح روبرت أوين الدكتاتور المحسن لطائفة أنموذجية، تحظى بانتباه الناس، حيث أخذوا يتوافدون عليها من جميع أنحاء العالم. وقد بلغت شهرة أوين، كرب عمل مستنير ومُنار، الولايات المتحدة الأميركية، حيث إنه عندما قام بزيارتها في عام ١٨٢٥ م حيث عقد الكونغرس الأميركي بمجلسيه، جلسة مشتركة خاصة، ودعا أوين لإلقاء خطاب منه.

كان «أوين» يومذاك المثال المحترم للبر والإحسان، الفضيلتين اللتين استأثرا يومذاك بتقدير البشر. ولكنه سرعان ما فقد اعتباره هذا عندما انطلق بعدد من مختلف البرامج الرامية إلى إصلاح المجتمع إصلاحاً شاملاً كاملاً. فحاول مثلاً تأسيس دين عقلي يتنافى كلياً مع الدين التقليدي، إذ إنه كان نوعاً من أخلاقية وضعية اشتراكية، شبيهة تقريباً بالمسيحية الجديدة التي ابتدعها سان سيمون. ولكنه كرَّس معظم جهوده لإنشاء طوائف اشتراكية أنموذجية، مشابهة لطائفته في نيولانارك، الأمر الذي بدَّد الجزء الأكبر من ثروته. وقد انتشرت الطوائف «الأوينية» في الجزر البريطانية وفي بعض الولايات الأميركية. ولكنها جميعاً لم تصادف نجاحاً، علماً بأنها قد اجتذبت إليها عدداً عديداً من المنظِّرين وهواة التجارب الذين سحرتهم فكرة الإسهام «فيما دعاه أوين» في بناء عالم الأخلاق الجديد، حيث تسوده روح الجماعة لا الأنانية الفردية.

ومن المحزن أن طوائف أوين كطوائف فورييه التي أعقبتها، بدت على أنها تبرهن على صحة الزعم الليبرالي النفعي، بأن المرء لا يتحرك إلا مدفوعاً بمصلحته الذاتية. ولقد تبنَّى أتباع «أوين» صورة بسيطة من صور اشتراكية ريكاردو، حيث حاولوا إيجاد نظام للتبادل يرتكز على قوة العمل، بغية تجنب الاستقلال الرأسمالي للعمال، لكن هذا النظام التبادلي فشل أيضاً. كما حاولوا إلغاء العائلة، إذ اعتقدوا بأن العائلة هي أساس الأنانية وعماد الملكية الخاصة. وسعوا إلى الاستعاضة عن العائلة بنوع من تعايش جماعي، الأمر المتنافي كلياً مع الدين التقليدي، والذي أثار سخط الجوار مع السكان وامتعاضهم. زد على ذلك أن إدارة تلك المستوطنات الجماعية كانت سيئة للغاية. فالقليلون من أتباع «أوين» كانوا يتحلُّون بعبقريته في الإدارة. كما ضمَّت تلك المجمعات عدداً من المثاليين والأرواح القلقة والسيِّئي الخلق والطفيليين، بالإضافة إلى عدد من عناصر أخرى، وانتهت أخيراً إلى فشل فلسفة أوين نظريةً وتطبيقاً. لكن هذه النتيجة لم تثبط من عزيمة أوين، إذ ألقى خلال الثلاثينات من القرن التاسع عشر بكل طاقاته لمساندة قضية «نقابة العمال الوطنية الكبرى»، حيث لاقت هذه الحركة نجاحاً مشهوداً في بداية الأمر، لكنها انتهت بدورها إلى الفشل والانهيار. ولم يحاول «أوين»

تأسيس حزب سياسي، إذ كان يعتبر نفسه مبشِّراً ومربياً. ومما لا شك فيه، أن حركة «أوين» قد استثارت في عصرها الناس واستحثَّهم السعي نحو الأفضل، وكانت محطاً للانتباه والمراقبة. وقد ورد في كتاب هاريسون (وهذا أفضل كتاب صدر حديثاً عن حركة أوين) قوله: «خلال عامين فقط (١٨٣٩ م ـ ١٨٤١ م) وزَّعت حركة أوين مليونين ونصف مليون منشور، وألقى أتباعه خلال سنة واحدة ١٤٥٠ محاضرة، وبلغ عدد المستمعين أسبوعياً لمحاضرات يوم الأحد خمسين ألفاً. وكان لحركة أوين وفي أوقات مختلفة مائة جريدة». وعندما أصبح المذهب الإنجيلي في العشرينات مذهباً شعبياً، اتصفت حركة «أوين» بصفات الطائفة الدينية. وبعد تلك الهزة التي أثارتها حركة «أوين» ذوت هذه الحركة ثم ماتت بموت مؤسسها العبقري المدهش (في عام ١٨٥٧ م) ولم تخلف وراءها سوى الذكرى، باستثناء الحركة التعاونية التي يعود الفضل الأكبر في نشوئها إلى أتباع أوين. وكذلك كان أيضاً مصير تلك التجارب الاشتراكية البريطانية في ذاك العصر، والتي ارتبطت بالحركة المعروفة باسم «الحركة الوثيقية» (Chartist) العمالية. وقد بدا أن التجارب الاشتراكية البريطانية كانت يومذاك تفتقر إلى الأسس الفكرية الكافية. لكننا نعود إلى التساؤل ثانية عما إذا لم تكن الفردية الإنكليزية العنيدة هي المسؤولة فعلاً عن فشل الاشتراكية في تلك الحقبة؟

الاشتراكيون الفرنسيون

لم يقدم أي بلد آخر ما قدمته فرنسا من المذاهب والنظريات الاشتراكية من حيث الكم والنوع. ففي عام ١٨١٩ م هاجم سيسمنوندي مبدأ «دعه يعمل» وطالب بتدخل الحكومة لتنظيم الملكية الخاصة من أجل خير الشعب ورفاهه. فالاقتصاد السياسي كان يركِّز نفسه على الأنانية الفردية، ويتعامل مع الطبيعة كما هي عليه من حال وواقع. وقد عرض آدم سميث «الإنسان الاقتصادي» كإنسان ملاصق لفائدته، وجعل من هذا الفرد الأناني حجر الزاوية لنظامه. وكذلك فعل ريكاردو، حيث ذهب حتى إلى أبعد مما ذهب إليه سميث في تأكيد الفردية. وجعل سنيور النظرية القائلة بأن كل إنسان يسعى إلى الزيادة في ثروته بكل ما لديه من كفاءة، منطلقه إلى فلسفته في الاقتصاد. ويجدر بنا أن نشير إلى أن مبدأ سيادة الرغبات الفردية، كان أساس هيكل النظام الاقتصادي الليبرالي. ولقد قال «الاقتصاديون الكلاسيكيون»: «لنفترض أن الدولة قد حوَّلت الناس إلى إنتاج ما لا ينتجونه، فعندئذٍ يجب أن يعني هذا التحويل، الانحراف برغبات الناس إلى ما لا يرغبون فيه». وكان هذا القول بمثابة الدحض المنطقي الكافي في نظرهم. ولقد اعترض بعض الاقتصاديين الرومانسيين قائلين: «بأن الشعب قد يختار، بغية ترقية

ذاته، مقياساً للإنتاج لا يتفق مع ما يطلبه الناس، فقد يفضِّل أن ينتج من الآلات الموسيقية أكثر مما ينتجه من ملابس السهرة التي ترتديها السيدات الثريات». ومن البداهة أن يعتبر الاقتصاديون فرضية الرومانسيون هذه فرضية «غير اقتصادية» شكلاً وموضوعاً. ويسترسل الاقتصاديون قائلين: «إن الاقتصاد الموجَّه سيكون مثقلاً بنظام بيروقراطي، بينما أن النظام الحر سيكون رشيق الخطى ويدير نفسه بنفسه». وكانوا يقولون إن كل فعالية يجب أن تهدف إلى تلبية الرغبات الفردية.

هذا هو المبدأ الفردي الأناني، الذي كان هدف الهجوم الرئيسي لنقاد الاقتصاد الليبرالي، بمن فيهم سيسموندي وفيختي في ألمانيا. فلقد كان هؤلاء النقاد مساقين برغبات أخلاقية في خلق شيء ما أفضل وأنبل من ذاك المزيج، أو المجموعات من أفراد أنانيين لا يلاحقون سوى مصالحهم الذاتية وغاياتهم الفردية. وكان أولئك النقاد مدفوعين أيضاً بنوازع عقلانية إلى إيجاد مخطط جديد، بدلاً من ترك الحبل على غاربه لفوضى من الإرادات الفردية المتصارعة. وقد تراءى لهؤلاء النقاد أن المخطط الجديد سينتهي إلى بناء نظام مفرق في دكتاتوريته، حيث تقوم النخبة فقط من المجتمع بمهام التخطيط والحكم. وهكذا نرى أنه بينما كان الاندفاع العاطفي نحو القضاء على اللامساواة، هو الطابع المميز لأولئك الفقراء من أتباع بابوف، أصبح الاندفاع العقلاني نحو فرض نظام دقيق وصارم على الاقتصاد بأكمله، هو الطابع الواضح والمميز للاشتراكيين، ولا سيما لذاك المفكر الاشتراكي الفرنسي البالغ الأهمية والاعتبار سان سيمون. ولكن سان سيمون هنا لم يقل بالمساواة بين البشر. بل طالب بنظام يعتمد التسلسل الهرمي أساساً له. فلقد كان يرى المجتمع بمثابة مصنع ضخم، ويرى أن تنظيم هذا المصنع يستوجب البراعة الصحيحة والمهارة الدقيقة، الأمر الذي يمثل الواجب الأساسي للأزمان الحديثة. وكان سان سيمون يعتقد بأن العلم كفيل بتوفير مثل هذا التنظيم والنظام. ولذلك اقترح بأن تقوم النخبة من المهندسين الاجتماعيين بالتخطيط للمجتمع وإدارته وفقاً للمبادىء العلمية. وقد رفض سان سيمون الديمقراطية، فالجمهور في نظره عاجز عن الحكم. ومن ثم طالب فيما بعد بدين شعبي جديد، أي مسيحية معقولة جديدة تشرف عليها وتوجهها أيضاً النخبة من رجال الإكليروس. ومن هنا يتضح لنا سبب تقدير الاتحاد السوفياتي لهذا الأرستقراطي الغريب الأطوار سان سيمون. حيث إن الشيوعيين السوفيات يعتبرونه مع ماركس ولنين، من مؤسسي المذهب الشيوعي الحديث.

ولكن سان سيمون، من جهة أخرى، لم يقل بالحرب الطبقية وبسيادة الطبقة

العاملة. فهو يريد لنخبته أن تتشكل من المهندسين والصناعيين. ولذلك فإن ما يريده هو تقنوقراطية (Technocracy) شبيهة بتلك التقنوقراطية التي استهوت البعض خلال العشرينات والثلاثينات من القرن العشرين. وهكذا فإن سان سيمون بعيد عن الماركسية والماركسيين. ويبدو لنا أن العالم، سواء بشرقه أو غربه، يتجه اليوم الاتجاه الذي أشار به سان سيمون.

ومن حيث الأثر والنفوذ، يتساوى سان سيمون مع جيريمي بنتهام. فنظرياته بقيت طوال القرن التاسع عشر ترشح في موطنه فرنسا، وكان لويس نابليون من أبرز تلامذته، كما أن أوغست كومت تأثر بأفكاره. والحق أن مذهب سان سيمون لم يكن بالضرورة «بالراديكالي» كما يقول البعض. فعمداء صناعته «قد يكونون أيضاً من أصحاب الصناعات». زد على ذلك أن سان سيمون كان يوافق حتى على عودة نظام آل بوربون إذا كان نظامهم الملكي مستعداً لتبنِّي مخططه وتنفيذه. فسان سيمون كان كالفيزيوقراطيين، يفضِّل النظام الاستبدادي المُنار على الديمقراطية. ولقد أعلن عن مولد حقبة جديدة، ألا وهي الحقبة الصناعية بمعرفتها العلمية والتكنولوجية الجبارة والواسعة. وطلب بأرستقراطية جديدة لتحل محل الأنظمة الميتة سواء كانت كنسية أو أرستقراطية قديمة. كما شدَّد أيضاً على ضرورة زيادة الإنتاج إيفاءً بالحاجات المادية، متفقاً في ذلك مع بنتهام، على أن الهدف الاجتماعي الأساسي هو السعادة، حيث عرَّفها سان سيمون بأنها تعني إشباع الحاجات الجسدية. كل ذلك قد يستهوي رب العمل، كما يستهوي العامل الكادح أيضاً، لكن مبدأ الإرغام في الدولة قد ينفِّر الإثنين معاً. وقد ألهم سان سيمون عدداً من رجال الإدارات الذين أرادوا فرض مخطط على الاقتصاد المختل، اقتصاد «دعه يعمل». ولقد أبدى الفرنسيون، ولا يزالون يبدون حتى يومنا هذا، من النفور من الاقتصاد غير المنظم أو الموجه ومن المجتمع غير المنتظم أكثر مما أبداه الإنكليز منه. ومن هذا نستنتج أن نظام العقل الفرنسي وشفافيته، تنزعان دائماً بالفرنسيين إلى الكلاسيكية والعقلانية. وهنا ينبغي أن نضيف أن سان سيمون لم يكن من المؤمنين بالقومية، بل كان يطلب ويتنبأ بقيام اقتصاد أوروبي عام ومجتمع أوروبي واحد.

كان سان سيمون وتوماس كارليل الذي تأثر به عميقاً، يردِّدان دائماً أن أوروبا قد دخلت العصر الصناعي، «العصر الميكانيكي». وأن حقبة تاريخية جديدة قد بدأت، ولذلك يتوجَّب على أوروبا إيجاد مناهج جديدة كل الجدة للحكم وللفكر معاً. وقد أشارا إلى أن «القضية الاجتماعية» هي الموضوع الأساسي في العصور الحديثة، وأن

يوفِّر أي حل ولم يكن لدى أي منهما مخطط أو منهاج عمل بالنسبة لهذا الموضوع، لكنهما كانا واثقين من أن «عمداء الصناعة» سيعمدون إلى تأكيد زعامتهم بدلاً من الاكتفاء بجني الأرباح. فهما كانا مقتنعين بأن المجتمع في حاجة إلى برنامج أو خطة. ولقد صاح كارليل قائلاً: «حتى متى ينبغي للفوضى أن تبقى مسيطرة، إن هذه لأسوأ حال». وهكذا غاصت تلك النظريات عميقاً في صدور الأوروبيين. ولذلك ترانا نقول إن قدوم ماركس وغيره من المفكرين الاشتراكيين كان أمراً مستحيلاً لولا الخلفيات التي وفَّرها لهم سان سيمون.

ومن المفارقات أن سان سيمون الذي عاش حياة فقر مدقع وكان محطاً للسخرية والتهكم من جيله بوصفه شاذ الطبع، هو إحدى تلك البذور التي نشأت منها العقول في أزماننا الحديثة. ولربما أن للمجتمع الحديث من سيماء سان سيمون، أكثر مما له من سيماء أي من المفكرين الآخرين بمن فيهم بنتهام وكارل ماركس أيضاً.

أما شارل فورييه، هذه الشخصية الدمثة اللطيفة المشعة بشيء من نور القداسة، فإنه كان ينادي بالتناغم الاجتماعي (هرموني) وبالتعاون «الترابط». وكان من أولئك الاشتراكيين الذين يرون في معتقداتهم «قيماً في ذواتها». ومن السهل علينا أن نكتشف في داخله الأثر المستمر في تغلغله، أثر القرن الثامن عشر ونفوذه. وإن فورييه، كالفيزيوقراطيين، يفترض وجود هرموني (تناغم) ومنهاج كامل للمجتمع. ولكنه لم يكن يؤمن بانعزال الأفراد تعرف منهما عن الآخر، بل يؤمن بضرورة قيام ترابط بينهم وفقاً لمعادلة صحيحة ودقيقة، بحيث يحتل كل فرد مكانه الملائم تماماً داخل المخطط الذي وضعه فورييه بعناية ودقة، ومنطلقاً من العلم. وبالعلم حدَّد فورييه تنظيم الجماعة من البشر تحديداً لم يصف حتى عن أدق التفاصيل: «وقال إن الجماعة المثالية يجب أن لا تزيد عن ألف وستمائة أو ألف وثمانمائة شخص، وأن يكون ثمة تناسب دقيق في حرفهم وأعمارهم ونفسياتهم، وينبغي أن يقيموا في أبنية من أطرزة معينة. وعليهم أن يستيقظوا في ساعة معينة... إلخ... ويتوجَّب أن يتناولوا طعامهم معاً، وينبغي ألا يُترك أيُّ منهم وحيداً».

ويبدو لنا أن هذا الطراز من الحياة الذي ينصح به فورييه، يتشابه تماماً مع أسلوب الحياة في الدير (ففورييه كان رجلاً متديناً)، لكنها لا شك حياة كئيبة وقابضة للصدر. ولكن مما يستهوي المرء في مخطط فورييه، أنه مخطط لم يهمل شاردة أو واردة، الأمر الذي لم يسبقه إليه أي من المفكرين الاجتماعيين، حيث أن ما عرفه هؤلاء كان دائماً مغلفاً بالغموض والإبهام. كما يوحي مخططه أيضاً بفكرة مجتمع

متوازن. زد على ذلك أن فورييه وعد بالقضاء على جميع الرذائل والجرائم والعقوبات، وبذلك لن يعود ثمة حاجة لوجود الدولة. وأعلن فورييه أن العيش وفقاً لمخطط أمر اختياري تماماً. وكان يأمل بأنه بإقامة. هذه سيبرهن على أن نظامه التعاوني أفضل بكثير من فوضى المنافسة التي أشار بها الاقتصاديون والتي شنَّ عليها أعنف حملاته. وكان يرغب في جعل العمل مبهجاً للقلب، بدلاً من أن يبقى قابضاً للصدر. وقد ألهم فورييه البعض بإقامة مثل تلك المجمَّعات التي نصح بها، لكن أكثرها لم يصادف نجاحاً يذكر. وكان لمذهبه بعض ملامح غير عادية كتعدد الأزواج والزوجات مثلاً.

وإننا قد نبتسم ونحن نقرأ مخططه، ولكننا قد ندهش حينما نعلم أن العديد من الناس نظروا يومذاك إلى مخططه نظرة بالغة الجدية وحاولوا أن يقيموا مجمَّعات وفقاً لمخططه المذكور. فلقد كتبت مثلاً السيدة مارتينو المعروفة بلبيراليتها، والتي لا يمكن أن نزعم بأنها تكنُّ أي نوع من ود للاشتراكية، والتي اعتبرها كوليريدج أنها ذرية المذهب على صورة ميؤوس من صلاحها، أقول كتبت هذه تقول: «إن المذهب التعاوني لن يرتاح أبداً قبل أن يصبح موضوعاً للتجربة والاختبار». وهناك عدد من المؤمنين المتزمتين بالمذهب الفردي، قاموا فأنشأوا في ولاية نيو إجلاند من ولايات أميركا، مزرعة عيت بمزعة «بروك»، وأداروها وفقاً لمخطط فورييه، وطبعاً لم تنجح. ومما لا شك فيه أن الهوس بالمجمعات الاشتراكية، الذي أسهم في جموحه روبرت أوين وابنه، قد وجد في مذهب فورييه كل معاضدة وتشجيع. فهذا التاجر المتقاعد فورييه، الذي قد يثير ضحكنا إذ نخاله جالساً يطعم قططه، ويحلم بأن مليونيراً سيطرق بابه ويعرض عليه تمويل مشروعاته حباً بخير العالم ورفاهه، كان يومذاك شخصية هامة وممتعة. ولكن نظرياته في «الجاذبيات العاطفية» تتبدى كإرهاصات لفلسفة فرويد. والحق أن فورييه هذا كان أكثر تعمقاً في علم النفس من سان سيمون وأوين معاً. فلقد حاول جاداً إسناد مذهبه الاشتراكي بدراسة الطبيعة البشرية وبسبر أغوارها. ولم يكن يرغب، كأتباع أوين، في إلغاء الملكية الخاصة، إذ كان يراها متلازمة مع الغريزة البشرية، وأن جذورها أعمق من قدرتنا على اقتلاعها. ولذلك اعتقد فورييه أن البراعة تتجلى في ترويض نازع الملكية، وتوجيهه لخدمة المجتمع. فالترابط السديد بين المصالح الخاصة، وكذلك العواطف، يفضي إلى السعادة. زد على ذلك أن فورييه ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه أوين برغبته في حل العائلة، إذ قال بالطلاق الفوري في حال موافقة الطرفين. وهكذا فإن طوباوية[٢٣] فورييه ذات الاشتراكية عن الانسجام والسلام، قد لا تكون شيئاً من أشياء هذا العالم. ومع ذلك فلقد كانت أشد الطوباويات

استهواء لرؤى أولئك الناس الذي كانوا يعيشون معاً في مجمَّعات سعيدة، وهي بالإضافة إلى ذلك ومن وجوه معنية من أشدها ذكاءً في الواقعية أيضاً.

أما إتيان كابي (Cabet) مؤلف تلك الرواية الطوباوية المعروفة بعنوان «رحلة إلى إيكاريا»، فكان في روايته هذه أنموذجاً للاشتراكي الفرنسي الذي جاء فيما بعد. فهذا كان «شيوعياً» من حيث إنه جعل الجماعة هي المالكة الوحيدة، وهي التي تمارس السلطة المطلقة على المجمَّع، وهكذا نادى بدولة بوليسية تقمع حرية الفكر باسم المجتمع المثالي، حيث تتضامن الفعاليات الاقتصادية لتبلغ بالهرموني (التناغم) الاجتماعية ذروة الكمال. وقد انضم أنصار كابي «الإيكاريون» إلى أنصار أوين وفورييه، وأنشأوا معاً في العالم الجديد مجمَّعات اشتراكية في ولايات تكساس وأياوا والينيوز. وقد بقي حد تلك المجمعات قائماً حتى عام ١٨٩٨ م، علماً بأن المثل الأعلى الطوباوي لم يتحقق عملياً.

هناك عدة أنواع من الاشتراكية ولكنها جميعاً تتفق على ضرورة وجود نوع من ضبط للملكية الخاصة ولحقوق الفرد. ويختلف الاشتراكيون على درجة الضبط الذي ينبغي أن يمارس، وعلى وسائل تنظيمه. ولا خلاف أن الاشتراكية تبدو من خلال نظريات سان سيمون وفورييه وكابي أحياناً غامضة، وفي أكثر الأحيان حمقاء بلهاء، لكنها كانت ذات بدايات مثيرة.

والحق أن الاشتراكية والشيوعية الحديثتين، قد استندتا بشدة إلى كارل ماركس، الذي طمس بظلاله العديدين من أسلاف الماركسيين في الفكر الاشتراكي. ومن المذهل أن كتابًا صدر حديثاً عن الماركسية لا يأتي حتى على ذكر سان سيمون ولا فورييه ولا غيرهما من المفكرين الاشتراكيين العديدين، بل ويكتفي بالقول إن ماركس هو وريث جان هس وطوماس مور[٤] وتوماس باين وجان جاك رورسو. ونحن لا شك في أنه كان وريث هؤلاء، ولكنه لا ريب في أنه كان أيضاً وريث أولئك الاشتراكيين الذين ملأوا صفحات الصحف بمقالاتهم ومخططاتهم وأجواء أوروبا بمناقشاتهم، وذلك حينما كان ماركس وأنجلز لا يزالان صبيين لم يبلغا سن الرشد بعد. لقد كان ماركس يتمتع بموهبة فلسفية ونظرية أشد من مواهبهم وأقوى. وقد وفَّق بين الكثير من مذاهبهم، فعقد قران شيوعية بابوف على مذهبية سان سيمون وعلى نظريات أوين، واحتفل بزواجهم في كنيسة هيغل. والحق أنه لم يبتدع إلا القليل القليل من النظريات المزعومة له، فكل ما فعله ماركس أنه نسَّق وربط بينها ووضعها في الإطار الماركسي المعروف. ونحن نشك في أنه قد ابتدع أية نظرية من النظريات التي يحسبها الناس له.

فماركس يدين بمعظم إبداعه إلى ذاك نصف المجنون سان سيمون وإلى غريب الأطوار فورييه، بالإضافة إلى جيل كامل (معظمه من الفرنسيين) من مُسحاء (جمع مسيح) «علم الاشتراكية». ونحن إذا أردنا أن نعدِّد أسماءهم فستطول بنا اللوائح، ولكننا نذكر على سبيل المثال فقط: جونز وهورني في بريطانيا، وورود برتوس وفايتلنج في ألمانيا (وهؤلاء جميعاً جاؤوا قبل ماركس)، بالإضافة إلى عدد لا يحصى من تلامذة سان سيمون وفورييه في فرنسا. ناهيك بفكتور كونسيدران الذي استمر في رفع لواء فورييه، وبالمجموعة السان سيمونية، التي شكَّلت مجمعاً اشتراكياً داخل باريس، وعاشت وفقاً للقاعدة القائلة «لكل حسب حاجته، ومن كل حسب طاقته»، ومن ثم انطلقوا ليبشِّروا برسالة سان سيمون أمم الأرض وشعوب العالم. فذك العصر شهد فيض فوضوي من النظريات الاشتراكية، الأمر الذي يجعلنا نقول إن الاشتراكية قبل ماركس كانت تماماً كالبروتستنتية قبل كالفن، إذ كانت مهدَّدة بالزوال بسبب غزارة تعدد نظرياتها وشعبيتها، ولم يكن أمامها من سبيل للخلاص إلا الانضباط والوحدة، الأمر الذي كان يستدعي وجود منطق ذي إرادة فولاذية ليفرض الوحدة والانضباط على ذاك العدد الهائل من النظريات الاشتراكية. وهكذا لم يكن أمام ماركس إلا اللجوء إلى الفلسفة الألمانية، ولا سيما إلى أعظم فلاسفة الألمان هيغل، حيث كانت فلسفته يومذاك في ربيع أزهارها.

هيغل

خلال المرحلة الواقعة بين عامي ١٨١٥ م و١٨٣٠ م، كانت المذاهب والنظريات الجديدة تصول وتجول في ميادين رئيسية ثلاثة، وهي الفكر السياسي والاجتماعي الفرنسي، والنظريات الاقتصادية البريطانية، والفلسفة الألمانية. وفي عام ١٨٣١ م توفي هيغل خليفة عميد الفلاسفة الألمان عمانوئيل كنت. لكن هيغل كان أطول باعاً من الفيلسوف النقدي، كواضع منهج ومؤسس مذهب.

لاقت فلسفة هيغل نجاحاً لا مثيل له فاكتسحت الدوائر الأكاديمية الأوروبية، وبلغ انتصارها في نهاية القرن التاسع عشر، مبلغاً حملها إلى بريطانيا وأميركا، حيث كانت تلقى مقاومة شديدة قبل نهاية القرن. فأصبح معظم كبار الفلاسفة من إنكليز وأميركيين أيضاً ينتمون إلى مدرسة هيغل الفلسفية. زد على ذلك أن ماركس وغيره من المفكرين الاشتراكيين قاموا بنشرها في المجتمعات غير الأكاديمية.

كان هيغل متاهة كبرى، وعلى الرغم من أن مذهبه يكاد يكون مستعصياً على

الفهم، غير أنه كان ذا نفوذ هائل وتأثير جبار في الفكر. ويجدر بنا أن نسأل عما تكون رسالة هيغل إلى الإنسان العادي الثقافة، وذلك حين تجريد فلسفته من جميع مصطلحاتها التقنية وضبابيتها في الأسلوب والعرض. ولنستمع هنا إلى ما قاله الاشتراكي الروسي بيلنسكي: «عندما قرأت هيغل جرفني انفعال شديد، واتخذ له العالم معنى جديد في نظري، ولا سيما حينما قرَّر هيغل: «أن كل ما هو واقع هو معقول، وكل ما هو معقول هو واقع». والحق أن قول هيغل هذا يعني أن التاريخ بأكمله لا يزيد عن كونه عملية تفتح الحقيقة بذاتها، أو بالأحرى عملية تجلي المطلق (Idea)، أي عملية ظهور عقل الكون للعيان، وأن كل ما حدث ويحدث وسيحدث في التاريخ هو ما كتبه الله ويكتبه وسيكتبه في كتاب التاريخ، لأن الله هو مؤلف هذا الكتاب.

وهكذا لم يعد التاريخ ولا شؤون البشر، في نظر المؤمنين بفلسفة هيغل، ذاك الاختلاط الفوضوي المعدوم من كل مفهوم أو معنى. فلكل حدث كبير مكانه السديد في حبكة الرواية المتفتحة على الدهور، حيث سيتضح بعد ختام الرواية، أنه ليست ثغرات، وأن لكل شيء حدث ويحدث وسيحدث، غايته أو غرضه. ولقد كتب بيلنسكي معلقاً على نظرية هيغل وقال: «بالنسبة إليَّ لم أعد أرى للاعتباط (التعسف) والصدفة أي مكان في سياق التاريخ».

لا شك أن مدخل هيغل إلى التاريخ البشري كان مدخلاً من إلهام أو بَوْح. ولكن هيغل لم يبتدع هذا المدخل. ونحن كي لا نعود إلى الوراء بعيداً، نقول إن هردر تلميذ كنت، كتب في عام ١٧٨٤ م مبحثاً بعنوان «فكرة في التاريخ العام من وجهة نظر كوسموبوتية». وقد سبق هيغل في عرض التاريخ بوصفه عملية معقولة. ومن ثم تبعه فيختيه وشللنغ وآخرون، حيث جعلوا من هذه النظرية موضوعاً رئيسياً للدوائر الفلسفية الألمانية. زد على ذلك أن أول من قال بالمعادلة المشهورة: الطريحة (الموضوع) والنقيضة (النقيض) والجمعية (المركب) (Thesis- Antithesis- Syntis)، كان فيختي وليس هيغل. كما وأن هيغل لم يعتبر هذه المعادلة هي النوع الوحيد من عملية (جدلية التاريخ). أضف إلى ذلك أن أول من حاول أن يجعل التاريخ علم التاريخ هو المؤرخ الإيطالي فيكو، حيث أصدر كتابه الشهير «العلم الجديد» في مطلع القرن الثامن عشر. وقد سبق لنا أن ذكرنا أن شهرة فيكو لم تتجاوز في عصره حدود مدينته نابولي.

كما أن فولتير كان أنموذجاً لنظرة عصر التنوير إلى التاريخ. فلم يكن فولتير يرى

أية استمرارية للماضي، ولا أي خط سير منتظم للتطور. وقد وصف فولتير التاريخ، بأنه في معظمه سجل الجرائم والحماقات والنكبات، ويشرق فيه عَرَضاً بعض حقبات عقلانية تستعصي على التفسير والفهم معاً، وأن معظمه ليس جديراً باهتمام العقل الفلسفي. وقد قال ذات مرة: «ما الفائدة المرجوَّة من دراسة تاريخ القرون الوسطى الخرافي والحروب الدينية الشنيعة؟» ومع ذلك، ففي نهاية القرن الثامن عشر شق الغرب إحدى أعظم الدروب للفكر الأوروبي، وقد تجلى ذلك في الاكتشاف الرائع القائل بأن التاريخ سيبقى تقدماً دنيوياً مستمراً. وقد رأى تلك الدرب وسلكها آخرون إلى جانب هيغل. أضف إلى ذلك أن سان سيمون، قبل هيغل وماركس، قد صاغ من أسس اشتراكيته، نظريته القائلة بأن للتاريخ إرادته الخاصة به. إذ قال: «إن القانون الأسمى للتقدم، قانون الروح الإنسانية، يحمل معه كل شيء ويسيطر على كل شيء، وإن البشر لا يزيدون عن كونهم أدوات هذا القانون». فسان سيمون عانى وكابد كي يصحح أخطاء فلاسفة القرن الثامن عشر الذين لم يروا سوى العتمة والظلام في القرون الوسطى التي لم تقم فقط بدورها خلال حقبتها، بل ومن رحمها أيضاً ولدت الحقبة التي تلتها. لقد كتب سان سيمون يقول: «لو قام المؤرخون بتحليل وبحث أعمق في القرون الوسطى، لعرفوا بالأعداد التدريجي لجميع الأحداث الكبرى التي وقعت فيما بعد، ولما عرضوا انفجارات القرن السادس عشر وما تلاه، كأحداث مفاجئة وغير منظورة».

ومن روسو جاءت ما سماها المفكر ف. ك. لي، بالأسطورة الرومانسية، أي التقدم من خلال المدينة، من الانسلاخ إلى الاتحاد من جديد، والسير نحو كمال أرقى نبلغه في ختام الأزمان التاريخية، حيث تتحقق الشخصية الإنسانية التحقق الكامل، وحيث يعيش الإنسان في المجتمع المثالي. مثل هذه العناصر من النظريات في التاريخ كانت موجودة في كل مكان واتجاه عندما قام هيغل بصهرها في بوتقة فلسفته، ليشكل منها تلك الجمعية (المركَّب) الفكرية العظمى التي نعرفها اليوم بجمعية هيغل.

كانت الفلسفة الألمانية تبحث عن الوحدة الكمونية المثالية، وحدة الأشياء. وجاء هيغل فقال بأن هذه الوحدة هي العملية التي تحقق ذاتها في التاريخ. فالفيلسوف المؤرخ يستطيع أن يميز وراء ما يبدو من أحداث مختلطة وتصادفية ظاهراً، عملية عظمى في حال من عمل دائم، وهذه العملية ليست من شيء غير الفكر، إنها المطلق (Idea) المحقق لذاته في الحقيقة الواقعية. فالتاريخ هو عملية منطقية معقولة. فلنبدأ بمذهب هيغل في التاريخ، ولنُعرِّف هنا علم التاريخ بأن التاريخ هو بمثابة عملية تجري

فوق وما وراء أفعال البشر الفردية، إنها الإرادة أو المصير المتجسد في التاريخ والذي يفرض نفسه على الأفراد.

ومما لا شك فيه أن بيلنسكي قد أصاب، حينما قال إن نظرية هيغل في التاريخ هي أشد نظرياته جاذبية وسحراً، فنظريته كانت مثيرة. فلنسأل عما كانته مضامينها، إذ إنها أنعشت اهتمام الناس بالتاريخ. لقد جاء بعض المؤرخين من ذوي الأفرجة الأكثر وضعية من هيغل، والذين خابت آمالهم بنظرية هيغل في التاريخ، لإسرافها في المعقولية، فاستخفُّوا بهيغل ولا سيما بفلسفته في التاريخ، ولكن جميع المؤرخين يدينون، كمؤرخين محترفين، بدين الحرفة المألوف لهيغل. زد على ذلك أن المنظِّرين السياسيين من المحافظين بدأوا أيضاً يشجعون على دراسة التاريخ. ولكن في ألمانيا بدأ احتراف التاريخ في القرن التاسع عشر. فلقد عاصر هيغل مؤرخين كبار كـ «ليوبولد فون رانكه» (Ranke) ونيبور (Niebuhr)، حيث قام هذان المؤرخان فطوَّرا المنهاج التاريخي العلمي المعتمد على المحفوظات وتحقيق الوثائق التاريخية. فالاهتمام الجدير بالتاريخ، لا تثيره رواية القصص وسرد الأحداث، مهما بلغت طرافتها. فلكي نرتفع بالتاريخ إلى تلك المكانة الرفيعة، حيث يصبح فيها حرفة دراسة رئيسية، يتوجَّب علينا الاعتقاد بأن التاريخ يكشف عن حقائق عميقة المغزى وتتعلق مباشرة بالإنسان والكون. لقد رأى بونالد ومستر التاريخ بمثابة مدرسة للتدريب على السياسة. ولكن هيغل رأى في التاريخ أشياء أعمق بكثير من تلك، لقد رأى إرادة الله المتأصلة في العالم، لقد رأى تكشُّف غاية عظمى.

وينبغي أن ندافع عن هيغل ضد أولئك النقاد لتاريخه الذين نصادفهم مراراً. فهيغل لم يقل أبداً إن جميع الحوادث منطقية، وإن مخطط التاريخ يمكن تقريره دون الاستناد إلى الحوادث. فأفعال التاريخ هي تعبير الأفكار الظاهري، وهذه الأفكار تشكل سلسلة منطقية ضرورية للتعقل. ولذلك ينبغي أن ندرس الأفعال، أي الأحداث التجريبية، ولكن يتوجب علينا ألا نتوقف عند دراستها، بل يجب أن نغوص فيها فكراً كي نكتشف منطقها الباطني. وهذا يبدو منهاجاً صحيحاً، مهما كانت أخطاء هيغل في إعادة بنائه التاريخي. فمن الواضح أنه من المتوجب على المؤرخ أن يوفر نوعاً من بناء للوقائع، حيث إن هذه الوقائع بذواتها وبدون بناء، تغدو عديمة المعنى. ولقد شعر هيغل بأن هناك مخططاً موضوعياً واحداً تجد جميع الأشياء أماكنها السديدة فيه، الأمر الذي يجده فقط القليل من المؤرخين صالحاً لعملهم اليوم.

ويرى هيغل أن للتاريخ ثلاثة أطوار رئيسية، فهناك أولاً الطور الآسيوي المتميز

بنظام ملكي استبدادي، ومن ثم الطور الكلاسيكي اليوناني الروماني، وهذا يتميز بالحرية الفردية، وأخيراً الطور الجرماني الأوروبي الذي، جمع بين الطورين السابقين في جمعية من الحرية داخل محيط الدولة القوية. وقام تلميذ هيغل ن. باور (Baur)، فطبَّق الجدلية على العهد الجديد من الكتاب المقدس، حيث وجد الطريحة في القومية اليهودية والنقيضة في عالمية بولس، والجمعية في الكنيسة الناضجة التي نشأت في القرن الثاني. وقد دفعت الحماسة ببور لجعل الحقائق تلائم هذا الإطار إلى اقتراف بعض الأخطاء الخطيرة، الأمر الذي يجعلنا ندرك مدى الإنعاش والخطورة اللذين قد تتسبَّب بهما معادلة هيغل الديالكتيكية. ولذلك فإن القلة فقط من المؤرخين خارج المعسكر الماركسي، يعتبرون هذه المعادلة مفيدة في بعض الأحيان، إذ أنه دائماً ثمة شيئاً ما بالنسبة للفكرة القائلة بأن ردة الفعل مراراً ما تحدث. فالمذهب الرومانسي مثلاً كان ردة فعل ضد عصر التنزير، بينما أن بعض من جاء بعد الرومانسيين حاول أن يجمع بين عصور التنوير والرومانسية في جمعية واحدة (مركب واحد). ولكن معادلة هيغل أصبحت الآن مستظهرة بدقة، الأمر الذي يستوجبنا استخدامها بعناية فائقة، وعلى كل حال فينبغي للمرء أن يرى ما إذا كانت الظاهرات تتلاءم مع هذه المعادلة، (وفي كثير من الأحيان لا تتلائم معها) بدلاً من التشديد على وجوب التلاؤم بينها وبين المعادلة المذكورة. ومن الطريف، لا بل إنه لأنموذجي بالنسبة لهيغل، حينما عرَّف حقباته التاريخية بمصطلحات سياسية، فـ «كومت» عرَّفها بأساليب الفكر، بينما عثر ماركس على تعاريفه في الميدان الاقتصادي والتكنولوجي. ولربما كان اهتمام هيغل بالسياسة يعكس القضية الملحاح التي كانت الشغل الشاغل لألمانيا في عصره. فألمانيا كانت يومذاك مفككة إلى العديد من الدول، وكانت الأمة الألمانية تسعى حثيثاً لتحقيق وحدة ألمانيا السياسية. ولقد اتهم البعض هيغل بالتطرف في قوميته، ولا سيما بالتعصب للقومية الألمانية. ولكن القومية في عصر هيغل، كانت في نظر الناس مذهباً ليبرالياً وتقدمياً. ولقد أحس هيغل بأن حجر الزاوية لكل مؤسسة في عصره إنما هو الدولة القومية. ولا شك أن لهيغل بعض المبررات لشعوره هذا. وخلَّف هيغل لمعظم المؤرخين الألمان، لا بل ولمعظم المؤرخين في القرن التاسع عشر، الاعتقاد بأن الموضوع الرئيسي للتاريخ يجب أن يكون السياسة. ولقد عرَّف أحدهم التاريخ بأنه السياسة في العصور الماضية. ومع أن البعض قد تمرَّد فيما بعد على هذا التعريف، واعتبره تعريفاً ضيقاً، لكن المرء قد يستطيع الدفاع عنه، من حيث إن النظام السياسي كان دائماً يطبع الحقبات التاريخية والأمم بطابع مميز، وذلك ابتداءً بالنظام الملكي

الاستبدادي الشرقي، ومروراً بدول المدينة اليونانية فالامبراطورية الرومانية فعصور الإقطاع وانتهاء بالدول الإقليمية. فإذا أطل المستقبل غداً بدولة عالمية، أو بأوروبا اتحادية، فإن الحقبة التاريخية ستحمل عندئذ اسم ذاك الحدث الكبير. ولذلك نقول إن إعطاء الأولوية للسياسة أمر يكون في معظم الأحيان سديداً.

إن التاريخ هو جزء واحد فقط من مذهب هيغل، علماً بأنه الجزء الأوسع شهرة. ولقد انطلق من نظرية تقول بوجود حقيقة روحية متعالية. وقد استهوت هذه النظرية الفلاسفة الرومانسيين بعد «كنت» استهواءً شديداً. أما هيغل، فلقد كان ذا مزاج بعيد كل البعد عن الرومانسية وكان يمازح صديقه شللنغ قائلاً إن مطلقك يا شللنغ هو نوع من لاشيئية غامضة، أو لربما أنه كل شيء». ولذلك رغب هيغل في إيضاح المطلق. ولقد كان هيغل يمتاز بعقل منطقي، ولذلك وجدته يتساءل عما إذا لم تكن تلك الحقيقة المثالية هي فقط المنطق، منطق الكون، أو بالأحرى العقل الجدلي بذاته. فالحقيقة هي في أعماقها الفكر في حال حركة. والحق أن ما يجمع هيغل مع جميع الفلاسفة الألمان المثاليين، هو اتفاقه معهم على ما يُسمَّى بالفكرة أو بالمطلق الذي يكمن وراء جميع الظاهرات الأخرى، من طبيعة وعقل، وهذا المطلق يوجد وجوداً موضوعياً. وينبغي عندما نتحدث عن هيغل أن نتذكر أن مثالية هيغل لم تكن بالمثالية الذاتية، بل إنها المثالية الموضوعية. فالمطلق قائم وموجود هناك خارجنا، ووجوده مستقل تماماً عن أذهاننا، وأنه هو «الله» إذا رغب أي منا في ذلك، وليس هو مخلوق عقلي أو عقلك. ولقد قال معظم الرومانسيين بوجود عالم من جواهر روحية غير منظورة، وأن هذا العالم المعروف لحواسنا ليس سوى مظهرها الخارجي. وقد عرَّف هيغل ذاك العالم بأنه هو المنطق. إنه عملية جدلية، إنه العقل في حال من حركة. وهو بذلك كالمحادثة، حيث تبدأ بقول فجواب عنه فقول جديد، وهكذا دواليك. فالتقدم يحدث، والأشياء تنطلق نحو حرية أكمل، وأخيراً تنتهي في تحقيق المطلق لذاته التحقيق الكامل، فالجدلية تعمل في جميع الأشياء. ولقد حاول هيغل محاولة كي يُظهر أن الجدلية موجودة في الطبيعة الفيزيائية وفي عالمي النبات والحيوان، وجودها في عالم البشر. فالطبيعة والتاريخ، كما يرى هيغل، هما الميدانان الفسيحان للأشياء القابلة للمعرفة، إنهما أسلوبا المطلق. لكن الميدان الأول ميدان سكوني (Static) تعوزه الحركة، بينما في الميدان الثاني تتابع العملية المبدعة عملها وتستمر فيه.

إن العملية والمتعضي (الكائن الحي) هما الفكرتان الرئيسيتان في مذهب هيغل

التاريخي، وذلك في تقابلهما مع التصييغ السكوني الذي قام به فكر عصر التنوير. فعند هيغل يكون كل شيء في حال من حركة، فلا نستطيع إدراك أي شيء إلا عندما نفهم نموه وتطوره. ولا أعتقد بأن ثمة نظرية تكشف عن نظرة القرن التاسع عشر في النشوء والتطور أوضح مما تكشفه نظرية هيغل. زد على ذلك أن لنظرية هيغل هذه، الفضل الكبير في ترسيخ تلك النظرة في أذهان الناس. إن هيغل، كان يؤمن ولو بصورة غامضة، بأن العالم هو نظام عضوي وليس بآلة. ولا شك أن اعتقاد هيغل هذا، كان أقرب إلى المفهومين الأقدم والأجد من المفهوم الميكانيكي الذي أخذ به القرن التاسع عشر. وكانت منهاجيته المنطقية تستند إلى مدخل عضوي. فليس ثمة شيء يمكن فهمه ما لم نردُّه إلى الكل الكامل، حيث إن هذا الشيء هو جزء مه. أما فيما يتعلق بمقولات كنت، فلقد قال هيغل: «إن هذه المعقولات مترابطة وتشكِّل وحدة من مقولات، إذ إن المقولة الواحدة ليست معزولة أو مفصولة عن الأخرى، بل هي وجوه لذاتية واحدة، أي العقل الذي هو بدوره جزء من كل باقي الحقيقة.» وهذا ما يفسر لماذا يكون الحقيقي معقولاً والمعقول حقيقياً، إذ أن عقلنا والكون هما جزءان من الكل الكامل، ولذلك يخضعان للقوانين ذاتها. وهكذا تجد هيغل يعود بنا إلى ما وراء ديكارت الذي طالب الناس بتشريح الأشياء وحلها إلى أصغر مكوِّناتها، بغية القيام بتحليلها. فهيغل كان فيلسوف العملية والمتعضي (الكائن الحي). قد يبدو ما جاء به هيغل عسيراً على الفهم، وقد اتهمه الكثيرون بأنه مستغلق بصورة ميؤوس منها، ولكن المرء عندما يمسك بروح فلسفته ويدركها فإنه يجدها روحاً متماسكة وتعبِّر عن رؤية خاصة، رؤية كانت شديدة الإثارة في عصرها.

لقد سبق لنا أن تساءلنا عما تكوِّنه المعاني الضمنية لفلسفة هيغل. ويبدو أن صديقنا الروسي بيلنسكي، قد استنتج من مذهب هيغل استنتاجات شديدة في محافظتها. فلقد قال بيلنسكي: «إن مذهب هيغل يعلمنا أن كل ما هو كائن هو حق وسديد». وشأنه في ذلك شأن جميع المذاهب القائلة بأن الكون معقول المعقولية التامة. وهكذا ترانا استناداً إلى التاريخ بخاصة، مطالبين بالاعتقاد بأن كل ما حدث إنما حدث بغية تحقيق الأفضل. ولذلك فإن هيغل لو كان مولوداً وراشداً خلال الجدل الذي دار حول زلزال لشبونة، لاتخذ حتماً جانب روسو ورجال الإكليروس، ولعارض بشدة اعتراض فولتير المتشائم. لقد اتهم البعض هيغل بأنه يؤمن بأن القوة تخلق الحق، وقد يكون في هذا شيء من حقيقة. وذلك لأنه يرى أن لكل أمة ساعتها التاريخية، وأن أية أمة من الأمم تتوفر لها أسباب القوة حينما تدق ساعتها في اللحظة التاريخية المناسبة

تكون إلى جانب الحق. وهناك بعض الأمم تناط بها أدوار «تاريخية عالمية» الأمر الذي يمكنها من الإسهام في مخطط التاريخ أكثر من غيرها. وإن كل حدث، بما في ذلك الحرب، هو جزء ضروري من هذا المخطط. فعندما كان نابليون وهتلر يسيران من نصر إلى نصر كانا افتراضاً على حق، وعندما نزلت بهما الهزائم كانا افتراضاً على باطل. وهكذا نرى أن مذهب هيغل، كجميع المذاهب الجبرية، لا يطلعنا على الكثير، فنحن لا نعرف ما يكونه المخطط إلا بعد حدوثه. وعلى كل حال فإن هيغل كان يعتقد بأن الأفراد هم الأدوات اللاواعية بيد قوة العالم، وليس لهم إرادات خاصة بهم.

ومع ذلك فإن نظرية هيغل هذه في التاريخ قد دفعت بالبحث التاريخي أماماً، وجعلت المؤرخين ينظرون باحترام إلى كل حقبة تاريخية من حقب الماضي، ولا سيما تلك التي أسهمت الإسهام الفريد من نوعه في صنع التاريخ، الأمر الذي يجعلها بحد ذاتها ومن أجل ذاتها جديرة بالدراسة والبحث. ولكن يتوجب على المؤرخ ألا يُخضع أية حقبة تاريخية يدرسها لأهواء عصره، كيلا تصبح نظرته رهينة حاضرة، وكيلا يشوِّه صورة الماضي بإدخالها قوة وإرغاماً في قلب الحاضر. فعلى المرء، كما أن يدرس كل حقبة تاريخية كما لو أنها كانت متساوية البعد من الأبدية، أو على حد قول هيغل بوصفها جزءاً من مخطط الله. ولم يكن المؤرخون الألمان الكبار، كـ «رانكه» مثلاً، والذين قادوا ببراعة نهضة الدراسات التاريخية خلال القرن التاسع عشر، يؤمنون بالنظرة الهغيلية الميتافيزيقية، لكنهم كانوا يشاركونه إلى حد كبير في نظرته هذه، التي كانت ترى أن لأحداث التاريخ نظاماً وغاية، وكانوا يأملون بكشف المخطط الجبار بأكمله من خلال دراساتهم وأبحاثهم المضنية.

ومن الناحية السياسية، فإن أفضل ما نصف به هيغل بأنه محافظ ليبرالي. فهيغل في عصره، كان متحمساً للبونابرتية. ولذلك فإن مؤلفه السياسي الرئيسي «فلسفة الحق والقانون» الصادر عام ١٨٢١ م جاء، كردة فعل لهزيمة نابليون. وكان هيغل يؤمن بالحكومة الدستورية، لكنه كان يفضِّل النظام الملكي على الديمقراطية، ويناهض الفردية. فلقد كان يشارك الطبقة البرجوازية العليا شكوكها في الغوغاء، علماً بأن هذه البرجوازية، كانت تقف من بعض القضايا موقفاً ليبرالياً. ومن البديهي القول إن هيغل اعتقد بالتقدم من خلال الحكومة المنتظمة، التقدم نحو الحرية، ولكن حريته هي ما سميت بالحرية الإيجابية. فالحرية في نظره ليست الممارسة السلبية، أي ندع المرء وشأنه. فالحرية كما يعتقد هيغل هي تحقيق طاقات المرء الكامنة. وأحسن مثل على ذلك هو إرغامنا الطفل على الذهاب إلى المدرسة، إذ إننا لو تركناه وشأنه لفضَّل حتماً

حرية اللعب، فنحن نعدُّه ليكون حراً من خلال توسيع مجالات إمكانات نموه. ويرى هيغل أن الجهل والعبودية سواء بسواء. فالمرء المتوحش الذي يعيش «حراً» هو في واقع الحال أقل بكثير حرية من الإنسان الحديث الذي يعيش مقيداً بقوانين الدولة. وليس هناك من كائن حر الحرية المطلقة، بل يكون حراً كي يحقق إمكاناته الطبيعية. فالطائر حر في أن يطير، وليس حراً في أن يسبح. زد على ذلك أن الإنسان كمخلوق للعقل، يحقق حريته من خلال تطوير كمونياته المعقولة، ولكي يتمكن من تطويرها، يتوجب عليه أن يضحي بالكثير من حرية فعله. فعليه أن يعيش في دولة منظمة وأن يطيع قوانينها، وأن يخدم مصالح الجماعة. وقد أسفر تشديد هيغل على كون الدولة أرقى وحدة، عن معارضة شديدة للمذهب الفردي.

وعلينا أن نلاحظ أن هيغل حينما يمجد الدولة، فإنه يستخدم هذا المصطلح (الدولة) بمعنى خاص. فالدولة في مذهبه هي الجمعية (المركَّب) الجدلية المكونة من العائلة والمجتمع المدني. أو فلنستعمل «رطانقه» ونقل إنها اتحاد الكوني والخاص في «الكوني المحسوس». أو فلنستعمل اللغة العادية، ولنقل إن الدولة هي أرقى تطور تبلغه الجماعة، حيث يجد المجتمع الكامل مكانه فيها للتعبير عن نفسه بأوضح صورة. فهيغل لا يفهم الدولة بوصفها تلك السلطة المستبدة المنتصبة ضد رعاياها والمصدرة الأوامر إليهم، والمشيعة الرعب في صدورهم، بل إنها مشابهة نظرية روسو في الإرادة العامة. إنها الروح العقلانية العامة للجماعة والمتجلية في الدولة. وقد استهوت نظرية هيغل هذه المعتدلين الليبراليين، إذ وجدوا أنها لا تضحِّي بالفرد كلياً على مذبح الدولة، كما وأنها لم تكن بالنظرة بالاشتراكية أيضاً. ويعتقد هيغل بأن الفرد يصبح حراً ومتمتعاً بحقوقه، فقط عندما يصبح مواطناً في الدولة. والحق أن شعور هيغل هذا بالترابط ضد الفردية، مع كونه محافظ الشكل والموضوع، جعل من هيغل المؤسس للمزيد من حركات الإصلاح الاجتماعي المعتدلة. أما إذا كان هيغل محافظاً، فهذا أمر لم يكشفه تلامذته، فقد ذهب بعضهم إلى اليمين، والبعض الآخر إلى الوسط المعتدل، واتخذ الشباب بمن فيهم ماركس وفيورباخ اليسار مذهباً، ودانوا المادية وجاهروا بالإلحاد، أما صديقنا الروسي بيلنسكي فأصبح اشتراكياً أو فوضوياً.

يبدو لنا أن هيغل كان يدين بالمسيحية. ولكن القس الدانمركي والمؤسس الرئيسي للوجودية المسيحية كيركيفارد، اتهم هيغل بأنه أفرغ المسيحية من حيويتها من حيث إنه جعلها مسيحية معقولة، وبذلك أصبحت تجريدية، ومما لا شك فيه، أن هناك بعضاً من حقيقة فيما قاله كيركيفارد. فهيغل جعل العقل والدين متطابقين، ولكنه

اعتبر الفلسفة أعلى جمعية (مركَّب) بينهما. فهو يرى أن المسيحية رمزية، أو أنها الأسلوب الأسطوري الصالح لمخاطبة العقول العاجزة عن التفلسف أو الفلسفة. وهكذا أضفى هيغل على المسيحية شرفاً، حيث إنه جعل تصوراتها تتفق مع فلسفته بأسلوب دون فلسفته قليلاً. أما إذا كان الكثيرون من المسيحيين قد وجدوا في الفلسفة المتقدمة ما يثبت إيمانهم بدينهم، فإن كيركيفارد قد غضب من إنزال مرتبة المسيحية إلى مرتبة الفلسفة. أما بالنسبة إلى كارل ماركس وفيورباخ، فإن المرء يستطيع أن ينسى تماماً الدين مذهباً وطقوساً، ويركز عندهما على الفلسفة وحدها. ولكن سرعان ما نكتشف أن فلسفتهما قد تحولت إلى مادية جبربة. والحق أن هيغل كان أقرب إلى إلحاد ماركس مما خيِّل إليه. ففي إيطاليا مثلاً نجد أن الحركة المعادية للإكليروس والقائلة بالعلمانية، كانت هيغيلية المذهب. فلقد قال أعضاء هذه الحركة: «إن الدولة تمثل المثل الأعلى الأخلاقي، وإنها لذلك فوق الكنيسة». وعندما أعدَّت الكنيسة الرومانية الكاثوليكية في عام ١٨٦٤ م قائمة تتضمن الهرطقات الحديثة، أدرجت الهيغلية، بوصفها مذهباً مناهضاً للمذهب الليبرالي الإكليريكي. ولقد نفى هيغل الدين من ميدان التاريخ، واعتبر التقدم أمراً اجتماعياً وسياسياً وليس دينياً. وهو بفصله الحاد بين الدين الخاص وبين الشؤون السياسية العامة، إنما كان في ذلك متفقاً مع المخطط اللوثري التقليدي.

ويعود السبب في نفوذ فلسفة هيغل وأثرها الشديدين كل الشدة، إلى كونها مذهباً كاملاً وكلاً متعضياً وفلسفة «شاملة» وموحَّدة توحيداً استثنائياً. فلقد كانت أول فلسفة في القرن التاسع عشر تتصف بالصفات الآنفة الذكر. ثم جاءت فلسفات كومت وماركس وسبنسر، فكانت متماثلة وإياها في تلك الصفات. ومن بين هؤلاء الفلاسفة يدين ماركس لهيغل بالملامح الأساسية لفلسفته.

تمثل فلسفة هيغل مذهباً تطورياً، وبذلك تندمج فيها أهم وجهة نظر مميزة لقرن التاسع عشر. ونحن عندما نقارن بين هيغل وكنت، نجد أنه لا مكان في فلسفة كنت للعناصر التطور أو بالأحرى للعناصر التاريخية. وقد قال هيغل: «إن كنت لم يك أن العقل ليس سكونياً، وأن ما يكون اليوم صحيحاً لم يكن كذلك بالأمس». ولقد اعتقد هيغل بأنه عثر على الجواب عن برهان «كنت» المزعوم. والقائل بالتناقض المنطقي القائم في أية ميتافيزيقا تأملية تذهب إلى ما وراء الخبرة، كطبيعة الله مثلاً أو أصل الكينونة. ومن الصعب على المرء أن يتغاضى عن مذهب هيغل في الميتافيزيقا العقلية المرتكزة على مذهبه في التاريخ والتطور الديالكتيكي. ولا خلاف أن البعض لم يوافقوا

على مذهبه ذاك، واعتبروه عار عصره لا مجده، ولكن مذهب هيغل الميتافيزيقي هذا هو كالماركسية وليدة الهيغيلية، وكان يفرض الاهتمام به والولاء له، بسبب شجاعة موقفه العقلي، وبوصفه إعادة لتركيب المعرفة البشرية. وشهدت الأحدية الصارمة في مذهب هيغل في نهاية القرن، ردة فعل عنيفة ضدها. وقد رأى وليم جيمس في مذهب هيغل، أنه أشبه ما يكون ببيت متجهم فاسد الهواء. زد على ذلك أن عصرنا الحاضر قد هاجم تاريخية هيغل، من حيث كونها تعني مذهباً مغلقاً وجبرياً، وقد دحضها الدحض المقنع. ومن الطريف أن نفوذ هيغل الجبار، يتجلّى في مناهضيه تجلّيه في تلامذته. وقد تصدّى لهيغل في عصره عملاقان من عمالقة الفكر، وهما شوبنهاور وكيركيفارد، وهاجما مذهبه العقلاني الكوني وتفاؤله، وخرجا بنظريات في الحرية اللامعقولة وغير المعرَّفة تماماً. حيث وصف شوبنهاور الإرادة بأنها قوة كونية مجاهدة عمياء. ونشهد اليوم أن دين كيركيفارد «الوجودي» أعرض شعبية من دين هيغل المُعَقْلَن. ولكن رؤية هيغل للكون بوصفه كونا متعضياً لا ميكانيكياً، كانت بلا شك نبوية، كما أن تأكيده على عملية النشوء والتطور أصبح بمثابة قاعدة أساسية للعقل الحديث. ونحن مهما تحدثنا عن نفوذ هيغل، فإننا لن نغالي في تقديره. زد على ذلك أننا نشاهد اليوم انبعاثاً جديداً للاهتمام بهيغل، وهذا أمر له دلالته ومغزاه.

هناك نظرية ضمنية لدى هيغل، وهي جديرة بالذكر. فالله هو قريب جداً من حيث كونه إنساناً في فلسفة هيغل. وهو لا يعني بذلك الإنسان الفرد، بل الإنسانية جمعاء في تطورها التاريخي. ويرى هيغل أن العملية البطولية تتمثل في مسيرة الله من خلال العالم، وإن روح العالم تتطور وتنمو من خلال التاريخ. ومما ورد أعلاه من أقوال هيغل قد يستطيع المرء أن يستخلص تفسيراً جديد لأحجية الوضع البشري بطموحاته الشامخة وخيبات آماله وحبوطه. ففي كل إنسان منا شيء ما من الإنسان الكوني، وطبيعة هذا لا تقل أبداً عن الكمال بالقوة (Potential) أي تحقيق العالم لذاته. ولكن كل إنسان منا هو شخص معيَّن ومربوط بزمان ومكان معينين، ومقدَّر له أن يُسهم فقط بأقل إسهام في بناء هيكل العقل الرائع، الذي سينتهي بناؤه في يوم من الأيام. ومن هنا تنشأ طموحاتنا المتشامخة وإنجازاتنا المحدودة. ومع ذلك فباستطاعتنا أن نعمل ما تستطيعه مواهبنا، ونحن واثقون من أن عملنا سيجد مكانه السديد في مكان ما من المخطط العظيم. وهكذا وجد المتفائلون من أبناء القرن التاسع عشر فلسفة هيغل تتفق مع مخططاتهم.

ألهم هيغل أو شجع الروح القومية في القرن التاسع عشر، وشحنها بحماسة

رسولية. ومع أن عمل هيغل هذا لم يرق للبعض، إذ اتهمه أحدهم بأنه يحرّض على الحرب، غير أن تشديده على القومية، جاء في بعض أجزاء أوروبا بمثابة أيديولوجية ليبرالية أو ثورية. فالكونت أوغست سيزكوفسكي (١٨١٤ م - ١٨٩٤ م) البطل القومي البولندي گالشهير وتلميذ هيغل، استلهم الألمان (ولا سيما هردر، وطبعاً هيغل) في دعم دعوته إلى إنشاء دولة سلافية عظمى. والحق أن فلسفة هيغل كانت ذات أثر فعَّال كل الفعالية، وطوال عدة أجيال في أوروبا الشرقية. وقد أسهمت إسهاماً ليس بالقليل في ترويج الدعوة إلى الوحدة السلافية. فمذهب هيغل في التاريخ والرسولي الحميا، يستثير ببساطته الهمم القومية، من حيث قوله إن للتاريخ هدفاً تتجه نحوه كل الأشياء. فهيغل الفيلسوف قد شاهد «الأمم التاريخية» وشاهد دولها بوصفها أوعية المصير التاريخي. ونحن نلمس أن لمذهب هيغل في التاريخ أثره الواضح في الأذهان الشعبية الحديثة. ففي الولايات المتحدة الأميركية، كثيراً ما يتردد على ألسنة ساستها اليوم قولهم بأن ساعة أميركا قد أزفت، وأن جميع الأحداث الماضية جاءت بمثابة إعداد للأمة الأميركية لهذه الساعة. وإن الله أخرج الولايات المتحدة في الوقت المناسب، لتنفذ أمره في الدراما الكونية، دراما الإنسان التاريخي. ونحن نقول هنا إن كل أمة قد تجد إله التاريخ واقفاً إلى جانبها.

كان جيل هيغل غزيراً بنظرياته وفلسفاته ومذاهبه، ويكابد تبدلاً سياسياً واجتماعياً صارماً، وكان معاصروه ضحايا لفوضى من عقائد ومذاهب غير منتظمة، فجاء هيغل يقدم لهم وحدةً لمذهب يتسع لكل شيء، ويظهر الشرح للنظام الكامن وراء واجهة الأحداث المربكة. فمذهب هيغل إذا جوبه بالسؤال عمن يقف إلى جانب الحق، أهم الليبراليون أم المحافظون أو الاشتراكيون، فإنه يجيب أنهم جميعاً محقون. فلكلٍّ مكانه وزمانه، وكل واحد منهم هو جزء من الجمعية (المركَّب) النهائية. وإذا ما سئل عن الثورات وعن الثورات المضادة وعن الحروب والاضطرابات، فإنه سيقول إن جميع هذه الأحداث هي جزء من مخطط ضروري. ووجد هيغل في مخططه أيضاً مكاناً للعقل وللدين المسيحي، بعد أن كان الكثيرون يعتقدون بأن الصراع بينهما صراع لا ينتهي إلا بهزيمة أحدهما. وجاءت نظريات هيغل في التوفيق بينهما لا تقل أبداً في تأثيرها عن النظريات التي عرضها توما الأكويني في القرن الثالث عشر حينما بلغت مدنية القرون الوسطى أوجها. لكنها برهنت على أنها هشة أيضاً، كميتافيزيقاه العقلانية. إذ وجدها البعض قابضة للصدر في تجريديتها، ولا تزيد عن كونها بيتاً مبنياً من كلمات بحتة. وقام آخرون فحوَّلوها إلى مادية وإلحاد، إذ قالوا ليست ثمة حاجة

تدعونا إلى وضع «روح هيغل» أساساً يقوم عليه العالم الطبيعي. وهناك آخرون استخدموا نظرية هيغل في المصير التاريخي ليبرِّروا جميع أنواع القضايا الثورية والقومية. ونحن مع قولنا أن نفوذ هيغل في الفكر الحديث هو فوق كل تساؤل وارتياب، غير أن إشعاعه في كل اتجاه قد أفقده وحدته.

تلامذة هيغل

لا خلاف أن تأثير هيغل السياسي واضح وشديد في جميع مدارس الفكر الألماني، وكذلك في الفلاسفة المثاليين البريطانيين الذين برزوا في أواخر القرن التاسع عشر كـ «برادلي» (Bradley) وبرنارد بوسانكوي (Bosanquet)، اللذين سيطرا فكرياً على الجامعات البريطانية لمدة من الزمن، وأثَّر أيضاً في الفيلسوفية الإيطاليين بنيدتو كروتشي (Croce) وجيوفاني جنتيلي (Gentile) وفي كثيرين آخرين. فالاشتراكيون وجدوا في هيغل منبعاً وفي المؤرخين سنداً، واستخرج المتدنيون واللادينيون من فلسفته النظريات والآراء التي تتفق مع أغراضهم. وكان المحافظون والراديكاليون والمصلحون وأعداء الإصلاح يجدون دائماً عند هيغل ما يحتاجون إليه من استشهادات أو آراء أو نظريات. والحق أن قدرة هيغل على أن يكون كل شيء لكل الناس، لربما هي بمثابة إدانة له وكذلك بمثابة تقدير وإجلال لفلسفته.

ونحن هنا لسنا بحاجة إلا إلى الإشارة إلى بعض تلامذته المشهورين. فكارل ماركس أشهر هؤلاء التلامذة وأوسعهم نفوذاً وسنخصُّه فيما بعد، بشيءٍ من دراسة وافية. لقد كان ماركس في شبابه ينتمي إلى مجموعة أطلقت على نفسها اسم «الشبيبة الهيغيلية». وكان من أعضاء هذه المجموعة برونو باور (Bauer) وديفيد شتراوس (Strauss)، اللذان أبديا الاهتمام الشديد في الدراسات الدينية ولا سيما في دراسة الكتاب المقدس. والحق أن السيرة النقدية التي كتبها شتراوس لحياة المسيح، لهي من أشد الكتب إثارة، أما لودفيغ فيورباخ[١٨] فعالج المواضيع الدينية بصورة عامة. ولقد اعتقد جميع الشباب الهيغيليين بأن فلسفة هيغل هي أكثر إبداعات الفكر الإنساني تقدماً حتى الآن. ولكنهم اعتقدوا أيضاً بأن فلسفته بحاجة إلى تنقيح شديد، الأمر الذي كان يعني بالفعل التخلي عن الهيغيلية فلسفة ومذهباً. فلقد كان هؤلاء يعتقدون بأن هيغل قد أخطأ في مذهبه المثالي. وإن مذهبه يجب أن «يُوقف على قدميه بدلاً من توقيفه على رأسه كما فعل هيغل». فالحقيقة هي بالفعل مادية. فالتصورات أو الفكر لا تزيد عن كونها إيعازاً من الكائن أو الكينونة الفيزيائية. وإن البشر قد اخترعوا تصوراً لله بوصفه رمزاً لجميع مثلهم العليا وأهدافهم. وهو كرمز إلى الله كان نافعاً،

ولكنه الآن وبعد تقدم العقل البشري، وبلوغ الوعي الإنساني درجة أرقى، ينبغي التخلي عن هذا التصور إلٰهاً وديناً. وهكذا أصبح اللاهوت بكلمات فيورباخ أنتربولوجيا. «ونحن ندرك أن الإنسان وحده الموجود وينبغي للسياسة أن تصبح ديننا»، هذا ما قاله فيورباخ وبشَّر به.

والحق أن فيورباخ ليس أبداً بالفيلسوف الكبير. ولكن ماديته السوقية وإلحاده وإنسانيته (وفقاً للمفهوم الحديث تخصيصاً) لاقت استهواءً شديداً. إذ تقبَّلها الكثيرون «كفلسفة» لهم. زد على ذلك أن أوغست كومت[١٤] كان يومذاك يعلن أن القرن التاسع عشر قد شهد ولادة العصر الوضعي الذي أخذ يحل محل عصور اللاهوت والميتافيزيقا. وهكذا أصبح العلم المادي هو الإله الجديد، وأصبحت الأهداف العملية فقط هي الأهداف الدنيوية. ولذلك ينبغي إبعاد المطلق وكذلك الله إلى مملكة الأساطير والخرافات. وأنه لمن المدهش أن يكون هيغل هو الذي وجَّه أولئك المفكرين الواردة أفكارهم أعلاه نحو هذا الاتجاه. ولكن كل شيء ممكن عند هيغل، كما سبق لنا القول. فهؤلاء المفكرون الماديون تمكنوا كما قالوا من إعادة إيقاف هيغل على قدميه، ولقد سبق لهيغل أن قال إن العلم يبعد الفن والدين أيضاً، ويضعهما على هامش العصر الحديث. لقد كان ماركس أشهر من عمل بما قاله هيغل آنفاً بعد فيورباخ.

كان ماركس في شبابه منهمكاً في المناقشات التي كانت تدور في دوائر «الشبيبة الهيغيلية». وقد سعى إلى تحديد موقف يتميز به بالنسبة إلى أولئك الشباب فعمد إلى نقدهم، فوضع مثلاً في عام ١٨٤٤ م كتابه «العائلة المقدسة» رداً على باور، ومن ثم أصدر في عام ١٨٤٥ م كتابه عن فيورباخ. كما اكتُشفت مؤخراً مخطوطة لكتاب وضعه ماركس في شبابه ينتقد فيه هيغل بصورة غامضة، ولا سيما الفينوفيولوجيا (علم الظاهرات) الهيغيلية. ولكن ماركس بقي متأثراً بهيغل، حتى حينما كان يناضل لتجاوز أستاذه. ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أن هيغل بالذات هو الذي أثار في نفوس أتباعه وتلامذته الرغبة في أن يتجاوزوه. أفلم يقل هيغل إن العملية الجدلية عملية مستمرة، وإن لكل جيل فكره وفلسفته؟ فهذا القول واضح في مطالبته الأجيال بتجاوزه. ولذلك وجدتَ أتباعه بعد وفاته في عام ١٨٣١ م، يقولون بأن هيغل سار بالفلسفة المجردة فقط إلى حيث مكنته طاقاته. إذن فما هو المطلوب؟ وقد أجابوا عن هذا السؤال أن عليهم أن يترجموا فلسفته إلى فعل، إذ يتوجَّب عليهم أن يبدِّلوا العالم وأن لا يكتفوا بفهمه. فعصر الميتافيزيقا قد انتهى بهيغل، وعصر الإنسانية قد بدأ. واتضح آنذاك

لأتباعه عنصر الأيديولوجية السياسية في مذهبه الميتافيزيقي ظاهراً. وأصبح التاريخ هدف المعرفة الكبير، ولا سيما التاريخ السياسي. وغدا الناس في نهاية المطاف يتفقون مع فيورباخ على قوله بأنه «ينبغي للسياسة أن تصبح ديناً». فالهدف الأساسي للإنسان هو أن يكتشف ويخلق المجتمع الصالح على هذه الأرض، مستعيناً في ذلك بعقله العلمي.

الفصل التاسع

الرومانسية الإشتراكية وثورة عام ١٨٤٨ م

□ مدخل □ مفكرون فكتوريون بارزون □ كومت والمذهب الوضعي □ المذهب الواقعي في الأدب □ الثورة الداروينية □ الردة على داروين □ أعقاب داروين □ الداروينية الاجتماعية □ نظرية التقدم

مدخل

أصبحت لنظريات فوربيه وسان سيمون وأوين، التي تمّت صياغتها في العشرينات من القرن التاسع عشر، شعبية واسعة من الثلاثينات والأربعينات من ذاك القرن. وقد دبَّ شيء من الانقسام في صفوف تلامذة سان سيمون وأتباعه، ولكن الحركة السان السيمونية تابعت السير في طريقها. وقد أعلن البيان الذي أصدرته هذه الحركة في عام ١٨٣٠ م أنها ترفض التوزيع المتساوي للملكية الخاصة وتسلِّم «باللامساواة الطبيعية» بين البشر، وبهذا تكون الحركة قد أعلنت موافقتها على قيام مجتمع هرمي. واستطرد بيانها يقول: «إن تحديد مكانة الإنسان في المجتمع ينبغي أن يكون وفقاً لقدراته، وينبغي أن يُثاب وفقاً لعمله، وإن الملكية تكون للدولة من خلال التخطيط والتنسيق».

ولعل أشهر المباحث شعبية والتي صدرت في الثلاثينات من القرن التاسع عشر، هو المبحث الذي وضعه لامانس[٥] (Lemennas) بعنون «كلمات مؤمن» (Paroles D'un Croyant). ونحن قد نتذكر أن لامانس هذا كان تلميذاً شديد الحماسة «للرجعية»، وذلكِ فقط قبل عشر سنوات من صدور مبحثه الآنف الذكر. ولكنه أصبح اليوم ديمقراطياً اشتراكياً وبالحماسة ذاتها أيضاً. وهذا التبدُّل ليس بالكبير، لأن معظم الاشتراكيين الفرنسيين كانوا يعترفون ببعض دَيْن لـ «مستر وبونالد». وقد صدر كتاب لامانس «كلمات مؤمن» عن قلم مفكر كان ذات يوم كاهناً كاثوليكياً، ولكنه لم يبق طويلاً في سلك الكهنوت، لأن الكنيسة ضاقت بنظرياته اليسارية. وقد جعلته بلاغته الرومانسية رجل الساعة، وأعلن أنصاره أن لامانس هو المسيح الجديد، بينما أن ميترنيخ الذي أخذ على عاتقه كبح كل تذمر ثوري، أبدى سخطه الشديد على «هذا الفوضوي الأحمق والمخلوق الحقير...» على حد قوله. فأثر كتاب لامانس كان شديداً غاية الشدة في التحريض والإعداد لثورة عام ١٨٤٨ م، حيث عبَّر هذا الكاهن وبأسلوب غنائي عن إدراكه «للثورة التي تختمر في فؤاد المجتمع البشري»، تلك الثورة التي تمثل زحف «الأمم» والتي ستنشىء عالماً جديداً». وهاجم لامانس ما أسماه «بعبودية الأجور»، وكذلك انتقد بشدة قوانين المجتمع وقواعده لإهمالها لمسؤولياتها تجاه المجتمع. وهدد قائلاً: «إنكم إذا رفضتم الإصلاح السلمي، فعندئذٍ ستداهمون

بالإصلاح العنيف». ويمثل كارليل النسخة طبق الأصل البريطانية عن لامانس. حيث أن كارليل قد أشار ببلاغته الصاعقة إلى المشكلة الاجتماعية، وذلك في كتابه الخالد «الماضي والحاضر» والصادر عام ١٨٤٣ م. ويمثل لامانس وكارليل مزيجاً من الرومانسية والإصلاح الاجتماعي، وقد عُرف هذا المزيج باسم «الرومانسية الاشتراكية»، أو «الرسولية السياسية». وقد جرف هذا المزيج فيما بعد، الرومانسيين فكتور هوغو ولامارتين وجورج ساند. وقد لاحظ ديفيد إيفانز في كتابه المعروف بعنوان «الرومانسية الاشتراكية» في فرنسا بين عامي ١٨٣٠ م و١٨٤٨ م «أن رواية البؤساء لفكتور هوغو، كانت ذروة سيل عرم من الروايات والمسرحيات الاشتراكية التي صدرت بين عامي ١٨٣٠ م و١٨٤٨ م، بما في ذلك روايات بلزاك وجورج ساند، حيث قال فريدريك إنجلر بأنه تعلّم من بلزاك أكثر بكثير مما تعلّمه من جميع المباحث التاريخية والاقتصدية معاً».

وهكذا نرى أن الطريق كان ممهدا أمام ثورة عام ١٨٤٨ م، هذه الثورة التي كان من قادتها الشاعر لامارتين والمنظِّر الاشتراكي بلانك[١٧] (Blanc). ولذلك فنحن لا نستطيع أن نترقب من ثورة يقودها شعراء وروائيون رومانسيون، إلا أن تكون ثورة عاطفية لا منطقية. فمزاج الثورة كان رسولياً أو رؤيوياً، والشعب كما كانوا يقولون: «يزحف والطغاة يرتعدون على عروشهم أو في قصورهم الباذخة، وأن عالماً جديداً سيطل بفجره على البشر بعد قيام الشعب البطل بإسقاط هؤلاء الطغاة». وقد تذكر الناس أمجاد الثورة الفرنسية، فأعادوا إليها اعتبارها، إذ قام المؤرخان ميشليه (Michelet) وكونيت (Quinet) بكتابة تاريخها، ناهيك بلوس بلانك وتاريخه لها. فلم تعد الثورة الفرنسية المنفرة شعبياً، فلقد اشتملت على أشياء رائعة، ولا سيما روعة جيشَان الشعب وتوهُّج حمياه. فالشعب قد أعلن بثورته المدوية عن قدومه، ورفع علم الثورة العظمى في الأزمان الحديثة، ألا وهي الثورة الديمقراطية.

لم يكن لامارتين وهوغو يدينان بالاشتراكية الأمر الذي أوضحته ثورة عام ١٨٤٨ م. وقد وقع تحت تأثير ضغط الأحداث انقسام بين الجمهوريين أو الديموقراطيين والعمال الاشتراكيين، وأسفر هذا الانقسام عن حبوط الثورة وفشلها. وقد كان هذان التياران من ديمقراطي واشتراكي، قد اندمجا في جوقة واحدة تُردِّد شعارات العدالة الاجتماعية والحقوق الشعبية وزحف الجماهير.

وقد حدث في إنكلترا أيضاً ما يشابه ذلك من إعداد وتحريض، ولكنه جاء مكبوحاً، الأمر الذي يتفق مع المزاج الإنكليزي. ولكن كارليل كان مستعصياً على القيود والأغلال، وكذلك فيرجاس أو كونر (O'connoc) الناطق بلسان الطبقة العاملة.

كما أن روايات ديكنز والسيدة جاسكل (Gaskell) قد أسهمت أيضاً في التحريض الاشتراكي. زد على ذلك أن الحركة الوثيقية (Chartist) كانت كمنظمة عمالية أشد تنظيماً من أية منظمة عمالية فرنسية في ذاك العصر. لكن بريطانيا يومذاك كانت قد حققت إصلاحاتها الليبرالية، وكان لها برلمانها الذي يضرب جذوره عميقاً في التقاليد الإنكليزية. وقد تحوَّلت المناقشات الحامية التي دارت في بريطانيا في الأربعينات من ذاك القرن إلى التركيز على موضوع واحد، ألا وهو حرية التجارة والحماية الجمركية. وخلال المناقشات حول إلغاء التغرفة الجمركية على الحبوب، أنشأ ريتشارد كوبرن وجون برايت جمعية عرفت باسم «جمعية مناهضة قانون الحبوب»، حيث تناولا بمناقشاتهم السياسية كل قضية اجتماعية ومشكلة اقتصادية. وأخيراً استطاعت بريطانيا تجنب ثورة عام ١٨٤٨ م، وتابعت سيرها بخطى معتدلة نحو الديمقراطية الاشتراكية.

أما في الولايات المتحدة الأميركية، فلقد كانت الديمقراطية تشير بنجاح نسبياً. ففي منتصف الثلاثينات من القرن التاسع عشر زار ألكسيس دي توركفيل[٤] الولايات المتحدة الأميركية، وبعد عودته منها وضع كتاباً بعنوان «الديمقراطية في أميركا». ويُعتبر هذا الكتاب من أعظم المراجع السياسية في ذاك العصر. ولقد سبق لعدد كبير من الذين زاروا أميركا أن كتبوا عنها، لكن كتاب توركفيل هذا يمتاز عنها جميعاً، لأن مؤلفه كان ذا عقل فلسفي فريد من نوعه. فلقد استند توركفيل في أبحاثه، إلى المناقشات السياسية والأيديولوجية التي كانت تدور يومذاك حول الديمقراطية في فرنسا. وقد ورد في كتابه العديد من النظريات الجديدة وفقاً لمنهاجية اجتماعية علمية مع الخط الذي اقترحه. بونالد وسان سيمون وكومت. ولذلك فإن كتاب «الديمقراطية في أميركا» أهم بكثير من أن يكون من كتب الرحلات، إذ إنه إنجاز منهاجي في علم الاجتماع. ولقد لاقى هذا الكتاب التقدير العميق في زمانه، ولا تزال حاله كذلك حتى هذا اليوم. فالكتاب كان موضوعياً ولم يخطه عقل مشايع أو قلم محازب. وكان توركفيل يبتسم عندما يجد البعض يتهمه بأنه معادٍ للديمقراطية والآخر يعتبره مشايعاً لها. فتوركفيل هذا الأرستقراطي الليبرالي المذهب، يذكِّرنا إلى حد كبير بمونتسكيو. وقد تعلَّم من إدموند بيرك نزاهة توركفيل واعتداله وحكمته التي تجلَّت في كتابه المذكور، بالإضافة إلى ما يتألَّق بين سطوره من أفكار ونظريات، قد وضعت الكتاب في مصاف المؤلفات الجليلة في الآداب السياسية والاجتماعية.

كان الموضوع الرئيسي في كتاب توركفيل يسأل عما إذا كان هذا المذهب الجديد

«الديمقراطية» التي اعتقد بأنها قادمة لا ريب، يمكن التوفيق بينها وبين الحرية، وبينها وبين المدينة الأوروبية التقليدية. ولقد تساءل عما إذا كانت بمثابة انتصار البربرية من الداخل، أو أنها ثورة الجماهير العمياء التي ستدمر الحضارة حتماً؟ فهذه الأشياء كانت تقال يومذاك عن الديمقراطية. وهكذا وجدت العالم الاجتماعي في توركفيل يعمد إلى البحث في مضامين الديمقراطية وفقاً لمنهج أوسع فائدة من التنظير البحت، الأمر الذي دفع به إلى السفر إلى الولايات المتحدة الأميركية.

وعلى الرغم من كون توركفيل عالماً اجتماعياً، فإن واقعه هذا لم يحرره من المؤثرات الأيديولوجية. وهو بوصفه مفكراً معتدلاً وليبرالياً، أراد كما قال إن يلطِّف من الرعب الذي يثيره «الرجعيون» في قلوب الناس، وأن يهدِّىء من حماسة الراديكاليين». ولربما أن توركفيل عثر في الولايات المتحدة الأميركية على ضالَّته كما يزعمون. وهذا الزعم صحيح جزئياً فقط، فلقد وجد فيها مزيجاً من الخير والشر. المخاوف من أن الديمقراطية تعني عدم الاستقرار والدكتاتورية والقضاء على الملكية الخاصة، وتعني أيضاً اللادين. إذ وجد أن الملكية الخاصة في أميركا آمنة ومضمونة، وأن الدين مزدهر، وأنه ليس ثمة خوف من نشوب أية ثورة عنيفة هوجاء. فلتعطى السلطة للشعب، وعندئذٍ توقظه على مسؤولياته وتدفعه إلى ممارستها. ولذلك أشار توركفيل ضمناً إلى أن الديمقراطية هي صمَّام الأمان. ووجد توركفيل، من جهة أخرى، أن العلوم والآداب في حال عادية للغاية. ووجد أن الجماهير ترعب الإنسان الاستثنائي وتثير مخاوفه، وخشي من أن يكون هذا الأمر قانوناً في قوانين الديمقراطية. وهكذا وجدت توركفيل من بين أوائل المتذمرين من الالتزام بالديمقراطية ومن «طغيان الأكثرية». وقد بدا لبعض معاصريه أنه يقول بأن المجتمع الديمقراطي يقضي على الحرية. ولكن تقويمه المعتدل والمتعاطف مع الديمقراطية كان عاملاً مساعداً للقضية الجمهورية في فرنسا. ومع أن توركفيل لم يكن بتاتاً من المؤمنين بالمساواة، غير أن تعاون مع الجمهورية الفرنسية الثانية التي لم تعمِّر طويلاً، والتي جسَّدتها ثورة عام ١٨٤٨ م، ثم جاء الطاغية نابليون الثالث فقضى عليها.

كانت الحرية هي مثله الأعلى. وكان توركفيل شديد الإعجاب ببريطانيا شأنه في ذلك شأن مونتيسكيو، وكان صديقاً حميماً لجون ستيورات مل، ولذلك يبدو لنا على أنه كان قريباً من المذهب الليبرالي البريطاني، لكن لهجته المعتدلة لم تكن مألوفة في فرنسا خلال الثلاثينات والأربعينات من القرن التاسع عشر.

ومن بين الأصوات الاشتراكية الجديدة التي علا صراخها خلال الأربعينات من

ذاك القرن، كان بيير جوزيف برودين[١٤] (Proudhon). وكان برودين هذا رجلاً من عامة الشعب، ويبشّر برسالة تقول بإلغاء حق المرء في الحصول على ربح لم يكتسبه، وإلغاء الملكية غير المنتجة. وهكذا وجدته يتساءل ويسأل: «من هو المنتج وما هي قيمته اليوم؟» ويجيب عنه سؤاله: «إنها لا شيء» ومن ثم يسترسل قائلاً: «ما الذي يجب أن يكون؟» فيجيب بنفسه أيضاً «كل شيء». ونادى برودين باعتماد مذهب تبادل المنفعة (Mutualism) نظاماً للمجتمع. وقال بإنشاء جمعيات تعاونية للفلاحين والعمال. ورأى أن هذه الجمعيات هي علاج ناجح للظلم الاجتماعي. ولا خلاف أن برودين هو من أسلاف النقابيين الفوضويين ولعله أيضاً حتى من أسلاف الحركة الشعبية وحركة هنري جورج الزراعية. وتبدت روحه الثورية في دعوته إلى الحرب الطبقية، ومطالبته العمال بالإِنتفاض وتحطيم أغلالهم، الأمر الذي نادى به أيضاً البيان الشيوعي الصادر في عام ١٨٤٨. وقد تهكم فيما بعد، ماركس عليه وسخر من فجاجة فكره. ولكن مما لا ريب فيه أن لبرودين عميق الأثر في ماركس. فبرودين في الأربعينات والخمسينات من القرن التاسع عشر، كان أشهر المنظرين الاشتراكيين الديمقراطيين.

كان برودين معادياً للدولانية ومناهضاً لوجود الدولة ككيان وفكرة. كما لم يكن يؤمن بالمسار الديمقراطي ولا بعمليات الديمقراطية وإجراءاتها فلقد كان يعلن أن الإِصلاحات الاجتماعية لن تنبثق أبداً عن الإِصلاحات السياسية، بل العكس بالعكس وإن حق الاقتراع العام هو مذهب الجمهورية المادي. ولكن برودين نادراً ما بقي طويلاً ثابتاً على موقف واحد. ويبدو أنه كان عاقد العزم على ألا يشاركه أحد في آرائه. ولذلك كان ماركس مصيباً عندما اتهمه بالإبتذال ورثاثة الفكر. لكن أسلوبه في إنشاء الجمل، كان مشرقاً ومثيراً بالإضافة إلى حسّه اللاهب بالمظالم الاجتماعية.

كانت باريس يومذاك متبرّمة وضجرة من «النظام الملكي البرجوازي» الذي تربّع على عرشه لويس فيليب. وكان هذا النظام قد خرج إلى الوجود في عام ١٩٣٠ م. ومع أنه كان يحتوي من الليبرالية ما يكفي للسماح بحرية الرأي ولتشجيع التعليم، لكن دستوره كان يحصر حق الانتخاب بالقلة من الناس. زد على ذلك أن فلسفته الاجتماعية كانت، إلى حد بعيد، ليبرالية المذهب وتؤمن بنظرية «دعه يعمل». كما أن شعاره كان «فلتزد في ثروتك ولتثر!». وكانت الطبقة البرجوازية العليا هي الطبقة المسيطرة على المجتمع والمهيمنة على الدولة. وكان صغار الناس في مقاهي باريس يصغون إلى دعوة برودين إلى الثورة. ولكن عندما انفجرت الثورة لم يتفق برودين معها، إذ قال: «إنهم قاموا بثورة لا نظريات لها ولا مذهب». وقد ضحك ساخراً من العلاج الذي عرضه

الاشتراكي الواسع النفوذ لويس بلانك، والقائل بتملك الدولة للمصانع. فبرودين كان يرى أن الطلب وليس الإنتاج هو لب المشكلة وجوهرها. فلقد قال: «فلنجرِّد الطبقة العاملة من قدرتها الشرائية وعندئذٍ فإن مصانع الدولة، كالمصانع الخاصة، ستتوقف عن العمل». والحق أن قول برودين هذا هو جوهر النظرية القائلة بأن ضعف الاستهلاك يؤدي إلى الكساد الاقتصادي.

أصدر برودين في عام ١٨٤١ م كتابه المعروف بعنوان «ما هي الملكية؟» وكان برودين قد أصدر في عام ١٨٤٠ م كتابه «تنظيم العمل». وقد أصدر في الوقت ذاته إتيان كابي كتابه «رحلة إلى إيكاريا»، حيث بشَّر فيه بالشيوعية الطوباوية. وهنا نعود إلى لويس بلانك الذي أصدر في تلك السنوات سلسلة ضخمة من الكتب، بما في ذلك كتاباً أرَّخ فيه للثورة الفرنسية وكال لها المديح كيلاً. ومن بين كتبه أيضاً «تاريخ حرب السنوات العشر»، وقد ضمَّنه لائحة أدرج فيها خطايا نظام آل أورليان الملكي الرأسمالي.

كان مذهب لويس بلانك مزيجاً من الديمقراطية اليعقوبية والاشتراكية. ومع أنه لم يخلُ من التناقض المنطقي، لكنه كان رائعاً في بلاغته. وقد رفض بلانك النظام الاستبدادي الذي قال به سان سيمون، طالب بنظام سياسي أكثر ديمقراطية، ومع ذلك كان اشتراكياً في هجومه على الملكية لخاصة. ولم يكن بلانك يتفق مع برودين على الدعوة إلى الثورة، كما ولم يكن يوافق زعيم الطبقة العاملة بلانكي على مطالبته العمال بممارسة الثورة، فبلانك كان يؤمن بأن الشعب إذا تُرك حراً، فإنه سينتخب الاشتراكيين ويختار الاشتراكية مذهباً. ولكن سرعان ما خيَّبت آماله نتائج الانتخابات في عام ١٨٤٨ م، ويبدو أن آنذاك فقط أدرك أن فرنسا هي بلاد الفلاحين وليست بلد اليساريين من الصحافيين الباريسيين. وبعد تلك الانتخابات، أخذ بلانك يتراجع عن الديمقراطية، وسلك في عهد الجمهورية الثالثة سلوكاً ديمقراطياً معتدلاً، ونادى «بالتدرُّج إلى الاشتراكية، وناهض الماركسيين والفوضويين».

ومن بين الثوار والرسل الآخرين الذين شقوا الطريق أمام ثورات عام ١٨٤٨ م، كان جيزيبي مازيني[٥] (Mazzini)، الذي انضم في شبابه إلى منظمة «الفحامين» (كاربنيري) ونذر حياته لتحرير إيطاليا وتوحيدها في دولة تحكمها حكومة شعبية. وقد أمضى مازيني معظم سنوات عمره في المنفى في لندن، ومن ثم عاد إلى إيطاليا خلال ثورات عام ١٨٤٨ م وترأس الجمهورية الرومانية التي لم تعش سوى سنة واحدة (١٨٤٨ م ـ ١٨٤٩ م) واشترك في الأحداث العاصفة في ذلك العصر. وكان مازيني يملك قلماً سيَّالاً وافر الثمرات، الأمر الذي ارتفع به إلى مصاف أعظم الكتَّاب في

عصره. وكان بالإضافة إلى ذلك، قائداً عظيماً من قواد حركة «البعث» الإيطالية، هذه الحركة التي أصبحت بين عامي ١٨٦٠ م و ١٨٦١ م، أشد الحركات إثارة في أوروبا. ولا ريب أنه إذا كان ذاك الجندي الباسل من جنود الحرية غريبالدي، هو أوسع قادة البعث الإيطالي شعبية، فإن مازيني كان القائد الروحي للنهضة الإيطالية السياسية.

كان أسلوب مازيني في الكتاب أسلوب عصره، أي الأسلوب الرومانسي الاشتراكي. وقد سحرت بلاغته معاصريه، علماً بأنها قد تبدو لنا اليوم طنانة فارغة، لكن أثرها يبقى أطول ديمومة مما عرفه زمنه من ذاك النوع من البلاغة. وكان مازيني ولويس بلانك ينتميان إلى الديمقراطيين الاشتراكيين. ولذلك كان معادياً للمذهب الليبرالي، إذ وجد الليبرالية مسرفة في سلبيتها وفعالية في أنانيتها. لكنه كان أيضاً مناهضاً للحرب الطبقية وللفردية معاً. فكان يقول بأن جميع البشر أخوة، وأن التضامن ينبغي أن يكون الناظم لهم، ويتوجب أن يكون ثمة دين ألا وهو دين الإنسانية. وسرعان ما اختصم مازيني مع ماركس وباكونين[٥] أثناء انعقاد مؤتمر الاشتراكية الدولية الأولى. فمازيني كان شديد التطرف بالنسبة إلى الليبراليين الإيطاليين، وقد قاوموه بشدة ليحولوا بينه وبين تولي قيادة حركة البعث الإيطالي. ولكنه كان أيضاً شديد المحافظة في نظر الثوار البروليتاريين اليساريين. وقد نعت نفسه، كبلانك، بالجمهوري، وتأثر بجان جاك روسو وبالثورة الفرنسية، وبذلك كان يعقوبياً إيطالياً (ويجدر بنا أن نذكر أن المناطق الشمالية الإيطالية كانت، كفرنسا، شديدة الحماسة للثورة الفرنسية). ولكن تشديد مازيني على قضية القومية، وعلى الصوفية الديمقراطية الاشتراكية، يجعله في المركز من الدائرة الأيدولوجية في القرن التاسع عشر.

ولا خلاف أن لامانس وبلانك وبرودين ومازيني قد وفَّروا الكثير من الطاقات التفجيرية لثورات عام ١٨٤٨ م التي قُدِّر لها أن تتدحرج إلى الهاوية. فهؤلاء شكلوا ما يشبه الجمعية الأخوية، الهادفة إلى التبشير بالاشتراكية ومناهضة المظالم الاجتماعية، وكانت تدين بمثل عليا كريمة، لكنهم لم يكونوا متفقين على كلمة. وكانت آراؤهم ونظرياتهم في معظم الأحيان شديدة الغموض. ولا شك أن هذه السلبيات كانت مسؤولة إلى حد كبير عن الفشل الذي منيت به ثورات عام ١٨٤٨ م. ومع ذلك فيتوجب علينا أن نعتبر اختمار الفكر الاشتراكي في جيل هؤلاء، قوة جبارة في أوروبا الحديثة. فهذا الجيل، جيل القرن التاسع عشر من الاشتراكيين، هو الذي أنجب معظم النظريات التي يبنى عليها، حتى، حاضرنا جميع أنواع الإصلاح الاجتماعي.

ولكن تجارب عام ١٨٤٨ م، هذا العام الذي بدأ بثورات ديمقراطية اجتاحت

أوروبا طولاً وعرضاً، قد انتهى بهزيمة هذه الثورات وخلَّف وراءه ردة فعل ضد جميع أنواع الرومانسية الاشتراكية. فالفشل المحزن الذي لاقته ثورات عام ١٨٤٨ م، كان بمثابة دلْوٍ من ماء بارد سُكب على أولئك السكارى بالشعارات، والذين انطلقوا محمولين على بساط من آمال عراض. فعاد شيء من صحوة إلى أوروبا وشعر الناس بأن أحلام اليقظة لم تعد تجدي، وكذلك النظريات الغامضة والمخططات المبهمة، وأنهم بأمس الحاجة إلى الفكر الواقعي الواضح والدقيق. وهكذا جاءت العودة إلى الوسائل الممكنة والأهداف المحدودة، ولكنها كانت ككل ردة فعل قد بعيداً في الاتجاه المعاكس. وانتشر الشعور بأن القوة والمناهج السياسية العملية هي الطريق إلى الهدف. وهكذا وجدت المفكر الألماني لودفيغ فون روخاو (Rochau) يبتدع مصطلح «السياسة الواقعية» الذي عرفه العالم لأول مرة بعد فشل ثورات عام ١٨٤٨ م.

بدا للناس على أن ثورات عام ١٨٤٨ م كانت تكراراً لثورة عام ١٧٨٩ م، من حيث أن المثل العليا والنظريات التي ألهبتها بدت غامضة، كما وأنزلت من الضرر أكثر مما أسفرت عنه من نفع، وذلك لأنها انطلقت من حماسة مجرَّدة من المعرفة. ولقد كان دور برودين ومازيني في هذه الثورات، ذات الدور الذي قام به روسو وفولتير في الثورة الفرنسية، لكن ذينك يمتازان على هذين برومانسيتهما النارية، بينما يتميز هذان على ذينك بالقليل من العملية والإيجاب. لقد تخبط مفكرو ثورات عام ١٨٤٨ م في سيرهم فرفضوا المدخل العملي الذي اقترحه مستر وبونالد، إذ أن هذين كانا محافظين.

أما سان سيمون الذي طالب بالعلم كمرشد، فإنه لم يقدم لهم سوى الأيدلوجية. زد على ذلك أن الردة قد طرحت جانباً الطوباويات أيضاً. ولم تصحُ الاشتراكية وتنتعش بعض الشيء إلا في عام ١٨٨٠ م. ففي الثمانينات، بدأت تنبض بنبضات واهنة من حياة. وهجر الناس الرومانسية الاشتراكية وهجروا الآداب الرومانسية أيضاً. أما إذا اعتبر البعض نجاح حركة التحرر الإيطالي عام ١٨٦١ م استثناءً لما قلناه، فعلى هذا البعض نرد أن المعجزة الإيطالية لم تتحقق على أيدي غاريبالدي ومازيني، بل حققها المعتدلون الواقعيون. فخلال الامبراطورية الفرنسية الثانية التي أنشأها نابليون الثالث على أنقاض الحرية، كان المذهب الفكري المسيطر على المجتمع والدولة، هو المذهب الوضعي العلمي الصارم في علمانيته. وغدا أيضاً المذهب الليبرالي البرجوازي من الطراز الكلاسيكي، أقل تزمتاً في دغماتيته. فهذا المذهب عاش أيضاً عصره الذهبي في فرنسا بين عامي ١٨٣٠ م و ١٨٤٨ م. ولا يغربنَّ عن البال أن البرجوازية الكبرى قد لعبت دورها في إثارة السخط على ثورات عام ١٨٤٨ م. ولكن على الرغم من الفشل

الظاهر الذي انتهت إليه هذه الثورات، فإن بعض القيود قد رُفعت عن حق الاقتراع. أضف إلى ذلك أنه حتى نابليون الثالث كان يلجأ إلى الاستفتاء العام حيناً بعد حين لتأكيد سلطاته. وقد غدا الاستفتاء منذ ذاك الحين تقليداً فرنسياً مألوفاً. كما أن نظرية «دعه يعمل» فقدت شيئاً من قوتها. واعتمد نابليون الثالث نوعاً من نظام للخدمات الاجتماعية. وبادر ذاك السياسي المحافظ والواقعي بسمارك فأجرى إصلاحات سريعة في ألمانيا وبدأت بريطانيا أيضاً تتحرك نحو الإصلاح. ولقد نبذت «السياسة الواقعية» الرؤى الرومانسية والطوباوية، ولكنها أيضاً تحولت في بعض إجراءاتها عن الدغماتية المطلقة لمبدأ «دعه يعمل».

ومهما يكن حكمنا على هذا الجيل، جيل ١٨١٥ م ـ ١٨٤٨ م، فإنه لا شك سيقرر أن لهذا الجيل الأولوية في الفكر الغربي الحديث، الأمر الذي يستوجب الباحثين في قضايانا وأحلامنا ونظراتنا المعاصرة التعمق في دراسة الجيل المذكور. فالأيدلوجيات من ليبرالية واشتراكية وقومية ومحافظة، لا تزال حتى يومنا هذا سائدة في أوروبا وخارجها. إنه منتصف الحقبة الفكتورية، بكل ما يعنيه من سيطرة الطبقة الوسطى والفضائل البرجوازية، الرصينة والتصنيع مذهباً والتجارة الحرة والاستقرار، بالإضافة إلى تيار شقاء الطبقة العاملة، الذي كان يجري تحت سطح ذلك العصر الكلاسيكي. وكانت الملكة فكتوريا بمثابة التجسيد الحي للفضائل البرجوازية. ومع أنها كانت فقط ملكة بريطانيا العظمى، غير أن بريطانيا كانت هي التي شقت الطريق إلى العصر الصناعي، ولذلك كانت الظاهرات «الفكتورية» بادية للعيان في أوروبا، ولا سيما في ألمانيا والبلدان المنخفضة (هولندا وسواها). وقد سيطرت في منتصف القرن التاسع عشر مدرسة الاقتصاد على بريطانيا، وطرأ على مبدئها «دعه يعمل» تعديل طفيف أجراه تلامذة ريكاردو من بعده. وأصبح جميع رجال الدولة والسياسة أتباعاً لمذهب مدرسة الاقتصاد. وازدهرت معها النظرية الشعبية القائلة: «فلتساعد نفسك!». وغدت الكتب المتحدثة عن هذه النظرية أوسع الكتب رواجاً على مدار السنة. وتخاطف الناس كتاب صموئيل سمايل (Smile) «حياة المهندسين»، وكذلك الروايات التي تتحدث عن الصبية الفقراء الذين شقوا طريقهم إلى الثروة و«المجد». فالعالم فرادي (Faraday) كان ابناً لحداد، وستيفنسون ابناً لعامل منجم، وتلفورد ابناً لراع. وقد قال جورج أورل (Orwell) الروائي المعروف إن والده قرأ فقط كتابين طوال حياته، وهما الكتاب المقدس وكتاب سمايل «مساعدة الذات»، ولربما أن هذين الكتابين هما أفضل أنموذج لتاريخ الفكر الفكتوري. وقد زعمت المجلة اللندنية الواسعة النفوذ «إيكونومست» قائلة بدغماتية لا تقبل نقاشاً، إن مجموع المصالح الفردية يساوي دائماً

المصلحة العامة، كما أن التجارة الحرة خرجت في الأربعينات من القرن التاسع عشر منتصرة من الصراع الذي دار حول إلغاء قوانين الحبوب. ومع أن «قوانين المصنع»، قد حرمت أسوأ استخدام للأطفال والنساء، وذلك لأن التحقيقات البرلمانية في إساءة استخدام هؤلاء واستغلالهم الاستغلال البشع، قد أثار ضمير الأمة البريطانية، إذ اعتبر أوضاع أولئك فضيحة وحشية، غير أن تلك القوانين «قوانين المصنع» لم تؤخِّر أية حماية للعمال الراشدين من الذكور من قانون سوق العملة ولا من حيث الأجور.

وكانت نقابات العمال في عام ١٨٥٠ م لا تزال تحبو في سيرها نحو القوة والاعتبار، ولم تعترف بها الحكومة قانونياً إلا في عام ١٨٧٠ م، ولم تصبح عنصراً قوياً وفعَّالاً في السياسة إلا في الثمانينات من القرن التاسع عشر. واستناداً إلى الحكومة، وكذلك إلى الأجور الرخيصة، وتحرراً من وجود نقابات عمالية ومن الضرائب أيضاً، في هذا «الفردوس» من المشروعات والمؤسسات الحرة، ازدهرت الصناعة وكذلك الاختراع، وبدا أن الأمة البريطانية تزداد ثروة ونفوذاً وقوة ومكانة، بحيث أصبحت الملكة فكتوريا كرمز للعظمة، تتجاوز حتى الملكة «بس» الأسطورية. فعهد الملكة فكتوريا يمثل الأوج الذي بلغته الطبقة الوسطى من الثروة والسلطان. وقد انتشرت عبقرية هذه الطبقة وسيطرت على هذه الحقبة التاريخية، حقبة الملكة فكتوريا، ووفر لها جِدُّها وحياتها المقتصدة التقدير والاحترام. وقد سمى المؤرخ آسا بريغز **(Briggs)** عصر العهد الفكتوري بـ «عصر التحسين». كما وصفه البعض بأنه «المزيج من البيورتانية وعصر التنوير». وأخذ الناس يتهكمون على الأخلاقية الفرنسية، وعلى أخلاقية الرومانسيين واللوردات الذين عرفهم عهد الوصاية على العرش، قبل أن تعتليه الملكة فكتوريا. وقامت بعض الصحف والمجلات الرزينة، كمجلة «أدنبره ريفيو»، فاشترعت «العقائد المتزمتة» للتجارة الحرة وللأخلاق الصارمة وللفكر المغالي في جديته وللحس السليم المتعافي، ولكنها أبدت أيضاً افتقارها البائس إلى الذوق والخيال في الآداب والفنون فالفنون، والآداب كانت في نظرها، وكما صرحت مراراً، تبذيراً في الوقت ومضيعة له.

ولا شك أنه كان لأوروبا بعض من ملامح الطبقة الوسطى البريطانية، ولكن ذاك المزيج من البيوريتانية والفردية، جعل الطبقة الوسطى متميزة أوضح تميز عن جميع الطبقات الوسطى الأوروبية. ويكفينا أن نذكر هنا أن البرجوازية النمساوية، كانت يومذاك تنشىء على ضفاف نهر الدانوب الجميل، حضارة مطبوعة بالموسيقى والمرح والفتنة والسحر. زد على ذلك أن البرجوازية الفرنسية لم يكن أبداً باستطاعتها ذاك التكلف الفاضح للاحتشام الذي نجحت فيه الطبقات الوسطى البريطانية، حيث بلغ بها

تصنُع الحشمة، مبلغاً جعلها تفصل مكتباتها بين مؤلفات الكتَّاب من الرجال وبين الكتب التي وضعتها النساء. وينبغي أن نعرف أن هذا الاحتشام الفكتوري لم يكن نابعاً من ضعف حوافز الجنس. ولكن الرعب الفكتوري من الجنس وقضاياه، كان نتيجة لانتشار الفساد الجنسي في بريطانيا واتساع رقعته. فالمذهب الرومانسي في الممارسة الجنسية الحرة، الذي دان به الشاعران بيرون وشللي، كان يومذاك لا يزال قوي الأثر والنفوذ، كما أن الاشتراكية الفرنسية والبوهيمية كانتا تهددان بريطانيا من وراء القتال. فعهد الملكة فكتوريا، كان يدرك أن الجنس قوة طاغية إلى حد يجعل أنه من المتوجب كبحها لا تشجيعها كما قال ماثيو أرنولد. ومع ذلك فإن وقار الفكتوريين وأخلاقيتهم المتزمتة، كانا بمثابة قيد امتد من صموئيل سمايل إلى ماثيو أرنولد، برغم ما بين هذا الشاعر وذاك التاجر من فوارق عقلية. فلقد كانت تكمن وراء هذه الأخلاقية، الرغبة في التثقيف والتحسين والانتصار على الشر، وهذه الرغبة كما نرى ليست معدومة القيمة، على الرغم من دورانها في متاهة الاحتشام المتكلف. فالطبقات الوسطى البريطانية، مع كل حالها من مثالب، هي التي قادت بريطانيا إلى معارج الازدهار والنجاح مسوقة برغبتها في بناء مجتمع قوي ونشيط، وفقاً للصورة المرتسمة في ذهنها.

ولنتحدث الآن عن الصورة السلبية للعهد الفكتوري. فهذه الصورة تطالعنا بغلاظة الكبد والفقر والبشاعة والانحلال، الأمور التي دفعت بكارليل وراسكين وآخرين غيرهما إلى مهاجمة أسس مدنية العصر الفكتوري بالذات، حيث وصفوها بأنها تقوم على الأنانية والمادية. وقد كتب هازليت يقول: «إن العربة المتألقة كالشهاب تحت أشعة الشمس، وهي تنطلق في شوارع لندن الكبرى لتحرم البائسين وسكان الأكواخ في القرى النائية من الكراسي التي يجلسون عليها، والطاولات التي يتناولون عليها الطعام، والأسرَّة التي ينامون عليها». وقد تفجَّر شللي اشمئزازاً وسخطاً على الأوضاع اللاإنسانية التي يعيشها عمال المصانع في بريطانيا، «حيث أن بؤس العمال والساعات الطويلة من العمل الشاق والساعات الطويلة تدمِّر العامل جسداً ونفساً». وقد حذر كوليريدج البرجوازية قائلاً: «إن المجتمع إذا تخلى عن مسؤولياته تجاه الفقراء، كما يطالب بذلك الاقتصاديون والليبراليون، فعندئذٍ سيفقد الفقراء حسهم بالانتماء إلى المجتمع، وسينفجرون حتماً في ثورة طبقية». كما أورد وزرائيلي في روايته الشهيرة «سيبل» (Sybil) الصادرة عام ١٨٤٤ م، أن شعبين يسكنان بريطانيا، الشعب الغني والشعب الفقير، وأن كل واحد منهما غريب عن الآخر تماماً. وقال أيضاً راسكين: «إن بشاعة البلدان الصناعية، وتبلُّد الحس الفني في بريطانيا بصورة عامة، يشكلان عنصرين أساسيين من النظام الاجتماعي، وهما مندمجان كلياً في أيدلوجية الطبقات الوسطى،

هذه الأيدلوجية المزيج من البيوريتانية والنفعية المعاديتين العداء المرير لجميع الفنون».

ومما لا شك فيه أن تلك الأكواخ البائسة التي بقيت قائمة في لندن ومدن بريطانية أخرى، كانت مظهراً من مظاهر البؤس الفاجر في لاإنسانيته، حيث لم يكن له مثيل في بشاعته في أي بلد أوروبي آخر. وبقيت الطبقة العاملة على حالها تلك حتى الثمانينات من القرن التاسع عشر، ولم تبد حتى ذاك التاريخ أية جهة أقل انتباه أو اهتمام بشقائها. ولم يتوان المفكر الاجتماعي راسكين في توجيه النقد العنيف لاقتصاد اللامسؤولية وللمذهب الاجتماعي الأناني القائم على إهمال الغير.

وقام الروائي الشهير تشارلز ديكنز فجلَّد في روايته «الأزمان الشاقة» ذاك المجتمع الذي كان قد انتهى لتوه من تهنئة نفسه على تقدمه اللامتناهي، وذلك خلال المعرض الذي أقامه لمصنوعاته، وعرف باسم معرض القصر البلوري. وقد وصف ديكنز المجتمع الفكتوري بأنه عالم الرأسماليين الشرهين واللاأخلاقيين في ملاحقة غاياتهم، والمختزلين الحياة إلى إحصاءات والعمي عن كل جمال. ويسترسل ديكنز في وصفه لذاك العالم فيقول: «لقد أصبحت المدنية المكان حيث يفقد الجمهور هويته، وغدا المصنع مسرحاً للبشاعة واللاإنسانية، وقطعت البورصة والسوق جميع الروابط بين البشر. إن هذا المجتمع لا يقوم حتى، في ميدان اختصاصه الوحيد، بتوفير المزيد والمزيد من السلع لمئات الآلاف من المعوزين الذين يعيشون الفاقة والأزمان الشاقة، الأمر الذي سينتهي بالنظام الاقتصادي إلى الاختلال والحيرة.

ولكن هذه الأصوات بقيت نفخاً في رماد، حتى شقت الطريق أخيراً واستطاعت في أعقاب عام ١٨٨٠ م اختراق قاعدة «دعه يعمل» ومن ثم نسف أسسها. وخلال تلك المرحلة من الصراخ ضد البرجوازية، أفقدت كراهية كارليل للمذهب الليبرالي توازنه، حيث صدرت عنه بعض أقوال لها رنين الفاشستية بالنسبة للمعاصرين. فوصف البرلمان بأنه متجر وطالب بدكتاتورية قوية صامتة، واحتقر الديمقراطية، ودعا إلى عبادة الأبطال، وسخر من المذهب الإنساني واعتبره عاطفية خسيسة وبالية... إلخ... أما الفكتوريون فكانوا يقرأون ما يكتبه قلم كارليل السيال بأسلوبه المشرق، ومن ثم يهزون برؤوسهم مسفِّهين آراءه.

مفكرون فكتوريون بارزون

كان أبرز تلامذة كارليل في العهد الفكتوري، جون رسكن[٢١] (Ruskin) الذي سبق لنا أن جئنا على ذكره. بدأ راسكين حياته مهندساً، وقد نصَّب نفسه عرَّافاً في الهندسة ونبياً لإنبعاث الهندسة المعمارية الغوطية. وقد أصدر خلال المدة الزمنية

الواقعة بين عام ١٨٤٩ م و١٨٥٣ م كتابيه المعروفين بـ «قناديل الهندسة المعمارية السبعة» و «حجارة مدينة البندقية». واعتقد راسكين بأن كل فن عظيم إنما ينبثق عن مجتمع سليم. وقال إن الفن الغوطي قد نشأ على يدي العامل الحرفي، ولم يتدهور بعد ليصبح ملحقاً بالآلة. وواصل راسكين حملات كارليل الشديدة على المذهب الصناعي الحديث، وعلى الرأسمالية غير المنظمة. وقد قال جورج برنارد شو[١٢] معلِّقاً على حملات راسكين هذه: «إن نواح راسكين وشكواه يجعلان كارل ماركس يبدو كأنه واعظ في مدرسة يوم الأحد، حيث تلقى المواعظ على التلامذة الصغار. واسترسل راسكين في رعوده ضد التدمير الحديث للجمال والفنون بكل أشكالها. وقال: «إننا نصنع كل شيء ما عدا الإنسان». وحاول في أواخر عمره إنشاء جمعيات كرهبانيات القرون الوسطى، لتقديم الخدمات الاجتماعية. ولا خلاف أن راسكين بنثره المحرك لكل إنسان، قد أثَّر التأثير العميق في عدد لا يحصى ممن جاء بعده، كـ «وليم موريس» والمذهب الاشتراكي البريطاني، وتولستوي وبروست وغاندي وفرانك لويد رايت إلخ. . . وقد قال مؤرخ مدرسة مانشستر جرامب (Grampp): «إن الفضل الأكبر في القضاء على مدرسة مذهب «دعه يعمل» يعود إلى راسكين». وأصيب راسكين في أواخر أيامه بشيءٍ من خرف، فأصبحت لهجته شبيهة بلهجة الأنبياء الإسرائيليين في العهد القديم. فلم يعد يلقى إلا لامبالاة متزايدة ولم يعد سحره ينفذ إلا إلى قلة من غيارى. لكن مكانته لا تزال مرموقة حتى يومنا هذا، ككاتب ومفكر من أبرز كتَّاب العصر الفكتوري. ولا ريب أن للقلائل فقط، مالراسكين من الأثر في العقل الحديث.

وهناك ناقد آخر عظيم للمجتمع الفكتوري، وهو ماثيو أرنولد[٢] (Arnold) الشاعر والناقد والذي اتجه بدوره إلى ميدان الفكر السياسي والاجتماعي.

لم يكن أرنولد بالكاتب الواسع الشعبية، لكنه أثَّر التأثير الهائل في الدوائر الإنكليزية المثقفة. ولم يسبق لأي كاتب أو مفكر أو شاعر، أن واصل بصورة أفضل منه رفع راية التقاليد الأوروبية في حقبة البرجوازية المادية. ولم يعرض أرنولد الدواء الشافي من كل مرض، ولكنه كجون ستيوارت مل كان يخاطب من البشر العقل المتمدن الذكي العميق والمصقول. ولقد ذكَّر قراءه من الفكتوريين المسحورين بالتقدم بأن المدنية ليست من أشياء مادية أو أعداداً من البشر أو أرقاماً بل إنها تطور العقل والذوق. وقام أرنولد في كتابه «الثقافة والفوضى» الصادر عام ١٨٦٧ م، فرفض الفوضى في المواضيع الثقافية وطالب الدولة بالتدخل مع الآداب وتطوير الفنون. وكان أرنولد، كالجماليين الفرنسيين، يتطلع إلى الآداب كطريق إلى الخلاص. وقد قال: «إن

أفضل الشعر هو ذاك الذي يوفر لنا القوة الكفيلة بإبهاجنا، ومساندتنا في الحياة، وتشكيل عواطفنا وأذهاننا، وليس من شيء آخر غير الشعر قادراً على توفير ذلك. وقد كان يخيَّل لأرنولد، أنه يستطيع إصلاح برابرة العصر الصناعي البريطاني وماديه، وأن يوجِّههم نحو الرقة والنور. ومع أنه كان لاذعاً في نقده لذوق الطبقات الوسطى وسلوكها، لكنه كان معجباً بحيويتها وفضولها، ولم ييأس كلياً من إصلاحها. وكان أرنولد يرفع مثلاً أعلى لثقافة غربية راقية تمتد من هوميروس إلى بودلير، ويجاهر به في عصر من انحطاط أدبي تراءى لناظريه. ولم يشعر أي امرئٍ يومذاك بشعور أرهف من إحساسه بالانحلال المستشري في كل ما هو حديث، بما له من أهداف مريضة موزعة ولاهثة، ولذلك كان شديد التوق إلى إيجاد نوع من إيمان يشفي البشر من شك عصره وارتيابه. وهكذا وجدته يمطر الجهالة الإنكليزية بروائع الأدباء الحديثين كغوتيه وهينريخ هايني وسواهما من أدباء الغرب، وحتى أيضاً بالروائع الأدبية من يونانية ورومانية، فأرنولد كان ذوَّاقة في الأدب العالمي.

والحق أن أرنولد هو الأوسع ثقافة وتمدُّناً من جميع الكتَّاب الفكتوريين، والناقد اللاذع لضيق أفق البرجوازية ومادية الطبقات الوسطى، ولفجاجة ملاَّك الأرض أيضاً، لم يكن وحده الناقد للمجتمع، بل إن جميع كبار الكتَّاب في العصر الفكتوري، كان ينتقدون مجتمعهم ويندِّدون بسلوكيته وأخلاقه. زد على ذلك أن اتهام الشاعرين الفكتوريين العظيميين، تينسون وبراونبخ بالرضا عما هو كان قائماً، تهمة لا تستقيم ولا تثبت أمام التأمل والبحث في شعرهما.

ولا ريب أن أشهر مفكر يرمز إلى إنكلترا في منتصف الحقبة الفكتورية هو جون ستيوارت مل، وأن حياته معروفة لدى الكثيرين بسبب وضعه لكتاب سيرته الذاتية. ولقد تربى تربية «بانتهامية» (نسبة إلى بنتهام) صارمة، غير أنه سرعان ما ثار على بيئته وانعطف نحو وردزورث وكوليريدج طلباً للخلاص. وتكشف أبحاثه العميقة في بنتهام وكوليريدج كاثوليكية عمله الرائع الصبور، حيث كان يبحث عن القيمة واللب في كل شيء ويطرح القشور جانباً. وقد أبدى اهتماماً خاصاً بالفيلسوف أوغست كومت، حيث وجد في انضباطه وحسه الاجتماعي، ما قد يصلح من أمر الفردية الإنجليزية، علماً بأن الكثير من نظريات كومت لم ترقه ولم تتفق مع نظرته. ولا خلاف أن جون ستيوارت مل، الملحود مع زوجته في الأرض الفرنسية في أفنون، يدين بالكثير للفرنسيين، الأمر الذي ينبغي تذكُّره عندما يقرأ المرء بعض التعاليق على «فلسفته الأنموذجية في إنكليزيتها». فلقد قرأ روايات ديكينز، وكان صديقاً حميماً لكارليل. واستهواه كتاب

توكفيل عن الديمقراطية ونفر من كنت وهيغل نظراً لكونهما مغالين في الميتافيزيقا بالنسبة لعقله الوضعي جوهراً. ولكن بنتهام هو الذي طبعه أخيراً بطابعه، فمل كان عقلانياً وليبرالياً. ولكن البعض يرى أن فكر مل بمثابة سلسلة من حلول وسطى، ولم يشهد القرن التاسع عشر مفكراً أوسع مطالعة للكتب من مل، وأشد منه جلداً على القراءة.

فما هي الحلول الوسطى التي اقترحها مل؟ إنه كتجريبي ووضعي في فلسفته، رفض ما قاله أتباع كنت (كما فهمهم) بأن قوانين الفكر هي مجرد مقولات ذهنية. فمل كان يعتقد بأن هذه المقولات موجودة وجوداً موضوعياً، وأعدَّ مبحثاً منهاجياً في المنطق الاستقرائي. وبوصفه مدافعاً كلاسيكياً عن حرية الفرد، أبدى شيئاً من تعاطف مع كومت والمذهب الاشتراكي الفرنسي، إذ إنه كان دائماً يخشى عنصر الإرغام المفهوم ضمناً في كل نوع من أنواع الاشتراكية، ولذلك قال بالتعاون الاختياري. وفي كتابه المدرسي الشهير «مبادىء الاقتصاد السياسي»، جاءت الأسس التي أقام عليها مذهبه أسساً فردية رأسمالية، ومع ذلك بدا أنه كان دائماً على استعداد للأخذ بأية استثناءات للقواعد التي اعتمدها، وذلك في أية قضية يراها جديرة بالاستثناء. وقد تزايدت الاستثناءات مع كل طبعة جديدة من كتابه، حتى زعم البعض أن جون ستيورت مل هو سلف الاشتراكية الإنكليزية ولا سيما جمعية الغابائيين. وفي أواخر سنوات عمره أمسى مرتاباً في الدين، وشعر بإفلاس العلوم واتجه بحذر نحو الاعتقاد بإله متناه ومحدود، ولكنه كان دائماً يعترف بحاجة البشر إلى الدين. وكان دائماً مستعداً لتلطيف تزمت فردية أتباع بنتهام بشيء من شعور كوليريدج نحو روح الجماعة. وكان يخامره الشك أحياناً في الديمقراطية بسبب حبه للحرية، وقد اعتقد بأن أفضل برهان تستند الديمقراطية إليه، هو كونها عملية تربية وتعليم. وقد بقي مل دائماً متفائلاً لاعتقاده بأن جميع الناس في نهاية المطاف عقلانيون مثله. وكانت التجريبية الإنكليزية عميقة الجذور في عقله وإن من تقاليد المذهب التجريبي ذاك الانفتاح الذهني المعهود، بما في ذلك نظرية لوك في كون الطبيعة البشرية طبيعة مطواعة وقابلة للتكيف، الأمر الذي كان مل راسخ الاعتقاد به، بالإضافة إلى نفور هيوم من الدغماتية.

وهكذا وجدت ستيوارت مل طوال حياته، منفتحاً على كل موضوع، حيث بدا على أنه «الليبرالي» الكلاسيكي. وكانت كراهيته تنصب على الرقابة على الفكر وعلى التعصب والخضوع، وعلى أي شيء يحد من الحرية الفردية. ولعل أشهر مؤلفاته هو كتابه الصادر في عام ١٨٥٩ م والمعروف بعنوان «في الحرية». وقد أسهمت زوجته

الموهوبة «هاريينا» الإسهام الكبير في هذا الكتاب الذي جاء بمثابة مناصرة كلاسيكية للحد الأقصى من الحرية الفردية. ومن أهم النظريات التي وردت في هذا الكتاب قول مل: «ينبغي أن يكون الهدف من وراء ممارسة السلطة، ضد إرادة أي عضو من أعضاء الجماعة، هو منع إلحاق الضرر بالآخرين. أما إذا تذرَّعت السلطة للإرغام الذي تمارسه، بأنها تستهدف خير الفرد الجسدي أو الأخلاقي، فإن هذه الذريعة ليست بالمبرر الكاف ولا بالمقبول... فالفرد لا يجوز إرغامه على أي عمل أو احتمال أي إجراء لأن الآخرين يرون في ذلك أمراً حكيماً أو سديداً».

وقد أردف نظريته هذه بتحفظ: «يقول إن هذه النظرية تنطبق فقط على الجماعة المتمدنة، أما البرابرة فينبغي أن يحكمهم طاغية مُنار». وكان مل يرى أن الهدف الوحيد، لا بل الغاية الوحيدة الجديرة بكفاح الإنسان، ينبغي أن تكون وتبقى تطوير قوى الفرد تطويراً يبلغ بها أعلى درجة ممكنة من القوة، مستشهداً في ذلك بـ «هومبولدت»[٣] (Homboldt)، الأمر الذي يوحي أن لنظريته في الحرية منابع من عمانوئيل كنت ومن الرومانسية. ويستطرد مل في دفاعه عن الحرية، فيتناول موضوع حرية الفكر والمناقشة. فيقول: «إن الرأي الذي نكبته قد يكون الرأي الصحيح، ما لم نزعم المعصومية للآراء المفروضة على البشر بحكم التقاليد أو السلطة أو سواها. وإذا لم يكن ذاك الرأي صحيحاً فإنه قد يحتوي على شيء من الصحة حتى ولو كان مغلوطاً، فعلينا أن نسمح بالتعبير عنه، لأن الخلاف ضروري لمنع جمود الفكر أو ركوده. ونحن إذا لم نضطر للدفاع عن مذهبنا فإننا سننسى حتماً أسباب تمسكنا به.

ويسترسل مل فيحدد مثلاً الظرف الذي يستوجب عدم السماح بحرية الكلمة، فيقول: «إنه عندما يتضح فقط أن هذه الحرية التحريض على القيام جدياً بأعمال شريرة». وقد قال ذات مرة القاضي الأميركي أوليفر وندل هولمز: «ليست حرية الكلمة أن يصيح أحدهم كاذباً: النار! النار! في مسرح مزدحم بالمتفرجين». ولا ريب أن قول هولمز هذا يفسر ما عناه مل آنفاً. والحق أن مل لا يحدد لنا بدقة الحدود التي نتوقف عندها في ممارسة الحرية. فلقد استخدم القاضي هولمز خلال الحرب الماضية، مبدأ مل هذا، ليمنع الذين لم يساندوا الحرب من حرية التعبير عن آرائهم، الأمر الذي أثار سخط بعض الأميركيين، إذ اعتبروا عمله هذا انتهاكاً للحريات المدنية. ولكن يبدو أن مل كان يعتقد أنه باستطاعتنا تحديد تلك الحدود بدقة ووضوح.

وعلى كل حال، فلقد كان جون ستيورات مل[٢٢] يعتقد بأن الحرية ضرروية كل الضرورة بالنسبة لكرامة الإنسان ونموه اللذين يفتقر إليهما العالم الحديث. وقد شدَّد

على المخاطر الناجمة عن «طغيان الأكثرية» والمهدِّدة للحرية. وقد قال: «إن تتجرأ فقط القلة من الناس على الخروج على العرف، أمر يمثل خطراً داهماً في عصرنا هذا. فلقد أصبحت لنا مقاييسنا لكل شيء، ابتداءً من الأحذية وانتهاءً بالنظريات».

وشكا مل مرَّ الشكوى من الثقافة الجماهيرية، من حيث إنها تطبع كل فرد بطابع التطابق وانعدام النبوغ. وعَوْداً إلى مل للدفاع عن الفرد، ردّ على الاعتراض على ميزانه الخاص قائلاً: «إن كل شيء نفعله إنما يهم الآخرين». والحق أن كل ما أنجح مل في عمله هو إعادة تأكيد موقفه. ونحن عندما ننتهي من قراءة كتابه «في الحرية»، نشعر بأن مل على الرغم من عرضه الرائع للموضوع، وبلاغته في دعم حرية الفرد، فإنه لم يحسم تلك القضية القديمة المعقدة ألا وهي الحرية إزاء السلطة والفرد مقابل المجتمع. فلقد أعطى الأفضلية للفرد، ولكن أي امرىء يرغب في التشديد على مطالب المجتمع، يستطيع بسهولة أن يقيم من أقواله الحجة على الفرد لا له. وأخيراً نقول إن مبحثه «في الحرية» بأسلوبه الجليل ومهابته الشديدة، يبقى من أعظم الكتب التي صدرت في العصر الفكتوري.

أما آراء مل الاقتصادية ونظرياته الاجتماعية، على الرغم من كونها ليبرالية الجوهر، فإنها ليست بذات شأن كبير. ولقد تساءل في مقطع كبير وشهير من مقاطع كتابه «الاقتصاد السياسي» عما إذا كانت الآلة التي اختُرعت قد خفَّفت من أعمال البشر الشاقة، ومن ثم استطرد قائلاً: «إن قيود الشيوعية ستكون بالحرية حين مقارنتها بالأوضاع الراهنة التي تعيشها الأكثرية الساحقة من الجنس البشري» وقد عرَّف الملكية بأنها ما ينتجه الفرد بجهده الخاص، أو يتلقاه كهدية مشروعة من فرد آخر اكتسبها بعمله الشخصي. ولكنه قال إنه لا يحق للعامل الحصول على كل ما ينتجه، إذ إن للآلات والمواد الخام مسهماً أساسياً في المنتوج. وكان أحياناً يبدي تعاطفاً مع المذهب الاشتراكي، لكنه كان يشك في قدرة الاشتراكية على استبعاد الإرغام حين ممارسته السلطة، بسبب ما فطرت عليه الطبيعة البشرية. وقد سبق لنا أن ذكرنا أن مل كان مستعداً دائماً لتقبل الاستثناءات للقاعدة الفردية الاقتصادية، وكانت لائحة استثناءاته تتزايد باستمرار. كـ «ليبرالي» كلاسيكي من العصر الفكتوري، ناضل جون ستيورات مل في سبيل قضايا عامة كمنح المرأة حق الانتخاب (وإن مبحثه «في إخضاع النساء» شهير تقريباً كمبحثه في الحرية)، وفي سبيل انتخاب اليهود نواباً، وفي سبيل حرية الصحافة وحرية الخطابة في حديقة هايدبارك. فإليه يعود الفضل في إقرار المنابر الخطابية في هايدبارك إذ إنه كان يومذاك نائباً مستقلاً. وقد اتخذ في البرلمان إجراءات

تعويقية ضد قانون يقضي بمنع الخطابة في هايدبارك ونجح في إحباطه. ولا خلاف أن مل يكاد يكون الليبرالي الوحيد الذي حوَّل الليبرالية من مذهب نظريات إلى مواقف عملية. فلقد تميز بالعقل المنفتح والتأمل النزيه والمرتاب في جميع وجهات النظر، وإيمانه العميق بالأسلوب المنهاجي، وبتوفير المناخ الصحي لحرية الكلمة والرأي. فلقد كانت الليبرالية تعني فيما مضى المذهب الفردي الذري، ومذهب اللذة (الهيدونية) ومبدأ «دعه يعمل» أيضاً، وتعني «الإنسان الاقتصادي» عند آدم سميث، و «الإنسان الباحث عن لذته» عند جيرمي بنتهام. وبذلك كانت في نظر الكثيرين ضيقة الأفق وعقيمة كمذهب وعقيدة. فأصحاب العقول الكريمة الذين كانت تملأ صدورهم الآمال العراض بالإخاء بين البشر، كمازيني مثلاً، نظروا نفور المشمئز من الليبرالية، ووصفوها بالأنانية والمادية، وجعلوا منها محطاً لاحتقارهم الشديد. ولكن جون ستيورات مل شحن الليبرالية الإنكليزية بكاثوليكيته وبحبه للحرية، وبإيمانه الثابت بأن الفرد الحر كائن نبيل روحياً. وقد رأى البعض مؤخراً في «قديس العقلانية» (كموريس كولينج مثلاً)، أن جون ستيوارت مل كان في أعماقه، مناضلاً ضيق الأفق في سبيل أهوائه الخاصة وأفكاره المسبقة. ولكن هذه النظرة إلى مل نظرة خاطئة وظالمة، فروحية مل هي عكس ذلك تماماً. فتحت تأثير عقلانية مل، يمكن حتى للمخاوف الليبرالية من الدولة، والمتأصلة عميقاً في المذهب الليبرالي، أن تذوب وتختفي. فليست ثمة عقيدة تتصف بالقداسة بالنسبة إلى مل ما عدا الفرد وحده، وحيث من الجائز لشكل من أشكال عون الدولة، أن يوفر للفرد وسائل الدفاع عن نفسه والمزيد من القوة.

أما في فرنسا فقد مثَّل المذهب الليبرالي في منتصف القرن التاسع عشر، المفكر الفرنسي بريغوست بارادول، (Prévost- Paradoi)، حيث إن كتابه المعروف بعنوان «فرنسا الجديدة» والصادر في عام ١٨٦٨ م يتشابه إلى حد بعيد مع كتاب مل «مبحث في الحرية». وكانت الليبرالية يومذاك في فرنسا أضعف حالاً منها في بريطانيا، ولكنها كانت قائمة وموجودة. ومما لا خلاف فيه أن توكفيل قد أثَّر التأثير العميق في كل من مل وبارادول، وكان أعظمهم ليبرالية. أما بارادول فكان يناصر الديمقراطية أكثر قليلاً من مناصرة مل لها. إذ كان يرى في الشعب قوة ضابطة للبرلمان، علماً بأنه كان يحبذ أن تقوم هيئة تشريعية عليا غير منتخبة وقضاء مستقل ومؤسسات قوية لحكومة محلية بغية ضبط الإرادة الشعبية العامة. ولا شك أن لهذه اللامركزية والتعددية اللتين يقترحهما بارادول أصداء النظام الفرنسي القديم، حيث إن النظام في فرنسا أصبح منذ

عهد نابليون شديد المركزية. والحق أن مذهب بارادول مذهب معاد للدولانية وللاشتراكية معاً، ولكنه ديمقراطي بعض الشيء إذ كان يقول بالانتخابات العامة، ولذلك فإن فرنسا الجديدة هي وفقاً لنظامه المقترح، مزيج من مؤسسات. ويتفق هذا المزيج من حيث العناصر المكوَّنة منها مع التقاليد الفرنسية. وهذا النظام المزيج لم يكن بعيداً في روحه وشكله عن النظام الذي عملت به الجمهورية الفرنسية الثالثة. ولقد وضع بارادول كتابه «فرنسا الجديدة»، في أواخر أيام الامبراطورية الفرنسية الثانية، وذلك حينما كان نابليون الثالث يتجه بالنظام الفرنسي نحو «نظام امبراطوري ليبرالي». وبعد هزيمة نابليون، التي جاءت بمثابة صدمة مرعبة للشعب الفرنسي، إذ لم يتوقعها أي من الفرنسيين، نشأت جمهورية ليبرالية ديمقراطية، وضربت جذورها تدريجياً في تربة فرنسا.

ويشابه الانتصار الذي حققته روح العصر في فرنسا، الخطوة التحريرية البريطانية، التي منحت في عام ١٨٦٧ م الجميع حق الانتخاب. وقد جاءت هذه الخطوة بعد مناقشات حامية وجدل عنيف، وتباكي أولئك الذين خيِّل إليهم أن الديمقراطية ستقضي على الحرية والاستقرار. ولكن حقبة جديدة حلَّت على بريطانيا في أعقاب القانون الثاني للإصلاح. وكان لهذه الحقبة قادتها الجدد وأفكارها الجديدة ومواضيعها الجديدة. وكانت هذه الحقبة المنعطف السياسي الحاسم في تاريخ بريطانيا، وذلك لأن القانون الأول للإصلاح والصادر في عام ١٨٣٢ م، لم يسفر عن أي تغيير جوهري في الحياة السياسية البريطانية، إذ أبقى الطابع المميز للنظام طابعاً ارستقراطياً شكلاً ومحتوى. وقد أخذت الشكوك تخامر الكثيرين من البريطانيين، كـ «والتر بيجهوت» (Begehott) مثلاً، في أن تتمكن الديمقراطية من الحفاظ على توازن النظام السياسي البريطاني، إذ اعتبرها هؤلاء بمثابة مغامرة كما هي الحال في فرنسا. ولكن الشعور العام في كل من فرنسا وبريطانيا كان مجمعاً على اللاعودة إلى القديم، وهكذا وجدت الناس طوال المدة المتبقية من القرن، يبذلون غاية الجهد للتكيف مع هذه القوة الجديدة الطاغية، ألا وهي الديمقراطية الجماهيرية، التي لم يسبق لأي مذهب سياسي أن كان له تأثيرها ونفوذها في الفكر الغربي. فانطلقت عمليات ديناميكية عديدة تعمل على تغيير وجه أوروبا والعالم معاً. فحققت إيطاليا وألمانيا وحدتيهما القوميتين (١٨٦٠ م - ١٨٧١ م) بعد أشد التطورات إثارة في أوروبا. وبادرت روسيا في عام ١٨٦١ م فحررت عبيد (أقنان) الأرض، فغدت تتدرج ببطء نحو المدنية الصناعية الحديثة. وبلغت أوروبا أعلى ذرى القوة في تاريخها، إذ بدأت بعد عام ١٨٧٠ م

تفرض سيطرتها على الكرة الأرضية بأكملها، وذلك خلال الحقبة المعروفة بحقبة الاستعمار. وقد أثارت الثروة والقوة والنجاح في ميداني السياسة والاجتماع، جيشاناً جباراً من الطمأنينة والثقة، وبلغ الإيمان بالتقدم مبلغاً تساوى معه الدين. ولقد أثار تقدم التكنولوجيا اندهاش الناس وذهولهم، وهكذا وجدت العلوم التطبيقية تستأثر باهتمام الرأي العام. ولا غرو في ذلك، فالعصر كان عصر أولئك العباقرة فاراداي وأديسون وجاوس وسيمنس وباستور وهرتز. وشبَّت الثقافات القومية لكل أمة أوروبية على الطوق، حيث جعلت التربية الوطنية والتاريخ القومي كل أمة أوروبية تنظر بإعجاب إلى منجزاتها القومية.

ولكن أوروبا كانت يومئذ لا تزال بعيدة عن سلامها الروحي. فجيشان القوة ودفق الثروة، حملا معهما ظاهرات أشد تجهماً وسواداً، كالمناطق الصناعية الكئيبة، واستغلال العمال، وهبوط البرجوازية والثقافة إلى مستوى السوقية والابتذال. كما حملا معهما أيضاً تلك الأزمة الفكتورية المشهورة التي عاناها الإيمان الديني. ولكن العصر الكلاسيكي من القرن التاسع عشر، قد جاء أيضاً ببعض الأيديولوجيات الكلاسيكية. وكان من أبرز فلاسفتها أوغست كومت وكارل ماركس وهربرت سبنسر وكذلك جون ستيوارت مل، حيث يمكن وصف كل واحد من هؤلاء بواضع مذهب اجتماعي، وبمبتدع نظام لأيديولوجية دنيوية. وقد أصبح تشارلز داروين أباً لأيديولوجية علمية في عصر علمي. وغدا للاشتراكية والليبرالية والديمقراطية القومية فعل المذهب الديني في قلوب الناس، وأخذت المسيحية التقليدية تميل إلى الغروب، وكُبح من جماح المذهب الرومانسي، أو على الأقل جرى تخفيفه. وأصبح المذهب الواقعي في الأدب وكذلك المذهب الطبيعي، من أبرز المذاهب، وغدت مواضيع الروايات تتحدث عن العاديين من العمال والمواطنين، بدلاً من الأرواح الشديدة الحساسية والمتوحشين في أميركا الشمالية. وأمست أوروبا أكثف سكاناً وأكثر تعقيداً، وتزايد عاماً بعد عام توافد السكان على المدن، ولا سيما طلبة العلم والثقافة. وتوسعت مناهج التعليم الوطني، وأصبح معظم سكان أوروبا الغربية متعلماً، بعد أن كان أمياً. علماً بأننا نعني هنا بالتعليم الابتدائي لا الثانوي، ولكن حتى ذاك كان بمثابة تقدم بالغ الأهمية. فهذا الازدياد في عدد المتعلمين، هو في الواقع زيادة في طاقات «العقل الأوروبي» ويتساوى مغزى وأهمية مع ازدياد عدد السكان. وهذا ملمح بارز من ملامح تلك الحقبة التي كانت تهبط هبوطاً درامياً بنسبة الوفيات خلال التقدم الحقبي في الطب وفي شؤون الصحة العامة، وفي إنتاج الغذاء وتوزيعه. وقد حقق هذا

الارتفاع في نسبة عدد السكان والمتعلمين، ثورة عددية ذات أبعاد مذهلة، فعصر الجماهير قد بدأ.

ولكن ثمة فوارق كبيرة كانت لا تزال قائمة في التقدم التعليمي بين الأمم الأوروبية. فبينما كانت بريطانيا قد وفَّرت في عام ١٨٩٥ م التعليم الابتدائي لكل طفل من أطفالها، كانت إيطاليا لم تمحُ بعد إلا خمسين بالمائة من نسبة الأميين في بلادها، بينما أن خطى روسيا كانت بطيئة في هذا المجال. واتسعت الهوة الفاصلة بين البلدان الصناعية الأوروبية وبين البلدان المتخلفة من أوروبا الشرقية، ولم يكن ذلك فقط في ميدان التعليم وحده، بل أيضاً في الثروة والتحركية الاجتماعية وفي درجة تمتُّع الشعب بالحريات المدنية، وفي مشاركته في الحكم.

والحق أننا لا نستطيع أبداً أن نفي ذاك الدفق من عطاء الأجيال التي عاشت خلال الحقبة المبتدئة بثورات عام ١٨٤٨ م ونهاية القرن حقه، فلقد كان عطاءً سخياً غاية السخاء. فالاصطفائية في أساليب الهندسة المعمارية مثلاً كانت المذهب والقاعدة. ولكن التيار الرئيسي الذي سيطر على ذاك العصر كان تيار الأيديولوجيات الاجتماعية، حيث امتد وتوزع إلى عدد كبير من الأنظمة السياسية والاجتماعية والاقتصادية. أما الفلسفة والحدس الديني، فلم يعودا خاصتين بارزتين من خصائص العصر الفكتوري. وسيبقى كومت وماركس وداروين نجوم تلك الحقبة، مهما حاولت الأيام طمس معالمهم. فهم الذين قدموا للفكر الغربي الحديث ما نراه اليوم من دين علماني يرتكز إلى العلم وحده. (علماً بأن ماركس كان سيرفض بشدة قولنا بأنه قد أوجد ديناً). أما داروين وبسبب كونه عالماً بحتاً، فلقد أشعل الثورة في ميادين كثيرة من ميادين الفكر، وشحن الأيديولوجيات بالقوة المؤكدة على التطور. وقد عرف القرن التاسع عشر ثلاثة عمالقة هم كومت وماركس وداروين، وعرف عزوبة ثلاثة آخرين هم نيتشة وفرويد وبيرغسن.

كومت والمذهب الوضعي

تعود أوائل كتابات أوغست كومت إلى مطلع العشرينات من القرن التاسع عشر، وذلك حينما كان لا يزال يعمل سكرتيراً لسان سيمون. أما جوهر فلسفته الوضعية فلقد تبدّى في المجلدات الستة التي أصدرها ما بين عام ١٨٣٠ م وعام ١٨٤٢ م ولم تلاق الاهتمام المطلوب، إذ إنها صدرت خلال صخب الرومانسية وضجيجها أي في الثلاثينات والأربعينات في القرن التاسع عشر، ومن ثم انبعث المذهب الوضعي

لكومت ليصبح المذهب الفكري الأرثوذكسي للامبراطورية الفرنسية الثانية، طوال الفترة الزمنية الواقعة ما بين عامي ١٨٥١ م و١٨٧٠ م. كما انتشر نفوذ أوغست كومت من خلال جون ستيوارت مل في إنكلترا. ويعترف الناس اليوم بأن فلسفة كومت من الفلسفات المنهاجية الرئيسية في القرن التاسع عشر، علماً بأنها كمذهب اجتماعي هي دون مذهبي كارل ماركس وهربرت سبنسر. والحق أن صروح الفكر هذه التي حاولت تصنيف كل شيء في مذهب واحد، تبدو متضاربة لا بل متنافرة مع عقلية حاضرنا، إذ كانت منجزات هواة زعموا لأنفسهم كلية العلم والمعرفة، ولكننا مع ذلك لا ننكر عليهم طاقاتهم الفكرية الجبارة وجهودهم الشاقة بغية إيجاد هيكل جديد للمعرفة وكان ما قدموه وعرضوه أقرب ما يكون، في نظر عصرهم، إلى الهيكل المطلوب. ولقد قال بازيل ولي (Willy) معلقاً على أوغست كومت: «إن كومت كان رجلاً مدرسياً أقام بحوثه الشاملة على العلم الدغماتي لا على اللاهوت الدغماتي». لقد كان كومت يشعر بالحاجة الماسة إلى إعادة بناء النظريات، بغية القضاء على «الفوضى الفكرية» التي انتشرت في أعقاب الثورة الفرنسية، وكان مستر وسان سيمون وهيغل يتفقون تماماً معه على هذا الرأي. وكسكرتير لسان سيمون، وجد أن الاشتراكيين كانوا متسرعين في حساباتهم، ولذلك كان مصيباً عندما حاول تأسيس علم اجتماع جديد يرتكز على الوقائع الوضعية وعلى منهاج علمي، ولكنه أخطأ في قفزه إلى استنتاجات تحدِّد شكل المجتمع الجديد وصورته. غير أن كومت عندما أوجد مذهبه الخاص، الذي أراد له أن يكون واقعياً وعلمياً، إذ به لا يقل تنظيراً عن سان سيمون. ومما لا خلاف فيه، أن مذهبه جاء مشدِّداً بقوة على دور السلطة في مخططه لإعادة بناء المجتمع. ولقد قال بوجوب إعادة النظام واستقراره في أوروبا. وعندما خيِّل إلى كومت أنه قد عثر على الأسس الصحيحة لمجتمعه، نادى بإلزام كل إنسان بالتسليم به، وبضرورة تكليف سلطة استبدادية بتطبيقه، حيث يكون سدنة المذهب الوضعي وكبار كهنته هم المديرين. وكان كومت معادياً للفردية أشد من عداء أي اشتراكي آخر، علماً بأنه كان يفضل الإبقاء على الملكية الخاصة وعلى العائلة. وقد صرَّح جون ستيورات مل الذي جذبته بعض ملامح المذهب الوضعي واضعاً الوضعية: «إنها أكمل مذهب روحياً وزمنياً للسلطة الاستبدادية». ولم يسبق أبداً للفكر البشري أن جاء بمثل هذا المذهب الاستبدادي، اللهم إلا أوغناتيوس لويولا[١١] (Loyola). والحق أن مذهب كومت كان معادياً للحكومة التمثيلية (البرلمانية) ومحبذاً للدكتاتورية النابليونية، الأمر الذي ارتاحت إليه زوجته الامبراطورية الثانية الفرنسية.

اعتقد أوغست كومت بأن فلسفته قد وفَّرت الأسس لإعادة تنظيم المجتمع. ولا خلاف أن المنهاج لمثل هذا العمل والملائم لعصرنا الحديث ينبغي أن يكون علمياً أو «وضعياً». وهكذا وجدت كومت يعرض في فلسفته «مراحله الثلاث» المشهورة من مراحل تطور الجنس البشري. ووفقاً لنظرية كومت هذه، فإن المجتمع ينتقل من المرحلة اللاهوتية إلى المرحلة الميتافيزيقية وأخيراً إلى المرحلة الوضعية. ويرى كومت أن كل مرحلة من المراحل الثلاث ترتكز إلى الأسلوب الفكري المسيطر عليها والخاص بها. وهكذا نجد أن نظريته في التاريخ، كنظرية هيغل، شديدة الحدسية أو التأملية. ويبدو لنا أنه من المستحيل علينا أن نجد للحقائق الواقعية أمكنتها المناسبة في مخططه التاريخي. فإن علماء الأنتربولوجيا لم يعودوا يسلِّمون بنظريته القائلة بالتعاقب الديني، ابتداء بالفتشية[٢٤] (البدية) (Fetishism) ومروراً بتعدد الآلهة وانتهاءً بالأحدية. زد على ذلك أن المؤرخين سيقولون لنا إن العلوم قد بدأت في أبكر العصور اليونانية، وإن الميتافيزيقا بقيت على قيد الوجود حتى في عصر هيغل. وهكذا فنحن إذا اختزلنا معادلة كومت التاريخية إلى القول بأن الشعوب البدائية كانت عاجزة عن الفكر الحديث، فإن ما يبقى عندئذٍ من تلك المعادلة لا يزيد إلا قليلاً عن حشو كلام. وعلى كل حال فإن ما آثرناه من اعتراض على كومت، من حيث مغالاته في تبسيط معادلته، يمكن أن نثيره أيضاً ضد مراحل ماركس الخمس وحقبات هيغل السياسية الثلاث. ومع أن هذه «الفلسفات في التاريخ» قد عفا عليها الزمن في عصرنا لكنها كانت مثيرة في عصرها، كما أن طبيعتها الاستهوائية لا تزال ماثلة للعين. ويتميز كومت عن هيغل في كون مذهبه يستند إلى وقائع وليس إلى نظرية حدسية أو تأملية، وبهذا يكون مذهب كومت متناغماً مع عصره العلمي. ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أن ناقداً حصيفاً كـ «جون ستيورات مل» قد اعتقد بأن نظرية كومت القائلة بالمراحل التاريخية الثلاث هي نظرية شديدة الإضاءة، ومعقولة وصحيحة، وهي بمثابة مفتاح لتطور المدينة الطبيعي.

كان كومت يرى أن أوروبا تمر في عصره بالمرحلة الوضعية، الأمر الذي يستوجبها إعادة بناء مدينتها على أسس هذه المرحلة وكان يعني بذلك نظاماً اشتراكياً دقيق التنظيم. ولقد اعتقد بأن المرحلة القائمة، مرحلة الحرية ومبدأ «دعه يعمل»، لا تزيد عن كونها فصلاً أضيف إلى الفوضى الضاربة أطنابها بين الحقبتين التاريخيتين، تلك الفوضى التي كان عازماً على وضع حد لها بأسرع ما يمكن.

وكان كومت يرى أن النظام العلمي الجديد لن يكون أقل تعضياً ولا أقل هرمية من الأنظمة القديمة التي كان يسيطر عليها الكهنة والميتافيزيائيون. ويعني المذهب

الوضعي منهاج الوقائع المشاهدة والمعالجة باستعمال الفرضيات والمُحجمة عن الاستنتاجات المتعلقة بالطبيعة الجوهرية للحقيقة الواقعية. فلقد اتفق كومت وعمانوئيل كنت، على أن العلم هو فقط دراسة الظاهرات، إذ قال كومت في هذا المعنى ما يلي: «إن روح الإنسان إذ تدرك استحالة الحصول على الفكر المطلقة، تنبذ البحث عن أصول أهداف الكون، وترفض بذل أي مجهود لمعرفة العلل الباطنية للأشياء، بغية تركيز جهودها من خلال التجربة والعقل والمشاهدة، على اكتشاف القوانين الفعلية، أي اكتشاف العلاقات غير المتبدلة بين الأشياء وتتاليها وأوجه الشبه بينها».

والحق أن ما قاله كومت آنفاً ليس بالجديد تماماً. وقد وبَّخ فيما بعد أرنست رينان[١١] (Renan) كومت على «أن ما قاله بلغة فرنسية ركيكة، أمر معروف لدى جميع العقول العلمية منذ مائتي عام». والحق أن رينان لم يكن عادلاً في قوله هذا. فقول كومت الآنف الذكر لم يكن واضحاً قبل كنت، زد على ذلك أن كومت قد كشف عن بعض مضامينها العلمية. ولربما أن لكومت من الذكاء الفلسفي أكثر مما لكارل ماركس منه، مع أن ماركس كان دكتوراً في الفلسفة. فماركس قد افترض وجود مذهب مادي دغماتي، بينما كان كومت يعرف استحالة معرفة المادية دغماتياً. فكومت قال بأنه ليس لدينا أي شيء نسند إليه معرفتنا بجوهر الحقيقة الواقعية. (ولم يكن ماركس ينظر بتقدير إلى فلسفة كومت، ولربما كان السبب في ذلك نظرته إليه كمنافس. وقد قال ماركس ذات مرة: «إنه لبائس إذا ما قورن بهيغل». وقد سار لينين على خطى ماركس فطرح المذهب الوضعي أو الظاهراتي جانباً، واعتمد نسخة طبق الأصل عن نظرية الإدراك الحسي، الأمر الذي يبدو ساذجاً، لكنها نظرية تسمح بالقول بمذهب مادي شكلاً وموضوعاً. وقد لمس الماركسيون أن ثمة شيئاً حذقاً في المذهب الوضعي[٢٥]، لا يتلاءم مع الثوريين. وقد شعر كومت بأنه ليس ثمة ما يبرر لنا الإلحاد، ما عدا تسليمنا باستحالة معرفتنا المعرفة الأكيدة بالله. فالعلم، كما يراه كومت، هو عمل وصفي فقط، الأمر الذي يستوجبنا ألا نتحدث حتى عن العلل، بل فقط عن متتاليات قابلة للمشاهدة.

قام كومت بترتيب العلوم وفقاً لنظام منطقي. ويبدو أن عقله كان يرتاح إلى الدقة المنهاجية. فانطلق في ترتيبه للعلوم من أشدها تجريداً، ألا وهو الرياضيات، ماراً بعلم الفلك فالفيزياء فالكيمياء فعلم الأحياء، ومنتهياً بعلم الاجتماع، هذا هو المصطلح الذي ابتدعه كومت. فعلم الاجتماع الذي ندركه أخيراً في المرحلة الوضعية يتصدَّر العلوم جميعاً، ويصبح منها «الملك» والقمة معاً. وقد اعتبر كومت أنه هو بداهة الذي

اكتشف علم الاجتماع ويحتوي هذا العلم على علم النفس الاجتماعي والاقتصاد والسياسة والتاريخ وأساساً الأخلاق الوضعية. وقد وضع، فيما بعد، الأخلاق الوضعية والدين في قمة الهرم وحتى فوق علم الاجتماع، وقدَّم إلى العالم ما سماه بدين الإنسانية.

ويبدو أن الأدوار التي اتخذها لنفسه قد اختلطت عليه اختلاطاً ميؤوساً من إصلاحه. فلقد أراد أن يلعب دور العالم الاجتماعي ودور المصلح الاجتماعي ودور المبتدع لدين جديد، علماً بأنه كان يعتقد بأنه قد وحَّد في فلسفته جميع هذه الأدوار. وقد لاحظ أحد تلامذته البريطانيين المدعو فريدريك هاريسون قائلاً: «إن المذهب الوضعي يجمع فيه مباشرة منهاجاً للتربية التعليم إلى كونه صورة للدين، إلى كونه مدرسة فلسفية وإلى كونه صورة للاشتراكية». فهل يمكن لمذهب كومت هذا أن يكون كل ذلك؟ مما لا شك فيه أنه كمدرسة فلسفية لا يزال على قيد الحياة، مع أن المفكرين الإنكليز ينزعون إلى القول بأن ديفيد هيوم لا أوغست كومت هو مؤسس هذه المدرسة. زد على ذلك أن علمه في الاجتماع بقي قائماً كقاعدة لضبط السلوك، لكن الكثيرين قد أسهموا في توسيع منظور علمه في الاجتماع، إذ إن علمه كان في أفقه أضيق بكثير مما اعتقد كومت. أما دينه، دين الإنسانية، فلقد بدا لفترة من الزمن شديد الحيوية والنشاط، حيث تشكلت الطوائف الوضعية في إنكلترا وفرنسا لعبادة الرجل العظيم. وأنشئت كنائس «كومتية» حتى في البرازيل، إذ كان للمذهب الوضعي شعبية واسعة في أميركا اللاتينية. وهذا ما عنته جورج إليوت[١٠] عندما عبَّرت عن رغبتها الشعرية قائلة: «آه! هل لي أن أنضم إلى جوقتهم غير المنظورة، جوقة أولئك الموتى الخالدين الذين يعيشون ثانية في عقول ستصبح أفضل حالاً بوجودهم».

لاقت عبادة الأبطال رواجاً فكتورياً في دوائر أوسع من دوائر تلامذة كومت. وهذه العبادة هي وريثة الطقوس أو الوظائف التي مارستها ذات مرة كنيسة حية، لقد كانت البديل للدين. فابتداءً من صموئيل سمايل حتى راسكين، نجد كثيراً من الكتَّاب الفكتوريين يتطلَّعون بإعجاب إلى العظماء ويستلهمون حياتهم فيما يكتبون. ولكن دين الإنسانية، كدين، يستلهم العظمة من العظماء ويتعبَّد لهم، جاء دون ما أمل به واضعه كومت. فالمذهب الوضعي لم يتجاوز كونه مركزا لحشد المناهضين للدين بتزمت وحماسة.

أما من حيث كون المذهب الوضعي «صورة للاشتراكية»، فإن هذه الصورة لم يكن لها أبداً الكثير من الاستهواء. فالطوباوية الاشتراكية لدى كومت شبيهة كل الشبه

بدكتاتورية فولاذية يمارسها علماء الاجتماع، الأمر الذي ربما يحاول المصير البشري تجنبه بكل ما أوتي من جهد. ومن الطريف، أنه من حيث الممارسة، قد أجاز وحبَّذ «الديمقراطية الاستبدادية» المنحوسة التي مارسها نابليون الثالث. ولكن ينبغي أن نسلِّم بأن كومت قد دفع بالاشتراكية أماماً، من حيث نقده لمبدأ «دعه يعمل»، ومن حيث إيمانه بأن الغرائز الاجتماعية تتطور مع تطور الإنسانية. فلقد كان يعتقد بأن طريق التقدم يبدأ من الأنانية وينتهي إلى الغيرية(٢٦) (Altruism).

تأثر نظام لويس نابليون الثالث الذي قام على أنقاض الجمهورية الثانية في عام ١٨٥١ م، التأثر الشديد بنظريات سان سيمون وكومت، وحاول إجراء بعض تجارب مانعة، ولكن غير حاسمة، انطلاقاً من مذهب اشتراكية الدولة. والحق أن سياسة نابليون الثالث الاقتصادية والاجتماعية لم تكن بالسياسة الفاشلة، فانهيار نظامه جاء نتيجة للسياسة الخارجية الخرقاء التي مارسها، ولهزيمته في حربه ضد بروسيا. ولكن عدم اعتماده مبدأ الحكومة التمثيلية، وقمعه للحريات العامة جعل سقوطه أمراً غير مأسوف عليه. ولقد رفض كومت ومعظم أتباعه المذهب الفردي والديمقراطية معاً، واعتبروهما مرادفين للفوضى.

أما إذا بدا لنا اليوم أن معظم التفاصيل التي أوردها كومت شاذة ومحالة، فإن فكرته المركزية قد تمثل حدساً صائباً في قضية الإنسان الحديث. فنحن لا شك نتفق مع كومت على أن المدنية الغربية الحديثة هي مدنية «وضعية». وهنا يبادرنا السؤالان التاليان: هل يمكن أن تكون لنا مدنية لا تؤمن بالله ولا بالميتافيزيقا، بل تؤمن فقط بالعلم والتكنولوجيا اللذين يفيان بحاجاتنا أحسن إيفاء، ولكنهما لا يوفران لنا أية قيمة أو فعل، ما عدا أنهما يسدان المزيد فالمزيد من احتياجاتنا؟ وهل محكوم على المجتمع الحديث أن يكون مجتمعاً انقسامياً لا وحدة له ولا روح ولا قيم؟

في مثل تلك القضايا والأسئلة حار أتباع كومت وخلفه. وقد أصبح المذهب الوضعي في فرنسا هو «المعوضة» في عهد الامبراطورية النابليونية الثانية بين عامي ١٨٥٠ م و ١٨٧٠ م. وكان من تلامذته المعجمي إميل لتر (littre) والعالم النفساني كلود برنار (Bernard) وهيبوليت تين (Taine) الناقد والمؤرخ وأرنست رينان الكاتب اللامع والأديب العظيم في عصره. وقد نزعت هذه المجموعة من المفكرين إلى رفض «فذلكات» كومت في الدين، بوصفها شذوذاً وغرابة أطوار وأخذت فقط بمنهاجه العلمي. وقد حددوا الفارق بينهم وبين الملحدين والماديين بقولهم: «إننا عاجزون عن المعرفة بالأشياء المطلقة أو بالخصائص الجوهرية، ونحن نعرف فقط الظاهرات

المنظورة». ولقد اعتقد هؤلاء بأن العلم يوفر لنا معرفة معينة، وأن العالم الظاهراتي الدقيق يجد من الصعب عليه حتى الاعتقاد بصحة هذه المعرفة، وهكذا وجدتهم يبحثون عن دين للعلم. ولكن معظمهم انتهى إلى الإيمان بأن العلم عاجز عن إعطائنا القيم والمثل العليا والأهداف. ولذلك فإن هذه الأمور جميعاً يجب أن تأتينا من خارج نطاق العلم.

وكان أرنست رينان الباحث عن الإيمان والمعذب بالشك، يبحث عن دين يوفق بينه وبين المنهاج العلمي الذي اعتمده، فانتهى إلى رفض الدين المسيحي رفضاً مسنوداً بالدليل والبرهان. وأصدر أشهر كتبه «حياة المسيح» الذي صدم جميع المسيحيين الأرثوذكسية في أوروبا قاطبة، وذلك من خلال بحثه النقدي في المزاعم الخارقة للطبيعة الواردة في الأناجيل. كما رفض أيضاً مذهب هيغل، ووجده مسرفاً في ميتافيزيقاه. وكاد يقترب، مما اقترب إليه بعض الشعراء الشباب الفاجرين، أي ابتداع دين الفن. فرينان كان كمعاصره ماثيو أرنولد (ولربما كانت روحاهما من إميل واحد)، يشعر بالحاجة الماسة إلى الخبرة الدينية، ولذلك اقترح أن تحل محلها الخبرة الجمالية. ولكن دين العلم بقي مطلبه طوال حياته، وعندما فشل في العثور عليه انتهى إلى الشك في كل دين. وكاد، كما خيِّل إليه، أن يعثر عليه في نسخة وضعية من مذهب هيغل، وأعني بذلك، نظرية هيغل في التقدم من خلال التاريخ، الموضوع الذي وجده رينان قد يوفِّر البرهان على وجود الله.

بدأ المذهب الوضعي بالتدهور في فرنسا في أعقاب عام ١٨٧٠ م. ومع أنه قد بقي له بعض الأنصار، كشارل مورا (Maurrass) زعيم الحركة الرجعية الفرنسية في القرن العشرين، وأعني بهذه الحركة حركة العمل الفرنسي (Action Francaise)، وكذلك الشخصية الأدبية البارزة جوليان بندا[١٧] (Benda)، غير أن التيارات الفكرية الفرنسية القوية رفضت «العلومية» (Scientism) وعادت إلى الميتافيزيقا والدين متحدية في ذلك الوضعيين. وجاءت هذه التيارات متمثلة في هنري بيرغسون، وانبعاث الكاثوليية والمذهب الوجودي الحديث والرمزية في الأدب والسيريالية في الفن... إلخ. ومنذ ذلك الحين، أي منذ عام ١٨٧٠ م لم يشعر الفكر الفرنسي بالانجذاب الشديد إلى المذهب الوضعي. ويبدو أن المرحلة الزمنية الواقعة بين عامي ١٨٥٠ م و ١٨٧٠ م كانت كافية لجعل فرنسا الفكرية ممتنعة على الوضعية والوضعيين.

ساد المذهب الوضعي إيطاليا في أواخر القرن التاسع عشر، إذ أصبح المدرسة الفلسفية الرئيسية. وكان روبرتو أرديجو هو المُنهِّج الأكبر للوضعية التي لم تكن أبداً

بالمجهولة في كل من بريطانيا والولايات المتحدة الأميركية. فمن أنصارها في بريطانيا لم يكن فقط جون ستيوارت مل وجورج إليوت، بل آخرون غيرهما أيضاً. إذ كان أيضاً من تلامذة المذهب الوضعي ريتشارد كونجريف (Congreve) عميد جامعة أوكسفورد خلال الخمسينات من القرن التاسع عشر، وكان أيضاً فريدريك هاريسون الداعية الشهير للمذهب الوضعي، وبيسلي (Beesly). ولكن نفوذ كومت غمر آخرين لا يتصفون بصفات تلامذته، غير أن فكرهم المستقل كان يستلهم حوافز معينة من المذهب الوضعي. وكان هؤلاء من جبابرة الفكر كـ «هربرت سبنسر وهـ.ج.ويلز»[٢] (H.G.Wells).. أما في ألمانيا فلم يكن لكومت ذاك التأثير الشديد، إذ جاءت حركة «العودة إلى كنت» متزامنة ومتوازية مع فلسفته. وكانت هذه الحركة بمثابة ردة فعل ضد الميتافيزيقا الرومانسية والهيغيلية. وكذلك يجوز لنا أن نضيف حادية الشبيبة الهيغيلية، كعائق ألماني أمام المذهب الوضعي. وينبغي أن نعترف بأن المرحلة الزمنية الواقعة ما بين عامي ١٨٥٠ م و ١٨٨٠، كانت مرحلة وضعية فريدة من نوعها. كما غزت الفلسفة الأنجلوسكسونية منذ الحرب العالمية الأولى، صور أخرى من المذهب الوضعي (كالمذهب الوضعي المنطقي)، ولكن هذا الصور تدين لمذهب كومت أقل بكثير من دينها لمنابع أخرى، علماً بوجود بعض وجوه شبه بينها وبين وضعية كومت. وعلى كل حال فسنتطرق إلى هذا الموضوع فيما بعد.

ويجوز لنا القول ولكن بأوسع مفهوم، إن الحضارة الغربية الحديثة هي حضارة وضعية، من حيث إنها لا تتجانس أو تتلائم مع الصيغ الميتافيزيقية والدينية. وهذا القول ينطبق اليوم على الرجل العادي أكثر من انطباقه على المثقف أو الفنان. فالحياة اليومية محاطة بالوسائل التكنولوجية والمفاهيم العلمية، ومُعَقْلنة بكثافة في تفاسيرها، ومشروطة بالصيغ الميكانيكية إلى حدٍّ جعل الحياة الذهنية الواعية تجري في أخاديد لا نستطيع وصفها إلا بالوضعية، أي أنها علمية وعقلانية ولاميتافيزيقية وتكره الصوفية، أو أية حقيقة لا نستطيع أن نتحقق منها فوراً بواسطة التجربة أو البرهان. هذا هو واقع مدنيتنا، وسواء كان خيراً أم شرّاً. وقد كتب ولتر باجوت (Bagehot) راثياً حزيناً وقال: «إن ما ينمو على سطح عالمنا إنما هو الواقع العملي الملموس». وقد أنحى باللوم على رجال الأعمال والعلم. ومع أن أوغست كومت ليس أبداً مبدع هذا الملمح من ملامح مدنيتنا، وليس بالمفكر الوحيد الذي عبَّر عنه، غير أن اسمه مقترن بالمظهر الرئيسي من مظاهر المدنية الحديثة، زد على ذلك أن إيمانه بمجتمع هرمي منظم أدق تنظيم ويحكمه العلماء، قد لا يختلف كثيراً عن الأشكال الحديثة للسلطة التوتاليتارية (الاستبدادية).

المذهب الواقعي[٣٧] في الأدب

كان من البديهي أن تسفر أجواء المرحلة الواقعة ما بعد عام ١٨٤٨ م عن ردة فعل وضعية ضد الجيل السابق ومثاليته وعاطفيته. ولقد كان وزير نابليون الثالث إميل أوليفييه (Ollivier) أفصح من عبَّر عن شعور الناس في تلك المرحلة، حينما قال: «لقد جمعنا في قلوبنا ما فيه الكفاية من الصور والعواطف والتطلعات، والآن ولكي نجعل من كل هذه أموراً نافعة، يتوجب علينا أن نملأ صدورنا بالحقائق العملية». ولا غرو فيما قاله أوليفييه، فهذا الجيل كان جيل كافور وبسمارك، وكذلك جيل باستور وداروين[١]، أي جيل العقلية العملية.

ولم تقتصر الردة على الميدان السياسي، بل تجاوزته إلى ميدان الأدب، حيث كانت الردة على الرومانسية بالغة الشدة، إذ انسحب الأدب إلى ميدان الواقعية، وأخذ يعالج المواضيع العادية، وحتى المضجر والمبتذل منها.

بدأ المذهب الرومانسي يذوي خلال الأربعينات من القرن التاسع عشر. وتوارى كلياً في أعقاب عام ١٨٥٠ م، على الرغم من تباطؤ بعض بقاياه في الاختفاء. وقد اتهمت «حركة الفن من أجل الفن» الفرنسية بالعاطفية والقذارة، وطالبت الأدباء بالمزيد من التحسس بالانضباط والشكل، ورفضت موضوع الرومانسية الرئيسي ألا وهو القرون الوسطى، وجاء هذا الرفض على لسان المرشد الروحي لهذه الحركة تيوفيل جوتييه[٧] (Gautier) إذ صاح متضرعاً: «يا إلٰهي فلتنقذنا من القرون الوسطى!» وقد شددت «حركة من أجل الفن للفن» على المزيد من المهارة الحرفية، وطالبت بالتقليل من المواعظ الأخلاقية والتفلسف في الأدب، إذ اشمأز الكتَّاب الفرنسيون من المجتمع البرجوازي وانسحبوا إلى عالم خاص بهم، وغدوا ثواراً «وبوهيميين». وهكذا بدأ موقف أدبي جديد قدِّر له الاستمرار في مرحلة تالية.

وعمد فلوبير كبير الروائيين الفرنسيين خلال الخمسينات والستينات من القرن التاسع عشر، إلى ممارسة أسلوب أدبي صارم في موضوعيته وعلميته، وتناول بواقعية شديدة مواضيع بعيدة كل البعد عن قصص الأبطال وروايات البطولة. وقد جاءت رواية «السيدة بوفاري» والصادرة عام ١٨٥٧ م، بمثابة هجاء وحشي وسخرية لاذعة من المذهب الرومانسي وأدبائه. وتتحدث هذه الرواية عن «إيما» (Emma) البائسة التي ساقها القدر إلى الزواج من رجل ريفي أبله، ويصف فلوبير هذه السيدة بأنها على شيء من ذكاء وروح. وهي تحلم دائماً بالأمير الفاتن وبعالم عظيم، لكنها تنتهي أخيراً إلى انهيار أحلامها ودمار نفسها لأنها لم تستطع إدراك الحقيقة بوقائعها. وتتبدى في رواية

مدام بوفاري، كراهية فلوبير الحارقة للمجتمع الغبي الذي عاشت فيه مدام بوفاري، حيث تعطلت طاقاتها الإبداعية. والحق أن بطلة فلوبير هذه تمثل أبطال الروايات الأميركية التي صدرت بعد مضي خمسين عاماً على صدور رواية فلوبير، تلك الروايات التي تتحدث عن المتمردين على القرية وحياتها. لقد كان فلوبير، كبودلير، يعيش حياة من انسلاخ أليم واغتراب كئيب عن مجتمعه. ولقد كان الفن بالنسبة إليه وإلى أدباء جيله، هو الانسحاب من عالم تعيس وبائس إلى برج عاجي. وهكذا سمعت فلوبير يتضرع ويقول: «ألا فلتعطني أعلى برج ممكن». ولا خلاف أن رواية مدام بوفاري تتفجر بكراهية وحشية للمجتمع البرجوازي، مرفوفة بخيبة أمل مريرة بالسياسة والسياسيين، ومترابطة بأحلام رؤوية وأماني رومانسية. وكان أشد ما أذهل قراء فلوبير في روايته، خروجه على جميع القواعد الأخلاقية. فلم يكن بالإمكان أن يستخلص القارىء منها أية قاعدة أخلاقية تهذيبية. فلقد كانت الرواية قطعة حزينة ومحزنة من الحياة حيث تنتهي إلى مأساة، وتقف عند حدها المأساوي. وقد تذمَّر من رواية فلوبير حتى سان بيف (Sainte) (Beuve، إذ قال: «لا وجود للخير فيها، وليست فيها أية شخصية من شخصياتها تتحدث عنه أو تمثله». وعلَّق عليها رسكين قائلاً: «إنها رواية شريرة، ومفسدة كلياً للأخلاق».

ونصادف الأسلوب ذاته، من الاغتراب والسخرية والجفاف والمهارة الحرفية الأدبية في قصائد بودلير، ولدى كتَّاب آخرين كبار من الأدباء «الواقعيين» كصديق فلوبير الروسي، الروائي تورجنيف. وكان يرافق انسلاخهم هذا التشاؤم الشديد. وكان فيلسوف مرحلة ما بعد عام ١٨٤٨ م، ذاك الفيلسوف اللامع والمبغض للجنس البشري، والأشد تجهماً وكآبة هو آرثور شوبنهاور. وكان شوبنهاور قد تحدى هيغل في شبابه، لكنه لم ينجح في حشد الأنصار حوله. ولكن عندما تقدم به العمر، أصبح مألوفاً وشهيراً في عصره. وعارض شوبنهاور هيغل قائلاً: «إن الكون ليس هو عقل هيغل، بل هو الإرادة، وهذه إرادة عمياء لا أخلاق لها، وهي تعبِّر عن نفسها بوصفها حاجاتنا ورغباتنا وشهيتنا». والحق أن شوبنهاور إذ رأى العالم كمجتلد للقوة، وفارغاً من كل معنى وغرض، والعقل كأداة طيِّعة بين الغريزة، فإنه يكون بذلك قد اقترب من تشارلز داروين، علماً بأنه عبَّر عن فلسفته هذه بمصطلحات أخرى غير المصطلحات التي استعملها داروين. وقد نصح شوبنهاور بالفن كترياق وحيد لوجودنا الذي لا يُطاق بدلاً من خمود الإرادة، حيث كانت الفلسفة الشرقية تتطلع إلى خمودها بوصفها أرقى مراتب الحكمة. وقال شوبنهاور: «إن المرء حين تأمله في الجمالية، يستطيع أن يبلغ

درجة من لامبالاة، وبذلك يتحرر من طغيان الإرادة». ولا خلاف أن شوبنهاور كان فيلسوفاً مائعاً وقد استهوى جيله بتشاؤميته الأنيقة ومذهبه الجمالي.

صدم الكتّاب الفرنسيون زملاءهم من الإنجليز. غير أن بريطانيا كانت بدورها تشهد ردة على الرومانسية. فلقد اتبع كبار الروائيين الفكتوريين، ما يجوز لنا أن نسميه بالمذهب المستقطب لكل ما هو عادي ومألوف وأحياناً مبتذل. وقد أورد ماريو براز (Praz) في كتابه «البطل في حال من كسوف»، قوله: «إن المأساة تتجه إلى منازل البسطاء تتخذ منها موضوعها وإطارها. وهكذا وجدت في بريطانيا فنًّا ديمقراطياً يمجِّد الفضائل البسيطة التي يتحلى بها العاديون من الناس. ووجدت الشاعر الإنكليزي الكبير روبرت براوننغ (Browning) يتفحص الإنسان كما هو في واقع حاله. لكن الأداب الفكتورية كانت تختلف عن الآداب الفرنسية، من حيث إنها كانت محتشمة في مواضيع الجنس، وبالغة في تثقيفها للقارىء أخلاقياً ومتفائلة في جوهرها، علماً بأن جورج إليوت وماثيو أرنولد كانا يدركان أزمة الإيمان التي عاشها عصرهما. وكان العهد الفكتوري يعتبر الخروج على الاحتشام فضيحة كبرى، كخروج سوينبرن (Swinburne) ذي الهوى الفرنسي. لكن الواقعية كانت الطابع المميز للأدب في كلا البلدين، وكانت تمثل جزءاً كبيراً من الردة على الرومانسية.

الثورة الداروينية

في نهاية القرن الثامن عشر وطوال القرن التاسع عشر، تابع العلم تقدمه في جميع الميادين والمجالات. وجاء المزيد من الحسابات الدقيقة التي أجراها العلماء للقمر والكواكب والشهب مذهب نيوتن ونظامه. ويعود الكثير من الفضل في اكتشاف الكوكب أورانس وتوابع زحل إلى الفلكي الإنكليزي الألماني المولد هرشل (Herschei). فبعد أن قام هرشل بقياس المسافة الفاصلة بين الأرض والشمس، وبين الأرض والقمر قياساً صحيحاً، توصَّل إلى إدراك المسافات الخيالية الفاصلة بين النجوم، الأمر الذي وفَّر لعلماء الفلك من بعده أن يكتشفوا تلك الحقيقة المذهلة، ألا وهي وجود مجرَّات أخرى. وقام هرشل ولابلاس بوضع فرضية في أصل النجوم والكواكب. وكان لابلاس قد وضع في عام ١٧٩٦ م نظامه، «نظام العالم» وقدمه كانتصار للمنهج العلمي وكدليل على انتظام الطبيعة.

ولم يقف العلم في تقدمه عند الفلك، بل تعداه إلى الكيمياء. وقد يكون من المفيد أن نشير هنا إلى أن كوليريدج قد لاحظ حدسه في تأثير النظريات العلمية في

فروع أخرى من فروع المعرفة، إن اكتشافات شيلي (Sheele) وبريستلي (Priestly) ولافوزيية (Lavoisier) لاختزال المجموعة اللانهائية في تنوعها من الظاهرات الكيميائية إلى أفعال وتفاعلات، ومن ثم إلى تبادلات أو تعاوضات من مواد أولية قليلة، لن يقل تأثيره في الفلسفة وميادين الفكر الأخرى عما كان لمذهب نيوتن من تأثير في القرن الثامن عشر. وقد يكون من المفيد أيضاً القول إن فريدريك إنجلز حين شرحه لقوانين المادية الجدلية، نزع إلى الاستشهاد بأمثلة من الكيمياء.

كما أن درب تقدم الكهرباء ابتداءً بفولتا (Volta) وجالفاني في نهاية القرن الثامن عشر، وانتهاءً باكتشاف فرادي (Faraday) للمولِّد الكهربائي في الثلاثينات في القرن التاسع عشر، قد شق الطريق للكهرباء فاكتسحت حياة الإنسان إكتساحاً. ونحن مع كل تقديرنا لهذه المنجزات العلمية الرائعة التي بدَّلت حياة الملايين من البشر، وأسهمت في رفاهيتهم، غير أننا نرى أن أبرز تطور شهدته العلوم في القرن التاسع عشر، من حيث تطور الفكر بصورة عامة إنما حدث في ميدان علم الأحياء، وأعني به علم الحياة ولا سيما في نشوئها وارتقائها. ولقد لقب العالم الفرنسي باستور بـ «غاليليو البيولوجيا»، وذلك بسبب إسهامه في تطوير البكترلوجيا والدواء. ولكن في تاريخ الفكر ينتصب داروين[١] بقامته الأعظم بين قامات هؤلاء جميعاً.

لقد أفضى الطريق إلى نظرية داروين في النشوء والارتقاء إلى ميدان علم آخر. إنه علم الجيولوجيا الذي أصبح علماً قائماً بذاته في السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر. ويبدو أن الجيولوجي السويسري دي سوسير (De Saussure) هو أول من استعمل مصطلح الجيولوجيا، وذلك في عام ١٧٧٩ م. وقد بلغ هذا العلم مكانته كعلم قائم بذاته في عام ١٧٨٨ ،م وذلك عندما خرج العالم الأسكتلندي جيمس هاتون بنظريته الاتساقية (التشاكلية) (Uniformitarian). وكان العلماء طوال القرن الثامن عشر يحدسون فيما تعنيه الأحافير (المستحجرات) وفيما تعنيه الأرض. ولكن جميع ما بلغوه من استنتاجات لم يتجاوز الوهم والخيال. وفي عام ١٧٨٠ م عرض عالم المعادن الألماني فرنر (Werne) نظرية تقول بأن الأرض كانت مغمورة بمياه المحيطات، وأنه عندما انحسرت المياه خلَّفت وراءها مكوِّنات ومعادن وأحافير. وكانت نظرية هذا العالم هي نظرية المدرسة الكوارثية أو النيوتنية التي كان لها العديدون من الأتباع، وذلك بسبب انسجامها مع الروايات الدينية المسيحية. ومن ثم طلع هاتون بنظريته في الاتساقية (التشاكلية)، حيث علَّل الظاهرات بعملية مطردة تقوم بها القوى الطبيعية ذاتها، خلال أعصار زمنية، وقد بدت يومذاك للناس على أنها هائلة في أطوالها. وقد

أثارت نظرية هوتون هذه ضجة كبرى، ولا سيما أنها استثارت غضب بعض رجال الدين، لأنه كان من الصعب جداً التوفيق بينها وبين المفهوم الحرفي للكتاب المسيحي المقدس، بعهديه القديم والجديد معاً. ونشأ تنافس حاد بين النظرية الكوارثية والنظرية الاتساقية (التشاكلية)، الأمر الذي استحث مواكب العلم على التقدم. ونحن نقول هنا أن كلتا النظريتين كانتا جزئياً على حق، ولا سيما فيما يتعلق بعامل الزمان الذي جاء في نظرية هوتون، حيث أحدثت هذه النظرية ثورة في مفهوم البعد الزماني، الأمر الذي بدَّل مفهوم الإنسان لعالمه. ولا خلاف أن هذه الثورة في مفهوم الزمان، والتي حدثت ما بين عامي ١٧٨٨ م و ١٨٣٠ م، يمكن مقارنتها في بعض وجوهها بالثورة في علم الفلك التي وقعت في القرنين السابع عشر والثامن عشر، إذ أنه أضيف إلى الاتساع الهائل للمكان (الفراغ) الامتداد الهائل للزمان. وهكذا وجدت عالم الإحاثة الفرنسي لامارك يقول عاجباً: «يا للأرض كم لعمرها من ماضٍ غارق في القدم، وكم تبدو تافهة تلك الآراء القائلة بأن عمرها لا يزيد الآن على ستة آلاف وبضع مئات من السنين! . . .».

تصدى المحافظون في العلم في إنكلترا خلال المرحلة الواقعة بين عامي ١٧٩٤م و ١٨٢٠ لهوتون وأشياعه، وشنوا على هوتون حملات شديدة، ووصفوه وأتباعه بأنهم عناصر هدَّامة. وكذلك كانت أيضاً حال لامارك في فرنسا. ولكن المعطيات التي ثم جمعها خلال حقبة علم الإحاثة، أرغمت المحافظين المتزمتين على التراجع وأخيراً على الاستسلام للثورة الجديدة. وأصبح القس وليم باكلاند (**Buckland**)، رجل الدين الأنكليكاني عالماً جيولوجياً مرموقاً، وتبنَّى نوعاً من حل وسط بين النظرية الدينية والنظرية الجيولوجية. ويبدو أن هذا القس كان لا يزال متمسكاً باعتقاده بالطوفان الذي غمر الأرض، الأمر الذي جعل أسقف تشيتستر يعلق على نظريته المتكافئة الضدين قائلاً: «عبَّر البعض عن شكوكهب بواقعة الطوفان، فهب باكلاند، فإذا بكل أمر يبدو واضحاً وضوح الطين».

استهوت الجيولوجيا الطبقات العليا من المجتمع الإنكليزي، وازدهرت في الدوائر العلمية، علماً بأن العالمين الفرنسيين كوفير (**Cuvier**) ولامارك قد أسهما كبير إسهام في هذا العلم.

وبين عامي ١٨٣٠ و ١٨٣٣ م جاء تشارلز لايل **Lyell** فوضع علماً جيولوجياً دقيقاً وحاسماً. كان لايل يعتقد اعتقاداً عميقاً بالنظرية الاتساقية (التشاكلية). وقد رفض جميع الاعتراضات الدينية على هذه النظرية، واعتبرها كلياً غير ذات موضوع. والحق

أن المذهب الجيولوجي الذي وضعه، يشكِّل دعامة هامة للاكتشافات البيولوجية التي حققها داروين. فلقد قال داروين ذات مرة: «إنني أشعر بأن نصف ما ورد في مؤلفاتي كأنه جاء به عقل لايل». فالثورة التي طرأت على مفهوم الزمان قد أزاحت من طريق نظرية النشوء والارتقاء عقبة كؤود، كما أن ازدياد المعرفة بالأحافير قد جعل من صحة هذه النظرية أمراً لا يتنافى مع العقل. ولكن لايل لم يكن يعتقد بالنشوء والارتقاء. فهو لم يستطع أن يجد في الأحافير البرهان الكافي على التغير الإحيائي أو تتالي الأنواع، وأعني بذلك نشوء نوع من نوع آخر. والحق أن هذا الموضوع الآنف الذكر، بقي طوال قرون عقبة لا يمكن تخطيها، إذ كان بمثابة حجر العثرة في طريق نظرية النشوء والارتقاء، شأنه في ذلك شأن قضية الحركة في نظرية كوبيرنكوس الفلكية. وكما كانت الحال أيضاً بالنسبة لإعاقة مسيرة النظرية الكوبيرنوكية، فإن الأهواء الدينية كذلك لم تلعب سوى دور أصغر مما يعتقد به الناس، في تعويق تقدم نظرية النشوء والارتقاء. فلقد كانت العقبة الأساسية في طريق هذه النظرية، تتمثَّل في العقيدة الراسخة بثبات كل نوع واستقراره على حاله، حيث بدا أن علم الأحياء يسند هذا الثبات ويؤكده. فلم يكن ثمة مثل واحد في الطبيعة يبرهن على تحوُّل الأنواع وتغيرها. زد على ذلك أن المثل المشهود على عقم الحيوان الهجين إنما يثبت العكس.

وسبق للفكر الأوروبي منذ أرسطو أن تأمل وحدس في «السلسلة العظمى من الكائنات»، حيث بدت تسلسلاً منطقياً من صور الحياة، ومنتظمة انتظاماً هرمياً، يبدأ من أدنى الكائنات ويصعد إلى أرقاها. وقد يبدو لنا أن السلسلة الصاعدة توحي إلينا بالارتقاء، لكن الناس فيما مضى كانوا دائماً يعتقدون بأن هرمية التسلسل إنما هي هرمية سكونية وأنها من تدبير الله، وأنها تبعث على الارتياح لانتظامها، وأنها ثابتة طوال الزمان. فصور الأنواع بقيت على حالها ولم يطرأ عليها أي تحول أو تبديل. ولا خلاف أنه من الجائز أن يفهم المرء أن سلسلة الكينونة، هي سلسلة مترابطة الترابط العضوي، شأنها في ذلك شأن جسم واحد كبير، أو كالدورة الكهربائية، الأمر الذي قد ينشأ عنه الاعتقاد بنظرية في الارتقاء. لكن المعتقد التقليدي لم يكن يومذاك يسلِّم بأية فكرة تقول بالارتقاء من خلال الزمان. ولقد اعتقد أرسطو بأن العالم مخلوق على الحال التي هو فيها منذ الأزل، وأن لا بداية له، ولا ريب أن هذا الاعتقاد الأرسطوي يتناقض شكلاً وموضوعاً مع نظرية النشوء والارتقاء. ونحن لا نقول هنا إنه لم يسبق أبداً لأي من المفكرين أن أوحى بمثل هذه النظرية. فمن بين الأغارقة الذين كانوا يدققون في كل فكرة أناكسيماندر وأمبيدوكليس، اللذين أوحيا بنظرية النشوء والارتقاء،

ولكن نظرية أرسطو طغت على آرائهما، كما سبق لها أن طغت على كل رأي مخالف لرأيه في علم الفلك.

أبدى القرن الثامن عشر الاهتمام الشديد بعلم الأحياء. وقدرة حدس بافون، وهذا من أوسع الكتَّاب شعبية في عصره، وكذلك الفيلسوفان موبارنوي وديدرو، الحدس العميق في أصل الحياة والطبيعة والأنواع. ولا غرو في ذلك فهذا أمر طبيعي بالنسبة لعصر فضولي تحرر من التفاسير التقليدية والمتوازنة في ذلك العصر، كما كان للبيولوجيا شيء من دور في المذهب الرومانسي. أضف إلى ذلك أن الفلسفة الألمانية كانت أيضاً تنزع يومذاك إلى إحلال الصورة العضوية للطبيعة محل صورتها الميكانيكية. وقد بدا أن ديدرو وموبرتوي، كانا يوحيان بالنظرية الداروينية، ولكن بقي ثبات النوع واستقراره على حاله، حجر العثرة في طريقهما، بالإضافة إلى أن بافون كما يبدو، كان في جميع كتاباته لا يوحي إلا بما لا يتفق مع نظرية داروين. ولكن آراء هؤلاء جميعاً قد أثارت الاهتمام بعلم الأحياء. ولذلك نستطيع القول بأن المرحلة الزمنية الواقعة بين عامي ١٧٥٠ م و ١٨٥٠ م، كانت تتماثل مع القرن الفاصل ما بين كوبيرنكوس ونيوتن. فالقضية قد أثيرت، واستقطبت اهتمام المفكرين، ودائرة المعرفة بها ازدادت اتساعاً، وكانت فقط تنتظر قدوم ذاك العبقري الذي سيجمع شتات المعارف ويصوغ منها نظرية واحدة متكاملة.

جاءت تلك الشظايا من المعرفة بأسلوب خلاَّب من مختلف ميادين الفكر. والحق أن النظرية الداروينية لتمثِّل دراسة من أشد الدراسات متعة في التاريخ البشري، لأنها تُظهر لنا مدى كون العلم جزءاً من «مناخ الفكر» في عصره. فلقد أوحى إلى داروين بنظريته القائلة: «بأن البقاء للأصلح»، من توماس ملتوس وهربرت سبنسر. فداروين حينما قرأ مبحث ملتوس «في السكان»، الذي قال بأن التزايد في عدد السكان يتم بصورة أسرع من تزايد المواد الغذائية، استنتج أن هذه الحقيقة ستفضي حتماً إلى تنازع البقاء، الأمر سيدفع بالكائنات العضوية الأضعف إلى الانقراض. أما فيما يتعلق بهربرت سبنسر، فإن هذا العرَّاف الفكتوري قد سبق داروين في وضع نظام طبيعي يعتمد التنافس العنيف قاعدة له. زد على ذلك أن الاقتصاديين هم أول من أورد فكرة الاصطفاء الطبيعي من خلال التنافس في عالم يتوجب فيه على البعض الانقراض، نظراً لعدم توفر وسائل البقاء الكافية للجميع. فهذه الفكرة كانت تحوم في أجواء الثلاثينات من القرن التاسع عشر، وداروين، كعالم طبيعي، تصيَّدها وطبَّقها في ميدان دراسته. وكان داروين قد وصل إلى فرضيته في النشوء والارتقاء قبل سنوات عديدة من تقديم

أدلته عليها، إذ إنه لم يقدم براهينه عليها إلا في عام ١٨٥٨ م. فمنذ عام ١٨٠٠ م كانت أوروبا تجاهد لإيجاد صيغة لمفهوم نظرية النشوء والارتقاء، ولم تتمكن من ذلك إلا في عام ١٨٥٨ م حينما جاء داروين (ومعه ألفرد والاس تقريباً في وقت واحد)، وجعلوا هذه النظرية المراوغة كالزئبق سجينة مفهومها الحالي. وكان المدخل الرومانسي إلى العلم، هذا المدخل المعروف بالفلسفة الطبيعية، التي كانت مدار اهتمام بعض الفلاسفة الألمان، يستخدم في فكره مصطلحات ارتقائية، ويؤمن أحياناً بالاستحالة (التحويل)، لكنه لم يكن دقيقاً في علميته، ولذلك جاءت تفاسيره أقرب لما عُرف فيما بعد بالمذهب الحيوي، القائل بأن قوة الحياة متأصِّلة في الطبيعة التي تجاهد لتحقيق ذاتها. وقد كان الفيلسوف الألماني المتشائم والمانع معاً شوبنهاور يؤمن بأن قوة الحياة هذه تتجلى فينا كغريزة الحياة، حيث تستخدمها الطبيعة لتدفع بنا إلى أحابيل الصراع كي تفرض على الأنواع التوالد وقد وجدت هذه النظرة طريقها إلى الداروينية. ولا أعتقد بأننا بحاجة إلى تذكير القارىء بمدى الارتقائية التاريخية في مذهبي كل من هيغل وكومت. ومما لا شك فيه أن هذين المذهبين أيضاً قد فرضا على الناس تفسير الأشياء بالتطور الوراثي.

وهكذا يبدو أن القرن كان يتآمر بغية إخراج نظرية النشوء والارتقاء إلى الوجود. ويجدر بنا أن نوضح هنا، أن هيغل مع كونه ارتقائياً في فلسفته في التاريخ، فإنه لم يكن كذلك في فلسفته في الطبيعة. إذ كان يعتقد بأن العلاقة بين الإنسان وبين الكائن العضوي الأدنى هي علاقة منطقية فقط، وليست علاقة وقتية أو زمانية. فمن مسلَّماته تلك القائلة: «إن الطبيعة والتاريخ أمران مختلفان كلياً»، وكذلك قوله: «ليس للطبيعة تاريخ».

وقد سبق لعالم الإحاثة الفرنسي لامارك أن عرض نظرية تفسر ارتقاء الأنواع. فلقد اعتقد بإمكانية توريث المميزات المطوَّرة. فهناك مثلاً الغطاسون البولينزيون القادرون على البقاء تحت سطح الماء لمدة ست إلى ثماني دقائق. ويعلِّلون قدرتهم على الغوص هكذا طويلاً بكونهم قد أنموا خلال أجيال وأجيال طاقات رئاتهم إنماءً غير عادي، حيث تمكنوا معه من البقاء تحت سطح الماء هذه المدة الطويلة. وقد يفسر لامارك هذا الواقع، أن كل جيل عمل في رئاته شداً ومطاً ومن ثم أورث رئاته الممطوطة إلى خلفه. ولقد رفض هذا القول العلماء البيولوجيون من أتباع داروين الذين يعتقدون بأن البشر من ذوي الرئات القوية أصبحوا غواصين، أما الباقون فلم يمارسوا الغوص، أو أنهم غرقوا حين الغوص. ولقد وبَّخ داروين لامارك، وسخر منه إذ اتهمه

بأنه يدخل على الصورة رغبة أو غرضاً، كما لو أن الطائر الراغب في الطيران، قد مط المط التدريجي بأحد أعضائه وحوله إلى جناح. فالارتقاء، في نظر داروين، هو فقط نتيجة قيمة البقاء. فلقد حدث أن بعض الطيور كان لها أعضاء شبيهة بالأجنحة. الأمر الذي مكّنها من المحافظة على بقائها أجيالاً وأجيالاً. أما نظرية لامارك فتستند إلى فرضية قابلة للتجريح، فرضية وراثة الخصائص المكتسبة، علماً بأن داروين لم يتجنب كلياً هذه الفرضية.

وفي عام ١٨٤٤ م أصدر الموسوعي الإنكليزي تشامبرز كتابه «آثار تاريخ الخليقة الطبيعي». وقد أورد في كتابه هذه الجوهريات من نظرية داروين، لكنه لم يسندها بالبراهين العلمية التي جمعها داروين لنظريته بعناية وصبر. وقد أثارت نظرية تشامبرز الجدل العاصف حولها.

ونستطيع أن نصف حال هذه القضية حينما خرج داروين بنظريته بما يلي: كانت فرضية النشوء والارتقاء بمفهومها القائل باستحالة نوع إلى نوع آخر، وبتحدُّر جميع الأنواع من شكل حياة أصلي واحد، فرضية مألوفة، لكنها كانت لا تزال مفتقرة إلى الأدلة الكافية للتغلب على الاعتراض العريق في قدمه عليها، ولا سيما الاعتراض المسنود بثات الأنواع واستقرارها على حال واحدة وشكل واحد، هذا الثبات المدعوم بعقم الهجين، وأيضاً بأهواء معينة من أخلاقية ولاهوتية. علماً بأن الجيولوجيا وعلم الإحاثة، كانا يشيران بوضوح إلى معقولية الداروينية. وهكذا فإن «المناخ الفكري» كان ملائماً للنظرية الارتقائية. زد على ذلك أن بعض الكتّاب الاقتصاديين، قد لفتوا الانتباه إلى مبدأ تنازع البقاء. ولذلك بدا أنه من الضروري أن يبادر العلماء إلى التدليل على صحة فرضية تشامبرز أو دحضها، إذ أن فرضية كانت لا تزال محطاً للنقاش والجدل. كما أن نظرية لامارك لم تكن بالنظرية المقنعة. وكانت العلوم يومذاك، قد جمعت من مختلف ميادينها في الكرة الأرضية الكثير من المعطيات الجديدة عن الحياة على الأرض. فلقد قام داروين بنفسه ما بين عامي ١٨٣١ م و ١٨٣٦ م، برحلته الشهيرة المعروفة برحلة البيجل (Beagle)، بغية جمع البراهين الزولولجية لنظريته. وعندما شاهد أشكال الحياة غير العادية في الجزر المنعزلة، ولا سيما السلاحف العملاقة في جزيرة غالاباغوس (Galapagos) اقتنع بأن الأنواع قابلة للتغير. فسأل نفسه عن الأسباب التي يجعل اختلاف شروط البيئة ينشىء أنواعاً مختلفة من النبات والحيوان.

مال داروين إلى فرضيته عام ١٨٣٥ م، وفي عام ١٨٣٨ م استمد نظريته من ملتوس. وقد أمضى السنوات العشرين التي تلتها، في جمع كل دليل ممكن على صحة

نظريته. وكان داروين قد انتهى من تدوين نظريته في عام ١٨٤٤ م، أي ذات العام الذي أصدر فيه تشامبرز كتابه الآنف الذكر. ولكنه لم ينشرها قبل عام ١٨٥٨ م، حيث كانت آنذاك قد توفَّرت له البراهين المقنعة تماماً بصحتها. وبعد أن قام داروين بجمع أدلته وترتيب براهينه، قدَّم الجواب الحاسم الذي بدا مقنعاً لجميع العقول المستقلة في عصله. وهو بجوابه هنا وضع أهم كتاب صدر في ذاك العصر، الأمر الذي يتفق عليه الجميع، وارتفع به إلى مصاف غاليليو ونيوتن وكبار العلماء الآخرين الذين بدَّلوا كلياً ذهنية الإنسان. ومن الطريف أن استفتاءً جرى في نهاية القرن التاسع عشر، حول أشد الكتب العشرة تأثيراً ونفوذاً في ذلك القرن، أسفر عن إدراج كتاب «أصل الأنواع» في كل لائحة من لوائح نتائج الاستفتاء. ولا شك أن مكانة داروين في عصرنا هذا لا تزال على حالها، إذ إن كل شيء جاء في أعقاب داروين ونظريته قد تبدَّل تبدلاً كلياً.

كانت منجزات داروين تلاقي بين حين وآخر النقد والتنديد، وذلك لأن الكثيرين لم ترقهم نظريته، فتعرضوا لها بالنقد الشديد، ومع ذلك كله فالعقل لا يزال إلى جانبها. وعلى الرغم من أن جميع الاكتشافات التكنولوجية هي اكتشافات اجتماعية، من حيث إن جميع طبقات المجتمع تتحسس بها وتلمسها، لكن مع ذلك، فليس ثمة إنسان عادل يستطيع أن يبخس ذاك العبقري حقه من الاحترام والتقدير. فلقد كان داروين إنساناً بسيطاً متواضعاً وعالماً محترفاً، ولم تساوره أية خيلاء أو غرور فلسفي. وكان آخر كتاب وضعه ببحث في تشكل الفطر النباتي من خلال فعل الديدان، الأمر الذي استجره إلى الخوض في مواضيع فلسفية كانت ما وراء ميدان اختصاصاته. ولكن ذاك الجمع بين البحث العلمي والذهن الصافي والمتجلّي في كتاب «أصل الأنواع» يرتفع إلى مستوى نيوتن تقريباً.

إذن فإن داروين ليس بمبدع نظرية النشوء والارتقاء. فما أنجزه إنما هو التالي، أولاً: لقد جمع ثروة هائلة من الأدلة عليها، أي على تغيرية، أو بالأحرى تحولية، الأنواع. ثانياً: تقديمه لنظرية الاصطفاء الطبيعي إسناداً لها. ولقد أقنع داروين معظم الناس بأن النشوء والارتقاء أمر وقع فعلاً، ونحن لا نرى اليوم سوى القلة من الناس تشك في ذلك. وإن داروين بتجميعه المعطيات من المستحاثات والتشريح والإنسال التجريبي ومن ميادين علمية أخرى، قد ضرب المثل على الأهمية الجوهرية للدقة والشمول والمقارنة بين الأبحاث العلمية، الأمر الذي وطَّد مكانة العلم، كمؤسسة اجتماعية. أي أن داروين قد برهن على أن العبقرية، مهما بلغت من الإلهام، تبقى في منجزاتها دون العمل الصابر الدؤوب في جميع المعطيات العلمية والمقارنة بينها. لقد

كان داروين عبقرياً ولكن أشد الناس إعجاباً به يعترفون بأن عبقريته تتبدَّى في جده وصبره اللامتناهيين، أكثر من تجليها في ذكائه الخارق.

لم يكن داروين بارعاً في إقناعه الناس بنظريته فقط بسبب البراهين العلمية التي جمعها ونسَّق بينها، بل أيضاً بفرضيته المذهلة التي شرح فيها كيفية حدوث النشوء والارتقاء. ومن الجدير بالذكر أن الأمرين السالفين مترابطان ترابطاً وثيقاً. فداروين بدأ حملته الكبرى التي استمرت طوال عشرين عاماً يستجمع المعطيات الواقعية، بعد أن عثر على نظرية الاصطفاء الطبيعي، هذه النظرية التي شجعته على متابعة وتوجيه أبحاثه. ولكن هذه الفرضية كما بدت قد تكون مغلوطة كشرح لحدوث النشوء والارتقاء، ولكن ليس وفقاً للأسلوب الذي اعتقد به داروين. فبعد داروين طرأ تعديل على نظرية الاصطفاء الطبيعي، وكان العامل الأساسي في هذا التعديل أن ميكانيكية الوراثة لم تصبح معروفة بصورة عامة قبل عام ١٩٠٠ م. فاليوم، لا نسمع أياً من علماء علم الأحياء تقريباً، ينكر الأهمية البالغة لنظرية الاصطفاء الطبيعي، ولكن وظيفة التغيار الأحيائي (Mutation)، بما في ذلك التغيار الأحيائي الكوني (Macromutation)، أي الإنتاج العرضي لأشكال متغايرة أقصى تغاير، قد أدخل على النظرية عاملاً إضافياً. فأكثرية العلماء تعتقد بأن التغيرات بالإضافة إلى الاصطفاء الطبيعي. تمثِّل الشرح والتعليل الكافيين لنظرية النشوء والارتقاء. ولم يعد هناك سوى الذين لا يزالون يتساءلون عما إذا كان الاصطفاء الطبيعي علة رئيسية في النشوء والارتقاء. ولكن ليس ثمة عالم من ينكر أن الاصطفاء الطبيعي فعل يقع، ويقوم بدور من الأدوار. وينبغي أن نشير هنا إلى أن داروين لم يكن على صواب من حيث قوله بتغير بطيء وتدريجي، وذلك حينما صرح أن الطبيعة لا تقوم بأية قفزات. فالنظرية الحديثة في التغيار الأحيائي تشدد على القول بأن الطبيعة تقفز قفزات مفاجئة. فالزرافة لم تستحصل على رقبتها الطويلة إنشاً فإنشاً كما اعتقد داروين، بل تم لها ذلك باستطالة رقبة هائلة ظهرت بصورة متقطعة، ودلَّلت على قيمتها في البقاء. هذا ما تقوله النظرية الحديثة، الأمر الذي يتضح منه اختلافها مع الداروينية الأصلية. زد على ذلك أن قول داروين بأن النسل يدمج فيه خصائص والديه، قول ارتكز إلى جهله بميكانيكا الوراثة، واستتبع مصاعب عجز عن حلِّها. وعلى كل حال فإن داروين كان الأب والمؤسس لفروع كثيرة من علم الأحياء، وذلك مهما عدلت وتعدَّل المعرفة الجديدة في نظريته الأصلية. فالمهم بالنسبة إلينا، ما كان لنظريته من أثر في ميادين فكر أوسع، وفي النقاش الحاد الذي أثارته في دوائر الأخلاق والدين.

الردة على داروين

كتب جوشوا رويس (Royce) يقول: «باستثناء كتاب نيوتن «المبادىء» لم يصدر بتاتاً كتاب في العلم كان له من الأهمية بالنسبة للفلسفة، ما كان فيها لكتاب داروين «أصل الأنواع». ونحن نضيف قائلين إن أهمية كتاب داروين بالنسبة للفكر الاجتماعي والديني لا تقل أبداً عن أهميته تلك، إذ سرعان ما أصبح كتابه بعد صدوره، موضوعاً للنقاش والجدل من شعبي وعلمي. فالداروينية، في الواقع، قد أثرت في كل ميدان من ميادين العالم الحديث. ومن المفارقة أن الناس قد تعودوا على استقبال معظم الكتب الصابغة لحقبة تاريخية بالصمت المطبق. فلقد قدِّر لمثل هذه الكتب أن تنتظر سنوات وسنوات قبل أن يشيع أمرها ويدرك الناس أهميتها، كمؤلفات ماركس وفرويد ونيتشه مثلاً. فجميع هذه المؤلفات احتاجت إلى ما يقارب العشرين سنة كي تشتهر بين الناس. لكن كتاب «أصل الأنواع» نفذت جميع نسخه في اليوم الأول لصدوره، ووضع فوراً مؤلفه في المركز من دائرة الشهرة.

وقد أثار هذا الكتاب امتعاض الكثيرين. ولم يمتعض منه فقط رجال الإكليروس أو بعض العجائز، إذ وجدوه يدحض ما جاء في سفر التكوين جملة وتفصيلاً، بل امتعض منه أيضاً بعض أشد العقول مضاءً في ذلك العصر، وآخرون غيرهم كانوا أبعد ما يكونون عن الورع والتقوى. فلقد كتب جورج برنارد شو يقول: «إذا كان بالإمكان التدليل على أن الكون قد «أنتج» بواسطة اصطفاء طبيعي كهذا (البقاء للأصلح)، فعندئذٍ لا يستطيع سوى الحمقى والأنذال احتمال العيش فيه». زد على ذلك أن العالم الألماني فون بير (VonBaer) رفض النظرية التي تجعل الإنسان «نتاجاً للمادة» وتهبط به إلى مستوى الحيوان، بينما كتب أستاذ الجيولوجيا في جامعة كمبريدج آدم سيدغويك (Sedgwick) يقول: «إن التسليم بالداروينية سيهبط بالجنس البشري إلى درك من الانحطاط لا مثيل له أبداً في التاريخ الإنساني». وأخذ البعض يتساءل عما إذا لم يكن داروين شونبهاور آخر، حيث إن نظريته تعلم البشر أن الصدفة وحدها والإرادة العمياء هما اللتان تحكمان العالم، أو كما قال ماثيو أرنولد: «إن الآلهة لا تبالي بمصيرنا ودينونتنا». وتساءل البعض الآخر قائلاً: «وبغض النظر عن تجاوز داروين للمسيحية التقليدية، فهل يمكن أن توجد في العالم الداروينى أية قيم أخلاقية؟».

فالفكرة المنطوية عليها الداروينية والقائلة بأن الإنسان ليس ابن الله الفريد من نوعه، وليس له روح أو نفس، بل أنه تحدَّر من أيميبة (حيوان وحيد الخليقة) (Amoeba)، وارتقى من خلال سلسلة من حيوانات أخرى، كانت فكرة لا تبعث أبداً

على الارتياح، وكذلك أيضاً حال الفكرة الموحية بأن الحياة هي صراع مجرَّد من كل قيمة أخلاقية، وأن الطبيعة دامية الناس والمخلب، ومملوءة بالألم والموت، والتضحية بما لا يعد ولا يحصى من الأفراد على مذبح النوع. زد على ذلك إيحاء داروين أن الكون لا يزيد عن كونه صدفة وخطأ.

ومع أن داروين أومأ في كتابه ببعض إيماءة لتهدئة سخط رجال الدين، غير أنه لم يكن بالإنسان المتدين، كما أن تدينه تناقص شيئاً فشيئاً مع مرور الزمن. وقد شرح في كتاب «سيرته الذاتية» كيف أنه رفض قرابة عام ١٨٤٠ م الدين المسيحي، ثم كيف تخلى كلياً عن الإيمان بوجود الله، الأمر الذي يبدو جليّاً في آخر صفحتين من كتابه «أصل الأنواع». ولا ريب أن داروين كان يدين، كنصيره الشهير توماس هكسلي، باللاإرادية. ولا خلاف أن اشتداد الحرب بين العلم والدين، يعود إلى روح هكسلي القتالية وإلى غطرسته، كما يعود إلى عماء وغباء أشد خصومه وأوسعهم شهرة الأسقف ولبر فورس (Wilber Force) ففي عام ١٨٦٠ م جرت مناظرة شهيرة وعلنية بين هكسلي وولبر فورس. وقد تحوَّلت المناظرت بينهما إلى مشادَّة. حيث قال الأسقف أنه لن يقبل أبداً بأن يكون متحدِّراً من قرد، وقد رد عليه هكسلي قائلاً إنه يفضِّل أن يكون سلفه قرداً مستقيماً وشريفاً على أن يكون إنساناً يتمتع بعقل ولكنه يرفض استعماله». وبلغ تطرف هكسلي في عدائه للإكليروس مبلغاً جعله يكتب ويقول: «سأضع كعب حذائي في أفواههم وسأرغمهم على قضمها». كما أورد تلك الملحوظة المغلوطة كلياً حينما قال: «إن اللاهوتيين الموتى يضطجعون حول مهد كل علم من العلوم اضطجاع الأفاعي المخنوقة حول قدمي هرقل». ولكن بعض رجال الدين لم يرفض الداروينية كلياً إذ أن البعض وجدها متفقة مع الإيمان بوجود الله، وكذلك فهمها بعض العلماء والعلمانيين أيضاً. فالكثالكة الرومان كانوا ينزعون إلى التسليم بها، أو على الأقل إلى احتمالها، لأنهم كانوا أوسع تحرراً من غيرهم من المفهوم الحرفي للدين، علماً بأن داروين قد ابتعد كثيراً عن الدين. ويتضح لنا من كتاب «سيرته الذاتية» أنه حينما كان في عمر مبكِّر، كان مسيحياً مؤمناً، ولكن جيولوجيا «لايل» ابتعدت به عن الإيمان بالمسيحية. ومن ثم جاءت فرضية الاصطفاء الطبيعي، فاقتلعت من ذهنه جذور البراهين الكلاسيكية على الدين الطبيعي، هذه البراهين المستمدة من القصد في الكائنات المتعضية وفي غايتها. وينتهي داروين في الفقرات الختامية من كتابه «أصل الأنواع» إلى الإشارة إلى وجود إله. فإله داروين فضَّل أن يزرع بذور الحياة في أشكال بسيطة، على أن يخلق كل نوع من أنواعها

بصورة منفصلة. وكان هذا الاعتقاد واسع الانتشار بين الناس. ولكن داروين، كما يتضح لنا من كتاباته التالية لكتابه «أصل الأنواع»، قد تخلى عن هذا المعتقد. فقد شاهد في العالم البيولوجي من المصادفة ومن الشر أشد بكثير مما يحفظ له إيمانه بوجود مخطط خيِّر وكريم. فلقد قال: «إنني لا أستطيع أبداً إقناع عقلي بأن الله الكلِّي القدرة والكرم، قد تعمَّد خلق النموس (Ichneumonidae) لتقتات على أجسام اليساريع الحية، أو خلق الهرة لتلاعب الفأر». والحق أن قضية الشر القديمة هي التي دمَّرت إيمان داروين، بالإضافة إلى بشاعة الصورة الارتقائية لمخطط منتظم. ولا خلاف أن داروين لم يكن كـ «هكسلي» غير متدين بحكم طبيعته. فهو قد سيق بالأدلة والوقائع إلى التخلي عن إيمانه «بالله الكلِّي القدرة والخيِّر». أما إذا كان هناك من يلومه على تدمير الدين، فداروين يستطيع الرد بقوله «إنني لم أخلق تلك الوقائع الدامية ولم أخترعها، فهي قائمة وموجودة من قبل».

وتبادرت إلى ذهن داروين فيما بعد، الفكرة القائلة بأن عقل الإنسان أيضاً هو نتاج نظام ارتقائي، وأنه لذلك لا يزيد عن كونه أداة للبقاء. وبدت هذه الفكرة ضربة أليمة سدَّدها إلى الآخرين. فهي تخلع العقل أو النفس عن عرشها كمبدأ منفصل، وتجعل منه أو منها عاملاً من عوامل التكيف (التهابؤ) الارتقائي، الأمر الذي لا شك سيقضي على العلم والدين معاً. ويجرِّدهما من أية شرعية أرقى، إذ إنهما سيمسيان فقط سلاحين للصراع من أجل البقاء. وعلى كل حال، فإن تأملات وحدوس داروين المرتبكة بعض الشيء، تعكس صور تأملات عدد كبير من الناس الآخرين، إذ أن المعرفة الجديدة المذهلة قد ألقت بالحدوس دون ترتيب أو انتظام. ورغبة من داروين في تجنب الدغماتية، فإنه وصف نفسه «باللاأدري»، علماً بأن دراسة دينية أعمق وأحدث لآرائه، تفضي بنا إلى وصفه بالملحد. فداروين لم يعثر بتاتاً على أي دليل على خلق الله للكون وعلى العناية الإلهية، أما تردد البعض في وصفه بالملحد، فإنما يعود فقط إلى تردده بالذات في أن يكون دغماتياً. وعلى كل حال، فإن الدليل الذي بحث عنه داروين ولم يعثر عليه، قد يتبدَّى واضحاً في المستقبل.

أعقاب داروين

المناظرات والفلسفات الارتقائية

«في الكون بأكمله لا أرى أية إيماءة إلى الخير أو الشر، إلى البركة أو إلى اللعنة، بل أجد فقط الضرورة وحدها هي السيد المطلق، وأشاهدها مرفوقة بغموض مظلم لا قاع له أو قرار، ولا يضيء لنا ولو أوهى ضوء من شرارة، تلك الظلال المتضائلة المارقة، كالسهم ظلال حلم».

هذا ما جاء في كتاب جيمس طومسون والمعروف بعنوان «مدينة الليل المرعب». فطومسون كان بطبيعته متشائماً. لكنه لم يكن الوحيد الذي خلص إلى استنتاجات كئيبة ومعتمة من نظرية داروين والعلم. ففي زمن كان الإيمان خلاله بأن كل كلمة واردة في الكتاب المقدس إنما هي وحي من الله، وأن الكتاب وحده هو أساس المسيحية الوحيد، وأن الدين المسيحي هو القاعدة الوحيدة للنظام الاجتماعي، في مثل ذاك الزمن يكون تكذيب سفر التكوين ليس بالأمر الهين، ولا سيما أن الضربات التي سدَّدها لايل وداروين للدين، إنما سدَّدها إلى جسم رضَّه المؤرخون الوضعيون والنقاد الدينيون الرضَّ الشديد. إننا نعلم أن المناظرات اللاهوتية لم تعد تثير في يومنا هذا أي انتباه أو اهتمام، فالمسيحيون اليوم لا يفسرون ما ورد في الكتاب المقدس التفسير الحرفي، لكنها يومذاك كانت تستثير العواطف وتلهب الانفعالات. ومن ثم جاءت المناظرات في الأخلاق، فكانت أوسع دائرة من المناظرات اللاهوتية. وكان موضوعها يدور حول ما إذا كانت الداروينية قد هدمت جميع القيم باستئصالها القصد والغاية في الكون. وقد انضم الكثيرون من غير المؤمنين بالمسيحية التقليدية إلى المعارضين لمذهب يتناقض مع جميع أنواع الإيمان بعالم يسوده نظام معقول. ويحدثنا الكاتب الفكتوري ونوود ريد (Reade) في أحد كتبه عن انتحار شاب بسبب تأثره بـ «ملتوس وداروين»، وقد جلَّد ذاك الشاب كتابيهما بجلد كئيب الألوان، وسمى كتاب ملتوس «مبحث في السكان» بكتاب الشك، وكتاب «أصل الأنواع» كتاب اليأس. ومع ذلك فكان هناك آخرون يسلِّمون بأن الداروينية تعني التقدم.

تطورت المناظرات حول نظرية النشوء والارتقاء وتشعبت إلى عدد لا يحصى من الفروع، وأدلى كل بدلوه. وكتب داروين في عام ١٨٧٢ م يقول: «إن كل عالم تقريباً يسلِّم اليوم بمبدأ النشوء والارتقاء» وكذلك بالاصطفاء الطبيعي، كوسيلة للعملية الارتقائية. ومع ذلك فإن العالم الطبيعي الأميركي والأستاذ في جامعة هارفارد لويس

أجاسيسز (Agassiz) لم يسلِّم بنظرية داروين. وقد أمضى بقية عمره جاداً في البحث لدحض هذه النظرية «الفظيعة» كما وصفها. زد على ذلك أن المفكر الحر والناقد للدين المسيحي التقليدي، العالم الفكتوري صموئيل بتلر، الذي بدأ حياته الفكرية كمعجب بداروين ونظريته، سرعان ما ارتد على داروين ونعته بالمخادع الذي عرض على الناس تفاسير مغلوطة. لقد سلَّم بتلر بنظرية النشوء والارتقاء ولكنه رفض مبدأ الاصطفاء الطبيعي، وعاد إلى لامارك عبر عالم الأحياء الكاثوليكي جورج ميفارت (Mivart) مؤلف كتاب «سفر تكوين الأنواع» (١٨٧١ م). وفي عام ١٨٧٩ م اتهم بتلر في كتابه المعروف بعنوان «الارتقاء قديماً وحديثاً» المؤسسات العلمية بأنها أشد تعصباً من المؤسسات الدينية. كما أن برنارد شو أصبح أيضاً يدين باللاماركية الجديدة، ولكن جميع تلك الآراء كانت في واقعها تستهوي العاطفة أكثر من استهوائها للعلم أو العقل، وذلك بالنسبة إلى الأخلاقيين.

وقام بعض المفكرين فسعى للتوفيق بين داروين والدين، وحاول التدليل على أن نظرية داروين في النشوء والارتقاء تتفق مع القصد الإلهي. وقد قال هؤلاء إن ارتقاء الإنسان خلال دهر لانهائي (Eon)، من الطين البدائي إلى كائن عاقل وروحي لأمر رفيع وجليل. ونحن مع تسليمنا بما في الطبيعة من قسوة وآلام، فإن وجود الإنسان ككائن عاقل هو واقع فوق كل شك أو جدل. وهكذا وجدت العالم الطبيعي الأميركي آسا غراي (Gray) يمتدح داروين على استرجاعه الغائية للطبيعة، وقد سبق ذات مرة لداروين أن ذهل وارتعب وهو يتأمل في العجيبة الكبرى، العجيبة المتمثلة في إنشاء الله كل الحياة من بداية بسيطة وحيدة. وقد علَّق السيد والسيدة كارليل قائلين: «وعلى كل حال، وسواء نشأنا من أيميبة أم لم ننشأ منها، فإن هذا الأمر غير جدير بالاهتمام بالنسبة لحياتنا الروحية». وقال أيضاً الفيلسوف الأميركي البارز جوشيا رويس (Royce): «إن العقل البشري الذي ينشد القيم ليس شبيهاً بالحيوان». ومع اختلاف منهج داروين الاختلاف المذهل مع نهج أولئك، فإن داروين لم يجعل ولم يستطع أن يجعل الإنسان كائناً متوحشاً. أضف إلى ذلك أن داروين قد وفَّر للإنسان معرفة جديدة مذهلة، وأن الوعي البشري طلما أن له وجوداً فسيتسامى فوق المادة باحثاً عن الفهم والخير.

وكان هناك بعض المؤمنين بالمذهب الحيوي الذين قالوا إن داروين لم يتطرق إلى القضية الهامة، ألا وهي العلل الحقيقة لعملية النشوء والارتقاء. ويستطرد هؤلاء فيقولون: «إنه مع تسليمنا بمبدأ الاصطفاء الطبيعي وبدوره، وبموافقتنا على عماء هذا

الاصطفاء الطبيعي ووحشيته، حيث ينقرض الملايين من الأفراد، وحتى أنواع كاملة بسبب تغير عارض يطرأ على بيئتها، لكنه يبدو لنا أن هناك عوامل أخرى أيضاً بما في ذلك العقل الذي تخلل الحياة بأكملها. فسلوك الكائنات المتعضية مراراً ما يكون سلوكاً هادفاً بصورة مذهلة، الأمر الذي يجعل من العسير علينا أن نعزو كل شيء إلى عملية ميكانيكية». ويسترسل هؤلاء سائلين: «وعلى كل حال فهل يستطيع الاصطفاء الطبيعي أن يقلِّل نشوء الحياة بالذات؟». زد على ذلك أن إرادة الحياة تتخلل الحياة، كما قال شوبنهاور وبيرغسون. وهل يمكن لهذه الحيوية غير القابلة للخمود أن تكون نتيجة لعملية ميكانيكية؟ فهذه الحيوية يجب أن تكون قد وُجدت من قبل كبداية، ومن ثم زاد الاصطفاء الطبيعي في قواها. ولربما أن قوة الحياة هذه، هي في الواقع، «علَّة» النشوء والارتقاء، وأن الاصطفاء الطبيعي لا يعدو كونه الوسيلة التي تستخدمها هذه العلة. ويتابع هؤلاء قائلين: «إننا إذا شاهدنا مجموعة من الناس يركضون مسافة طويلة، ولاحظنا أن بعضهم قد توقف عن الجري وخرج من المباراة، بينما شاهدنا البعض الآخر يتابع ركضه بقوة ويتقدم منافسيه، فإنه سيكون من الغريب القول إن علة سبق هذا البعض تعود إلى خروج ذاك البعض من المباراة بسبب عدم «صلاحهم» (لياقتهم)، وذلك دون أن نسأل ذاك السؤال المانع عن السبب وراء ركضهم. ولماذا يهتمون بهذه المنافسة الشاقة؟ ولماذا لا يجلسون تحت ظلال شجرة ويوفِّرون على أنفسهم التعب؟». لقد قال داروين أن هناك منافسة في الطبيعة ولكنه لم يقل لنا شيئاً عن سببها. فهل كان داروين يعتقد إن مثل هذا السؤال غير ذي أهمية، وينبغي ألا نطرحه؟ فإذا جعلنا من الاصطفاء الطبيعي دوغما، فعندئذٍ سينحرف بأبصارنا عن قضايا بالغة الأهمية ويشوِّه نظرتنا إلى الطبيعة، هذا ما قاله بيرغسون.

لم تسفر جميع الجهود للتوافق مع نظرية النشوء والارتقاء عن نتيجة حاسمة، لكن الناس تعوَّدوا التعايش معها، وقاموا أحياناً بالفصل بين عالم الحيوان وعالم الإنسان، وبالتفريق بين الطبيعة والقيمة.

كانت الطبيعة في القرن الثامن عشر توحي لإنسان ذاك القرن، بأن لها نظاماً و «هرموني» وكرماً وخيراً، الأمر الذي كان يستحث الإنسان على الاقتداء بها. أما بعد داروين فإنها قد تبدو ساحرة، لكنها مرعبة ومتوحشة، ولا تصلح أبداً كقدوة للإنسان. ولكن من جهة أخرى كان هناك أيضاً أولئك الذين آمنوا بالمذهب الطبيعي، الذي يضع الإنسان داخل إطار النظام الطبيعي ولا يفصله ذاك الفصل الحاد عنه، كما فعلت مثلاً ثنائية ديكارت أو ثنائية كنت. أما الداروينية فكانت أحدية وقد وصفها أعداؤها بالمادية،

ولم تكن تقبل أبداً بالتسليم بثنائية من عقل وجسد، ولا الفصل بين العالم الطبيعي والعالم الذهني. فالحيوان البشري هو كائن حي كأي كائن متعضٍ آخر ويستجيب إلى بيئته، وهو باستجابته هذه يعمل على تشكيل جزء منها. فالإنسان قد أصبح بعد داروين جزءاً من النظام الطبيعي البيولوجي، الأمر الذي لم يكن أبداً متعارفاً عليه من قبل.

أما إذا كان البعض قد انتهى من نظرية النشوء والارتقاء إلى استنتاجات مأساوية أو متشائمة، فإن معظم الناس قد جعلوها متكاملة مع الإيمان بالتقدم. فوفقاً لداروين، هناك تقدم دائم ومحتوم، إنه تقدم نوع أو جنس، حتى ولو كان على حساب أفراد. كما أن الكائنات الحية تتكيَّف (تهايأ) مع بيئتها وتزداد بصورة مطَّردة قوة وكفاءة. فإذا كان غير الصالح ينقرض فإن الصالح يبقى ويعيش، أما الحياة فإنها ترتقي من الكائنات الدنيا إلى العليا. وهذه النظرية كانت إحدى النظريات القائلة بالتقدم، حيث وفر لها الاستقرار والازدهار الاقتصادي في العهد الفكتوري المناخ الصحي والملائم. أفليس مشهد الطبيعة الجبار في جيشانه المنطلق أماماً فوق جثث عدد لا يحصى من الأفراد، مشهداً ملهماً حتى ولو كان مرعباً؟

أما من الناحية الفلسفية فلقد عملت الداروينية على إضعاف الثقة بالمذهب المثالي أو العقلي. ففلاسفة شباب كـ «جون ديوي» هجروا هيغل إلى فلسفة فيها المزيد من النظرة الطبيعية. فلقد بدا لهم أنه من المتوجب أن يكون العقل نتاجاً للارتقاء، والأفكار حصاداً للاصطفاء الطبيعي. فالعقل من الصعب سلخه عن الكائن الحي وإقامته كمبدأ منعزل عن الإنسان. فإذا كنا نعتقد بأن للكون معنى ومفهوماً، أفلا يعود السبب في ذلك إلى أن أسلافنا لم يستطيعوا فهم الكون ومعناه ولذلك لم يتمكنوا من البقاء، وأن الاصطفاء الطبيعي قد أنسل أولئك الذين أدركوا فحوى الكون ومفهومه؟ فالغريزة أو الإرادة أو قوة الحياة قد تنبض في الكون، ولكن الذهن هو أداتها، والعقل هو ملمح البقاء وسيماؤه. وقد وردت على لسان أحد أبطال مسرحية جورج برنارد شو النظرية الحديثة القائلة: «أنا موجود ولذلك أفكر، وليس أنا أفكر ولذلك أنا موجود». وهنا ظهر سبب جديد لإساءة الظن في العقل. فالعقل هو ثمرة من ثمار الطبيعة وهو يعني الفهم، فأما إذا كنت أؤمن بالله، أو أقول إن الكون كون منتظم، فالسبب في ذلك يعود إلى تنازع البقاء الذي أوجد هذه الملامح لعقلي. أما إذا جنح بي الهوى إلى الزعم بأن إيماني هذا هو مطلق في حقيقته، فعندئذٍ سأتذكر أن عقلي بالذات هو من نتاج الارتقاء، لذلك فهو في جوهره أداة بقاء، شأنه في ذلك شأن ذيل القرد أو رقبة الزرافة. تلك هي بعض الأفكار التي تنطوي عليها الداروينية، والحق أن هذه اللامعقولية قد

ترسم مختلف الصور، المتشائمة منها والمتفائلة. فهي تستطيع أن تطالعنا بصور اليأس والإرادة العمياء والغريزة المسيطرة على الكون. وتستطيع أن تشيع التفاؤل في نفوسنا فتقول لنا إن كون العقل جزءاً من النظام الطبيعي لا ينتقص أبداً من طاقته المبدعة كأداة. ولكن لا يزال أمامنا الفارق الأساسي بين الفكر الجديد والفكر القديم، وأعني بذلك أنه لم يعد بالإمكان أن نضع العقل البشري خارج ميدان الطبيعة. فالعقل بوصفه جزءاً من الطبيعة يتوجب عليه أن يطرح جانباً زعمه الفخور بأنه قادر على فهم الطبيعة، كفهم المرء لأحد الأشياء المنسلخ عنه. فالعقل لا يزيد عن كونه جزءاً من كياننا الحي، حيث يشارك بأسلوب معيَّن في لعبة الحياة. فالإنسان لم يعد «المزمار المفكر» مزمار باسكال، ولم يعد عقله يتخذ موقفاً معادياً من العالم.

والحق أن الأفكار التي تنطوي عليها الداروينية أكثر من أن تدوَّن. فالآراء الارتقائية قد نفذت إلى عقلنا نفوذاً عميقاً وإلى كل ميدان من ميادين حياتنا الفكرية. وأصبحت قاعدة مألوفة لدراسة الظاهرة في مجرى تطورها. زد على ذلك أن الاهتمام بالارتقاء قد خرج من الدوائر الأكاديمية ودخل حتى ميادين التجارة والصناعة. وقد نكون في قولنا السالف قد عزونا أكثر مما يجب إلى الداروينية من حيث انتشارها في ميادين الحياة، وذلك لأن انعطاف القرن التاسع عشر نحو التفاسير التاريخية ونحو التقدم كان انعطافاً أوسع شمولية، إذ إنه تناول مختلف العلوم والفلسفات والتيارات. فالداروينية لا تمثل سوى جزء من هذا المنعطف الأنموذجي الذي استوعب قوى مستقلة، كفلسفة هيغل وفكر بيرك السياسي وبعض مجالي المذهب الديكارتي ونضوج احتراف التاريخ. ولكن من المانع أن نذكر أن جون ديوي في تقويمه الشهير لتأثير داروين في الفلسفة، والوارد في كتابه «أثر داروين في الفلسفة»، والصادر في عام ١٩٠٩ م، قد عزا إلى داروين تنصيب مبدأ التحول (أو الانتقال) ملكاً على عرش العلوم، وذلك من حيث مشاهدته للأشياء في حال من عملية تغير بدلاً من حال «الخوالد الأفلاطونية». ولا ريب أنه كان للداروينية الفاعلية الأشد في الانعطاف بالفكر نحو هذا المبدأ، ولا غرو في ذلك فداروين اعتمد العلم والأبحاث العلمية سبيلاً ووسيلة، وبهذا يتميز على كل من هيغل وكومت. ولقد أضاف ديوي قائلاً: «إن داروين قد هدم نظام هيغل الميتافيزيقي المغلق، لصالح التعددية والتجريبية. فلم يعد المرء يفترض وجود حركة هنا، بل أصبح يدرس هذه الحركة، وأمسى يمعن النظر في كل موضوع طبيعي، وينظر إليه بناظري عالم، ويرصده وهو في حال من حركة وفي حال من عملية. وهكذا توفرت لجميع أبناء أواخر القرن التاسع عشر رؤية جديدة

للأشياء، وبدا مذهب النشوء والارتقاء كأنه نسيم منعش يهب فوق صقع المذهب المثالي السليب الطاقة والقدرة».

ولا خلاف أن النهضة العلمية، وصيرورة العلم المنهاج المسيطر على الفكر، يعود الفضل فيهما إلى داروين أكثر من أي إنسان آخر كشخص أو فرد. وقد لاحظ الكثيرون هذا التغير الماثل في الانعطاف إلى العلم واعتماده موضوعاً ومنهجاً. وقد حدد مارك باتيسون حدوثه بين عامي ١٨٤٥ م و١٨٥٠ م، وعلق عليه الفقيه الأميركي الشهير أوليفر وندل هولمز (Holmes) قرابة العام ١٨٦٥ م قائلاً: «إن أعمق المهاوي الفاصلة بين الأجيال، هي هذه الهوة الفاصلة بيني وبين أبي، حيث أن الناس أخذوا يتطلعون إلى العالم بمنظار العلم». وأضاف هولمز يقول: «إن من الشخصيات المؤثرة في هذا التحول، إلى جانب داروين، هربرت سبنسر[٣] وهنري بكل (Buckle)». وكان «بكل» هذا مؤرخاً هاوياً، ويعتبر توينبي عصره. وقد وضع مؤلفاً تاريخياً ضخماً متعدد الأجزاء، وعنوانه «تاريخ المدينة في إنكلترا» وأصدره ما بين عامي ١٨٥٧م و١٨٦١م. ولم يكن أي بيت في العهد الفكتوري تخلو مكتبته منه. وقد حاول «بكل» أن يختزل التاريخ إلى علم دقيق ومضبوط. وهناك شخصية أخرى أوسع شهرة بكثير من «بكل»، وأعني بها ذاك الموسوعي في المعارف والعلوم هربرت سبنسر، الذي اختزل الكون بأكمله إلى علم يقوم فقط على مذهب النشوء والارتقاء.

كان هربرت سبنسر أشهر فيلسوف في منتصف القرن التاسع عشر. وكان يمثل نوعاً من مزيج من كومت وداروين. وكان كـ «كومت»، هائل القدرة على التركيب أو التأليف في كل ميدان من ميادين المعرفة. وكان ينهج المنهج العلمي الوضعي، الأمر الذي صادف هوى شديداً لدى معاصريه، حيث أن جيله كان يتوق إلى تكامل الفكر، هذا التكامل الذي تدنَّت قيمته بعد هربرت سبنسر. وقد سمَّاه أحدهم «ماركس الطبقة الوسطى». أما نحن فنستطيع أن ندعوه بأوغست كومت بريطانيا. وإن من أبرز مميزات فلسفته هو تشديده على الارتقاء، وهذا التشديد لا يفتقر إليه هيغل ولا كومت ولا ماركس، لكن سبنسر كان أوضحهم وأشدهم تأكيداً عليه، ومتأثراً بـ «لايل» وفون بير (Baer). أشاع مبدأ «البقاء للأصلح» في مختلف الأوساط، وقبل أن يتحدث عنه داروين. فسبنسر، خلافاً لداروين، وضع فلسفة متكاملة في النشوء والارتقاء. فبينما كان داروين يجمع القرائن والدلائل على مذهبه، قرنية فقرنية ودليلاً فدليلاً، اعتبر سبنسر أن النشوء والارتقاء أمر مقضي، وانطلق بمذهبه مغامراً في كل مجال من

قال سبنسر إن الكون بأكمله يخضع لقوانين النشوء والارتقاء. ورغب في التدليل على أن الارتقاء لا ينطبق فقط على الحياة، بل أيضاً على الكون الفيزيائي وعلى المجتمع البشري، حيث إن هذين يخضعان بدورهما للقوانين ذاتها. أما قوانين سبنسر فهي ما يلي:

أولاً: إن جميع الأشياء تنشأ وترتقي من المتجانس إلى اللامتجانس.

وثانياً: من اللامتخلِّف إلى المتخلِّف.

وثالثاً: من اللامتكامل إلى المتكامل: «من نسق متناثر وحيد الشكل وغير محدد نسبياً، إلى نسق مركَّز ومتحدد الأشكال ومحدَّد نسبياً».

ويرى سبنسر أن الكون بدأ بذرات بسيطة ومنعزلة الواحدة منها عن الأخرى، ومنثورة باتساق في الفراغ، وسينتهي إلى (بُنى) رفيعة الانتظام وتعمل معاً في نظام مركب واحد. ويقول أيضاً: «إن المجتمع البشري بدأ بأفراد منعزل الواحد منهم عن الآخر، ويقوم كل منهم بأعمال بسيطة وخالية من التخصص، ومن ثم انطلق نحو نظام أكثر تنوُّعاً وأشد تخصصاً وتواقفاً».

كانت المعرفة الموسوعية تشع من كل ما كتبه سبنسر، الأمر الذي لم تصمد أمامه أية معارضة. وكان داروين حينما يتحدث عنه ينعته «بالمتفوق علي تفوقاً لا يقاس». ولا ريب أن سبنسر كان أعظم المفكرين في عصره. وكان أوسعهم شهرة وأعرضهم شعبية. ونحن استناداً إلى رواج مؤلفاته نقول ما قاله ناشر مكتبة في الولايات المتحدة الأميركية هنري هولت (Holt): «لم يسبق أبداً لمؤلفات أي فيلسوف أن كانت أوسع انتشاراً من مؤلفات سبنسر». وخلال المدة الزمنية الواقعة بين عام ١٨٦٠ م وعام ١٩٠٣ م، بيعت في الولايات المتحدة الأميركية وحدها ما يقارب من ٣٦٨ ألف نسخة من الطبعات التي أصدرتها دور النشر صاحبة الحق في النشر، بالإضافة إلى عدد لا يحصى من النسخ الصادرة عن دور لا تملك الحق في نشرها.

مزج سبنسر نظريته الارتقائية بوضعية أوغست كومت. وقد قال: «إن القوانين العلمية لا يعدو كونها صيغاً وصفية ولا تخبرنا بأي شيء عن جواهر الأشياء أو أصولها. فهذه لا شك موجودة، ولكنها غير قابلة للمعرفة». وسبنسر في هذا الموضوع، يتفق مع كنت، إذ إنه يقول: «إننا لا نستطيع أن نستحصل على أية معرفة حقيقية بجواهر الأشياء أو أصولها». وقد انقسم الوضعيون إلى فئتين، حيث تقول الفئة الأولى إنه لا فائدة تُرجى من الحديث أو التفكير بأشياء نعجز عن المعرفة بها، بينما

تقول الفئة الثانية لا ضرر في ذلك، شريطة أن لا نخلط بين تأملاتنا الحدسية وبين معرفتنا العلية. وكان سبنسر ينتمي إلى الفئة الثانية. فهو لا يمنعنا من التأمل والحدس فيما هو غير قابل للمعرفة. ومع ذلك فإن المسيحيين المؤمنين يصنفونه مع اللاأدريين الذين كانت لهم الباع الطولى في هزِّ أركان الإيمان الديني. ومع ذلك يبدو لنا بوضوح أن سبنسر، ككارل ماركس، قد قدم إلينا نوعاً من دين مغلَّف بزخارف علمية. ولكن الأيام دلَّلت على أن الكثير من عموميات سبنسر وتصاميمه كانت متهورة ولم تستند إلى ما يكفي من البراهين. وهكذا هوت مكانة هذا العملاق الفكتوري بأسرع مما يستحق، فهو يبدو لنا أنه ندٌّ لأوغست كومت وهيغل وماركس. ولكنه، كجميع أولئك «المدرسيين» الطموحين قد ترك لتأملاته أن تسبق الحقائق التي كان من المفروض أن تستند إليها نظرياته. وهكذا لم يبق سوى القليل القليل قائماً من ذاك الصرح العقلاني الجبار.

الداروينية الاجتماعية

لا شك أن أوضح ملامح فكر سبنسر الوافر العلم والغزير المعرفة، هو تطبيقه للنظريات الارتقائية على المجتمع البشري. أضف إلى ذلك أنه كان الناطق باسم ما اصطلح الناس عليه «بالداروينية الاجتماعية»، كما كان أيضاً أشهر من قال بها. والحق أن ثمة مفارقة في تعريف سنبسر بأنه «الدارويني الاجتماعي»، نظراً لأن نظريته في الارتقاء البيولوجي (التي أوجدها قبل أن يقوم داروين بنشر نظريته) هي أقرب إلى نظرية لامارك منها إلى نظرية داروين. فسبنسر كان يعتقد بتوريث المميزات المكتسبة. ومن جهة أخرى فلقد سلَّم التسليم الكامل بصحة مبدأ داروين القائل بتنازع البقاء الأمر الذي يعتبر المفتاح بالنسبة لنظرية النشوء والارتقاء. وكان المصطلح الذي تعوَّد على ترديده هو «بقاء الأصلح». وسبنسر كرئيس تحرير سابق لمجلة «إيكونمنست»، كان عالماً بمبدأ «دعه يعمل» من مبادىء المذهب الليبرالي، وذلك قبل أن يتحول إلى الأخذ بنظرية النشوء والارتقاء، الأمر الذي يظهر لنا الارتباط الوثيق بين هذه النظرية وذاك المذهب. وقد كتب العالم الاقتصادي البريطاني جون ماينارد كينز (Keynez) يقول: «إن مبدأ بقاء الأصلح يمكن اعتباره تعميماً واسعاً لمذهب ريكاردو الاقتصادي». فالمذهب الفردي بقي عاملاً فعَّالاً في نظريته في النشوء والارتقاء، وهذا ليس بغريب على الفرد الإنكليزي. فالمجتمع إذ يزداد تعقداً خلال تقدمه، يزداد أيضاً حرية وتنوعاً. فارتقاء الفرد يتجه نحو المزيد من الحرية والأقل من القيود، كما أن المنافسة هي مفتاح التقدم. ولكن موافقة سبنسر على اعتبار الفقراء غير صالحين للبقاء، ويجوز تركهم

للانقراض، أمر يشين فلسفة سبنسر، ويبعث على الامتعاض منها. ونحن إذ ننسى فلا ننسى ما قاله: «إن القضاء على البؤس الحاضر يستتبع بؤساً أشد بالنسبة للأجيال القادمة. وإننا حينما نتأمل في البؤس الحاضر على ضوء مصالح الجنس البشري عامة، فعندئذٍ يتبدى لنا أن شقاء الحاضر إنما يخدم المصلحة الإنسانية العامة على أفضل وجه». ويرى سبنسر أنه كلما تابعت المدينة مسيرتها في معارج الرقي تزداد الحكومة انحلالاً، الأمر الذي يمثل تناقضه الكلي مع نظرة أوغست كومت في هذا الموضوع، علماً بأن ثمة تشابهاً بينه وبين كومت. فسبنسر يعود بنا إلى الفوضوي جودوين الذي عاش في مطلع القرن التاسع عشر. ولا غرو في ذلك فسبنسر كان في ذاك العصر المنبع الرئيسي لإحياء أشد الراديكاليات تطرفاً في مناهضة الدولانية كمبدأ وكيان. وقد لاقت هذه الراديكالية بعد عام ١٨٨٠ م ردة فعل قوية ضدها.

والحق أن مصطلح «الداروينية الاجتماعية» مصطلح واسع وفضفاض. وهناك شتى الأساليب لتطبيق قانون النشوء والارتقاء من خلال الاصطفاء الطبيعي، أو «بقاء الأصلح» على التطور الإنساني الاجتماعي. وكان سبنسر أحياناً يخلط بين تلك الأساليب. فأحدهم قد يفترض المنافسة السلمية بين المجتمعات، وكذلك بين الأمم أو بين الدول، وقد تُنشب هذه المنافسة الحروب بين الدول، ونحن حين تطبيقنا هذا الأسلوب على المنافسة، فالحرب حينئذٍ تكون في نظر الدارويني الاجتماعي نتيجة منافسة صالحة وصحية، إذ أنها تمتحن معدن الأمة(وهذ ما قال به مراراً كل من هيغل وسبنسر)، وإننا من خلال تنازع البقاء بين الوحدات الاجتماعية نستحصل على المزيد من قوة المجتمعات وكفاءتها.

وكان سبنسر يعرض بين حين وآخر «الداروينية الاجتماعية» ويقول: «إن المجتمعات البشرية هي كائناً حية شبيهة بأجسام الأفراد، وهي منظمة وظائفياً وتنمو وتمتحنها بيئتها، وتنشأ من نماذج صغيرة وبسيطة، وترتقي إلى نماذج ضخمة ومركَّبة».

وقد يقول آخر بأن الارتقاء قد يحدث من خلال المنافسة بين مؤسسات اجتماعية معينة، كالعائلة مثلاً. وقد يقول ثالث: «إن المؤسسات القادرة على الصمود في العالم تنسخ تدريجياً أو تلغي المؤسسات التي هي دونها صلاحاً للبقاء... وإن هذا النزاع المستمر هو الذي يحدِّد المحصلة العامة لمجرى الحضارة». وأخيراً فإن المنافسة يمكن أيضاً تطبيقها على الأفراد، وذلك من حيث محصلة التقدم. ويربط الناس مراراً هذا النوع من الداروينية الاجتماعية بسنبسر. وهنا ينبغي أن نفرّق منطقياً بين المنافسة البيولوجية، حيث ينقرض النوع المريض ويبقى النوع المتعافي، وبين المنافسة

الاقتصادية، إذ كان سبنسر أحياناً يخلط بينهما. وعلى كل حال فإن المنافسة بين الأفراد داخل المجتمع، تختلف اختلافاً واضحاً عن المنافسة بين المجتمعات. وقد قال البعض إن سبنسر يناقض ذاته في استمساكه بكلتا الفكرتين. ولكن سبنسر كان يعتقد تقريباً بأن المنافسة الحرة، تدور بغية تحقيق الأفضل للمجتمع والإنسانية، وكذلك للأفراد أيضاً. (ونعني هنا بالأفضل الأشد فاعلية، وبالأفضل بالنسبة للفرد الأشد تكيُّفاً وتحدياً للبيئة).

ومما لا شك فيه أن سبنسر قد خلط ـ وبكرم ـ بين العناصر الأيدلوجية وبين علمه للمجتمع. فهو مدين بالكثير للمذهب الليبرالي الذي يعود إلى مدرسة مانشستر ولوك وهوبس، وربما كان مديناً أيضاً ببعض الشيء لمدرسة إدموند برك التي كانت تنزع إلى اعتبار المجتمع كائناً حياً وأشد تعقيداً من أن نسمح بالتلاعب به. والحق أن نظرة سبنسر إلى العالم تكشف عن مكانه وزمانه الخاصين به، شأنه في ذلك تماماً كشأن أوغست كومت الذي «هرَّب» النزوع السان سيموني فأدخله في نظام مفترض بأنه نظام علمي. ومع ذلك فإن سبنسر قد دفع بالمعلمين المفترضين من اجتماع وأنتربولوجيا شوطاً بعيداً إلى الأمام. ويعود مولد هذا العلم الأخير إلى زمن داروين وسبنسر. فهذا العلم قد وُلد في ظلال نظرية نشوء الأنواع وارتقائها. ولقد افترض أن الشعوب «البدائية» تمثِّل الدرجة السفلى من سلَّم التطور، وذلك مقارنة بالسلم البيولوجي. فتلك الشعوب هم أسلافنا، كما أن الصور البسيطة من الحياة هي أسلاف الجنس البشري، فهناك درجات كونية وقوانين للتطور. فدين الأرواحية[٢٨] مثلاً (Animism) هو الدرجة السفلى من السلم، ودين الأحدية هو أرقاها، وذلك خلال سلم من الارتقاء. ولكن عصرنا الحاضر قد اعتبر هذه النظريات السالفة الذكر مغلوطة، لا بل دحضها، علماً بأن دراسة مختلف المجتمعات قد استحصلت على زخومها من اعتقاد الناس بأن البحث سيكشف عن قوانين بسيطة للتطور.

ومع أن تيلر (Taylor) كان أقل دغماتية من سبنسر، وأكثر منه تجريبية، غير أنه كان يترقب من الزمان أن يكشف عن قوانين التطور، إذ قال: «إن المؤسسات البشرية هي كالصخور الطباقية، حيث تَخلف الواحدة منها الأخرى على الكرة الأرضية، وذلك في سلسلة منتظمة». وقرابة نهاية القرن بدأ الشك في قوانين عظمى كهذه للتتالي الارتقائي، حيث نزع علماء الأنثربولوجيا إلى الاعتقاد بأن كل مجتمع بدائي هو فريد من نوعه ولا يمكن إدخاله في أي أنموذج سبق تخطيطه. ولكن سبنسر كان بالنسبة للشعوب الناطقة باللغة الإنكليزية منبع علمي الأنثربولوجي والاجتماع معاً. غير أن

إنكلترا، نتيجة لضعف الثقة بصحة فلسفة سبنسر الاجتماعية، لم تعتمد علم الاجتماع كموضوع أكاديمي إلا حديثاً. زد على ذلك أن سبنسر، بسبب دحض مذهبه الاجتماعي قرابة عام ١٩٠٠ م، مسؤول جزئياً عن النكسة الشديدة التي نزلت بعلم الاجتماع خلال النصف الأول من القرن العشرين.

والحق أن سبنسر في دارويينه الاجتماعية، ولا سيما بمذهبه الاجتماعي القائم على منافسة لا ترحم، قد خلف معضلة للداروينيين الآخرين الذين لم يكونوا مرتاحين إلى المجتمع الرأسمالي. فلقد قال الدارويني الاجتماعي وليم غراهام سمر (Summer) بصراحة: «فلتتأصَّل ولتكن شرهاً، أوفلتمت». وفي عام ١٨٩٣ م قال المناصر العنيد للداروينية توماس هكسلي: «إن مبدأ الاصطفاء الطبيعي ليس بالقاعدة المتوجب اتباعها في الشؤون البشرية. وإن التقدم هو العمل ضد الطبيعة، وإن الارتقاء هو السيطرة على العملية الكونية في كل خطوة من خطاها». وهكسلي يتفق في هذا مع ماثيو أرنولد القائل: «يتوجب على المرء أن يبدأ حيث تنتهي الطبيعة، فالطبيعة والإنسان لا يمكن لهما أن يتصادقا بسرعة». وكتب هكسلي يقول: «إنه لمن الخطأ أن نعتقد بأن الارتقاء هو نزوع دائم إلى المزيد من الكمال، وأن الذي يبقى بسبب كونه الأفضل تهايؤاً (تكيفاً)، لا يعني بالضرورة، أو عادة، أنه الأفضل من حيث المفهوم الأخلاقي. وإن الارتقاء غير المُرشد قد يفضي إلى نكسة أخلاقية وفشل اجتماعي...». هذا ما كان يراه هكسلي في نظرية النشوء والارتقاء.

كان المذهب الدارويني الاجتماعي الفكتوري يرغب في إقامة نظام اقتصادي يستند إلى منافسة متمدنة، أي نوع من أنواع اشتراكية الدولة. ولكننا إذا طبَّقنا الداروينية على المجتمع البشري تطبيقاً حرفياً وكاملاً، فعندئذٍ سنعود حتماً بالمجتمع إلى عصر الغابة ما قبل التاريخي. وقد كتب مؤرخ حياة أدولف هتلر آلن بالوك (Bullock) يقول: «إن الفلسفة الوحيدة التي كان يدين بها الدكتاتور الألماني كانت فلسفة داروينية فجة. فهتلر لم يكن يؤمن إلا بالقوة وحدها، وكان يرى أنه من المتوجب قتل المرضى والجرحى وإبادة شعوب بأكملها لأنها بيولوجيا أقل صلاحاً من غيرها». إن أي إنسان شرير يعتقد بمثل هذا النوع من الداروينية الاجتماعية اعتقاداً راسخاً، سيعمد إلى تطبيق شرعة الغابة بصورة لا ترحم. ومع أن الطبيعة قد تكون «دامية الناب والمخلب» في عالم الحيوان، غير أنه لا يوجد أي إنسان عاقل يرغب في الانحدار بالمجتمع البشري إلى ذاك القرار.

لقد قال آخرون إنه حتى في الميدان البيولوجي ما تحت البشري، ليس تنازع

البقاء هو القاعدة الوحيدة. فالتعاون موجود أيضاً كوسيلة للبقاء البيولوجي، الأمر الذي يشهد به العديد من الأمثلة في عالم تكافل المتعضين وتعايشهم. زد على ذلك أنه بالمستطاع التسامي بإرادة القوة وبقوة الحياة، فغريزة البقاء التي تنبض في جميع الكائنات الحية إلى مستوى يجعلها تعمل للخير لا للشر. وإن الجنس البشري يرقى معارج التطور باكتشافه صيغ جديدة من التكافل والتعاون، قد بلغ الإنسان مرحلة أرقى في سلم الارتقاء، إنه الارتقاء العقلاني المعتمد على قوة العقل، أكثر من اعتماده على القوة العضلية. وإن الحيوانات تسلك هذا السلوك إلى حد معين، أما الإنسان فيسلكه إلى أقصى مداه. فلماذا ينبغي أن يعني الاصطفاء الطبيعي صراعاً جسدياً وسفك دماء؟ فهناك في العقل المنظِّم للسلام وللخدمات الاجتماعية من قيم البقاء أكثر بكثير مما في غيره. وانطلاقاً مما ورد آنفاً أصبح بالإمكان دحض مبدأ المنافسة الدامية الذي قال به سبنسر. والحق أن أوروبا انعطفت بعد عام ١٨٨٠ م نحو تأمين الخدمات الاجتماعية وتعديل النظام الاقتصادي القائم على التنافس.

ولكن لماذا يرتاح الاشتراكيون لداروين؟ لقد أجاب برناردشو عن هذا السؤال بجواب هازل كالمعتاد، إذ قال: «إن الداروينية تقول للرأسماليين إنكم أغنياء، وإن ثرائكم لا يعود سببه إلى فضائلكم ولا إلى قصد العناية الإلهية، إنما يعود فقط إلى المصادفة». كما أن عداء الداروينية للدين، بالإضافة إلى مساندتها للمذهب الطبيعي الذي ينظر دون أن يطرف له رمش إلى الوقائع الدامية، أشاع أيضاً الراحة في نفوس اليسار. وكان من أبرز تلامذة مدرسة المذهب الطبيعي، إميل زولا وجاك لندن وغيرهما من أمثالهما الذين تميزوا بالجرأة والصراحة الوحشية، وبالاهتمام الشديد بحياة الطبقات الدنيا في المجتمع. ولم يكن إميل زولا اشتراكياً بل كان طبيعي المذهب، إذ قال: «ينبغي ألا نلوم أحداً، لأن كل إنسان هو ضحية ظروفه، ويتساوى في ذلك الرأسمالي مع العامل». ولكن لا يستطيع أي امرىءٍ يقرأ روايته جرمينال (Germinal) دون أن يشعر بتعاطف وعطف على العمال في مناجم الفحم. وهكذا فإن الداروينية كانت ولا تزال تعني دائماً المذهب الفردي الصارم، الأمر الذي كان يرتاح عليه الرأسماليون المتحفزون كجون روكفللر وأندرو مارينجي اللذين كان معجبين أشد الإعجاب بداروين. وقد حاول أحياناً الاشتراكيون انتحال الداروينية، فلقد كتب الاشتراكي البريطاني رمزي مكدونالد يقول: «إن الداروينية لا تتعارض مع الاشتراكية مطلقاً، إذ أنها الأساس العلمي للمذهب الاشتراكي». فالفلسفة القائلة بأن الصراع هو قانون الحياة المشترط تبدلاً والقائل بوجوب تغير المؤسسات أيضاً، كان من السهل

تأويلها لخدمة أغراض المتطرفين وأهدافهم. يجدر بنا أن نشير هنا إلى أن قلوب داروين وهكسلي وسبنسر كانت تنبض بالرحمة وتتألم لآلام الآخرين، وكانوا يأملون بالقضاء على الآلام ومصادرها، ويؤمنون بأن التقدم أمر ممكن. وكان سبنسر عدواً لدوداً للاستعمار، وكان يعتقد بأن الحرب عمل مُمات ومبتذل في العالم الحديث. وقد كان له تأثيره الشديد في الراديكاليين والمحافظين معاً، ولكنه كان بطبيعته متمنياً وأشد تمرداً من أن يكون عضواً في المؤسسة العقلية البريطانية. زد على ذلك أنه قد يكون من الخطأ الاعتقاد بأن الداروينية مذهب يناسب فقط الناجحين، فلقد كشفت الداروينية عما سماه نيتشه بوجه «يانوس» (إله الأبواب والبدايات عند الرومان)، هذا الوجه الذي تتجلى فيه جميع النظريات الكبرى.

نظرية التقدم

كان التقدم هو القاسم المشترك بين جميع أيدلوجيات القرن التاسع عشر. ولقد قال المؤرخ البريطاني الكومتي المذهب فريدريك هاريسون: «إن تاريخ الجنس البشري هو تاريخ النمو، وهذا معنى التاريخ ومغزاه». وكان أتباع هيغل يقولون إن روح الله تسكن داخل العملية التاريخية وتقودها إلى الكمال الأقصى. ومع أن الوضعيين لم يكونوا يؤمنون بالفرضيات الميتافيزيقية، كوجود الله أو المطلق، غير أن نظرتهم إلى العالم متفائلة أيضاً، إذ أنهم كانوا يرون في التاريخ تقدماً مستمراً. وكان البعض منهم يعتقد بأن التقدم يجري من خلال المطلق، دون أن يعي المرء ذلك، وكان الآخر يقول: «إننا فقط برفضنا المطلق وإدراكنا للقوى البشرية، نستطيع أن نتعلم كيف نتقدم». وهكذا نرى أن أيّاً منهما لم يخامره الشك في التقدم. زد على ذلك أن ماركس قد ورث الروح الهيغيلية. كما أن أوغست كومت يطالعنا بفكرة التقدم، سواء كانت هذه النظرية ليبرالية أو محافظة. وبقد أورد ج.ب. بيري (Bury) في كتابه الجليل «مبحث في التقدم» قوله إن أوغست كومت قد بذل من الجهد أكثر من أي مفكر آخر، لجعل فكرة التقدم فكرة ثابتة في أصقاع الفكر. وكان مل (Mill) متفقاً على ذلك مع كومت. زد على ذلك أن داروين قد علّم معظم الناس أن التقدم المستمر هو قانون الحياة، علماً بأن البعض يسيء فهم داروين، إذ اعتقد هذا البعض بأن داروين كان يؤمن بالتقدم الهادف. كما أن سبنسر أعلن بصراحة في أيدلوجيته الارتقائية، عن إيمانه بالتقدم المستمر أماماً وعلاءً. وقد قال الناقد إميل برونر (Brunner) في عام ١٩١٩ م: «إن فكرة التقدم قد أصبحت معتقداً بديهياً ولا يحتاج إلى برهان أو دحض... إنه معتقد ديني كاذب، حيث إنك تجرف إذا نفيته». وكان هناك بعض المرتابين، ولكنهم

كانوا أقلية ضئيلة للغاية، خلال المد الفكتوري من التفاؤل الشديد. وقد صرَّح رجل الدولة والفيلسوف البريطاني اللورد بلفور عام ١٩٠٨ م قائلاً: «ليست هناك أعراض تريث ولا ارتداد في الحركة المنطلقة أماماً والتي كانت طوال الألف عام الماضية الطابع المميز للحضارة الغربية».

ومما يلفت النظر في هذه المعتقدات بالتقدم، أنها لم تكن تفترض فقط حركة منطلقة أماماً وعلاءً وباستمرار، بل كانت تفترض أيضاً حركة المجتمع بأكمله. ولكننا ننزع إلى القول إن هناك أشياء تتقدم اليوم كالتكنولوجيا والمعارف العلمية ولكن هناك مجالات أخرى من الحياة لا تزال على حالها، وبعضها يتدهور وينحل. فالإنسان الطائش وحده هو الذي يزعم اليوم بأن الفنون والأخلاق وحتى الحكمة السياسية قد تقدمت. ولقد افترض المتفائلون في القرن التاسع عشر أن المجتمع هو وحدة تتقدم ككل، الأمر الذي يستتبع تقدم كل جزء منه. وبفضل المكاسب التكنولوجية المستمرة خرج التفاؤل سالماً من أزمة الإيمان التي خلَّفها داروين. وبفضل هذا التفاؤل اعتنق المعتقد بالتقدم أعظم ناقد للمجتمع الفكتوري ألا وهو كارل ماركس.

الفصل العاشر

أيديولوجيات القرن التاسع عشر - الماركسية

□ الماركسية □ أسس الاشتراكية □ المادية الجدلية □ المادية التاريخية □ تحليل ماركس للرأسمالية □ نقد الماركسية □ أشكال أخرى من الاشتراكية □ الاشتراكية الإصلاحية □ التحريفية الماركسية وتعديل الماركسية □ الفوضوية □ تقدم الدراسات التاريخية.

«إذا كانت الآلهة قد سكنت فيما مضى فوق الكرة الأرضية، فعليهم الآن أن يصبحوا مركزها».

«كارل ماركس»

«إن القضية الأساسية للعلم الاجتماعي تتمثَّل في إيجاد قانون الحركة، حيث تنشىء، وفقاً لهذا القانون، أية حالة من أحوال المجتمع الحال التي تليها وتحل محلها».

«كارل ماركس»

أسس الماركسية

كارل ماركس، مواطن من مدينة ترير الألمانية الواقعة على مقربة من الحدود الفرنسية. ولقد التقى لأول مرة بفريديرك إنجلز في عام ١٨٤٣ م، وذلك في مدينة باريس. وقبل لقائه بإنجلز التحق بجامعة برلين، حيث تعرَّف إلى مدرسة هيغل الفلسفية، علماً بأن هيغل كان يومذاك قد توفي قبل عدة سنين (١٨٣١ م). ومع أن ماركس قد حط من قدر بعض وجوه فلسفة هيغل، غير أن الهيغلية بقيت الفلسفة التي أثَّرت فيه طوال حياته. ونال ماركس من جامعة يينا (Jena) درجة الدكتوراة في الفلسفة. وكان موضوع أطروحته «الفيلسوفين الماديين اليونانيين ديموقريطيس وأبيقور»[٣]. ولا غرو في ذلك، فالفلسفة المادية أصبحت فيما بعد المذهب الوحيد الذي نادى له كارل ماركس طوال حياته العملية والنظرية معاً. ولا شك أن ذكاء ماركس ونبوغه، كانا يؤهلانه لمستقبل لامع في الجامعات الألمانية، غير أن تطرفه الشديد والدائم قد سد عليه كل منفذ إلى العمل في الجامعات. فماركس تبنى النظريات الإلحادية والمادية التي دانت بها الشبيبة الهيغيلية، وكان أبرز هؤلاء الشباب لودفيغ فيورباخ، الذي فوَّت

عليه مروقه الصريح من الدين كل فرصة للعمل في أية مؤسسة حكومية.

وفي مطلع حياته الفكرية وضع ماركس مجموعة من الكتب والأبحاث. وكانت جميعها ذات طابع رومانسي، لكنها كانت تعكس قلقه الشديد على وضع الفرد في المجتمع. ولم تصدر تلك الكتب والأبحاث إلا حديثاً، وذلك بعدما أصبح ماركس محطاً للاهتمام الدولي. وعمل ماركس لفترة قصيرة في الصحافة، ومن ثم رحل إلى باريس ليملأ رئتيه بهواء عاصمة الفكر، وليغشى أنديتها حيث كانت تناقش نظريات فورييه وسان سيمون الاشتراكية، ولا سيما مذهب برودين. وفي باريس تعرَّف أيضاً إلى بعض الثوريين الروس كميخائيل باكونين. وقد أسفر لقاؤه بإنجلز عن صداقة دائمة ربطت بينهما طوال حياتهما، ووفَّرت لماركس الدعم المالي والعون الفكري معاً، اللذين كثيراً ما استند إليهما ماركس في حياته. والحق أن صداقة ماركس وإنجلز كانت فريدة من نوعها، إذ إنهما نادراً ما اختلفا على رأي أو أمر، ولا شك أن هذا الواقع ليمثل شراكة غير عادية. ويجدر بنا أن نذكر أنه لولا مساعدة إنجلز لماركس مالياً، لما استطاع كارل ماركس أن يمضي عمره منكباً على تأليف كتب لا تجد مشترياً لها، الأمر الذي قد يبدو شاذاً بالنسبة للماركسيين، من حيث إن النظرية البروليتارية تدين بالفضل الجزيل لمساعدات الصناعي والرأسمالي فريدريك إنجلز. وكان إنجلز ابن صاحب مصنع للغزل والنسيج. وقد أسس والده فرعاً لمصنعه في مدينة مانشستر البريطانية، وبعد وفاة أبيه آلت إليه تركته. أما ماركس فكان أيضاً برجوازي المولد، إذ إن والده كان محامياً ناجحاً وفي وضع مالي جيد.

تشرَّب ماركس في باريس الأفكار الاشتراكية واعتنقها. وسرعان ما نشبت ثورات عام ١٨٤٨ م حيث أصدر ماركس وإنجلز «البيان الشيوعي» الشهير. لكن لم يكن لهذا البيان، الذي أصبح فيما بعد يتمتع بشهرة خالدة، أي تأثير يذكر حين صدوره. وكان ماركس وإنجلز قد وضعاه لمنظمة يسارية كانت ذات نفوذ ضئيل للغاية في أحداث عام ١٨٤٨ م. والحق أن البيان الشيوعي لهو أكثف تصاريح ماركس وإنجلز إيجازاً وأفصحها بلاغة وتعبيراً عن موقفهما. وكانا قد كتبا مسودته الأولى في عام ١٨٤٧ م، أي قبل الثورات الأوروبية بعام واحد، حيث إن ماركس كان حينذاك قد انتهى من تحديد المبادىء الأساسية لفلسفته، علماً بأنه، كداروين، أمضى البقية الباقية من عمره في جمع كل قرينة أوبرهان يساند نظريته. وقد خلَّفت ثورة عام ١٨٤٨ م أثراً دائماً في نفسه، حيث كرَّس من بعدها حياته للإعداد لثورات لم يقدَّر لها أبداً أن تنشب.

عاد ماركس إلى ألمانيا، حيث رأس تحرير جريدة تصدر في كولن، لكنه اضطر

بعد فشل الثورة لمغادرة موطنه، حيث لجأ في عام ١٨٤٩ م إلى لندن التي كانت يومذاك الملجأ لجميع المضطهدين بسبب عقائدهم السياسية. وقد عاش ماركس، ما عدا الاثنتي عشرة سنة الأخيرة من عمره في فقر مدقع، فهو لم يعمل بنصيحة حماته التي أشارت عليه بأن يكسب القليل من رأس المال وأن يجمع الكثير منه.

اتخذ ماركس من مكتبة المتحف البريطاني في لندن مقراً له، حيث كان يطالع ويكتب وينظم الرابطات الشيوعية. وكان المؤسس للاشتراكية الدولية الأولى الشهيرة التي انعقد مؤتمرها في عام ١٨٦٤ م، لكنها لم تكن حينذاك إلا على قدر ضئيل غاية من النفوذ والتأثير. وقد توفي في عام ١٨٨٣ م وهو في الخامسة والستين من العمر، ودفن في مقبرة مغمورة في لندن. لا شك أن أهم مؤلفاته وأضخمها هو كتابه «رأس المال». وقد صدر الجزء الأول من كتابه هذا في عام ١٨٦٧ م. وقام إنجلز بعد وفاة ماركس، بجمع وتنقيح صفحات الجزئين الثاني والثالث وإصدارهما، أما الجزء الرابع والأخير من «رأس المال» فلقد نشره كاوتسكي. ويبدو أن عدم إنجاز ماركس لرائعته يعود إلى بعض القضايا التي اعترضته في مذهبه ولم يستطع حلها.

كانت خلفيات ماركس الفكرية وفيرة الثراء بصورة غير عادية، فلقد كان مطَّلعاً على أفضل ثمار الفكر، من ألماني وفرنسي وإنكليزي. فهو بعد أن تزود بالفلسفة من هيغل مباشرة تقريباً، وتشرَّب الاشتراكية في باريس، وفي لحظات حاسمة من تاريخها رحل إلى لندن حيث درس على نفسه في مكتبة المتحف البريطاني النظريات الاقتصادية وتاريخ الاقتصاد. وقد رافق تيارات الفكر في عصره المرافقة الوثيقة والدائمة، ودلَّل أخيراً على أنه من أقدر الفلاسفة من واضعي المذاهب. فلقد مزج الفلسفة الألمانية بالنظريات الاشتراكية الفرنسية ومن ثم بالاقتصاد السياسي البريطاني، وصنع من هذا المزيج وحدة متناغمة ونظاماً مستخلصاً من ألمع عقول القرن التاسع عشر. وهكذا وجدتَ ماركس قانعاً القناعة الراسخة بأنه قد تفوق على جميع من سبقه من الفلاسفة والمفكرين، وأنه قد خلق حقبة تاريخية جديدة، وأنه المنظِّر والمؤسس والرائد لعالم جديد. ويحدثنا كارل شورتز (Schurz) عن خيلاء ماركس وغطرسته ويقول: «لم أشهد في حياتي إنساناً أشد استفزازاً للنفس من ماركس. فلم يكن يتسامح مع أي رأي مخالف لرأيه، وكان يعامل أي امرىء يختلف معه في الرأي باحتقار مهين. وإنني لا أزال أذكر كيف يكفهر الازدراء على شفتيه وهو ينطق بكلمة «برجوازي»، إذ كان يعتبر البرجوازي أوضح مثل على أشد انحطاط فكري وأخلاقي، وكان ينعت كل من يبدي حتى أبسط اعتراض «بالبرجوازي».

وبعد وفاته خلَّف وراءه حركة انتظمت فيما عُرف بعدئذٍ بالحزب الديمقراطي الاشتراكي، الذي سرعان ما أصبح أنشط وأنجح الأحزاب الاشتراكية الأوروبية قاطبة. وقد لعب ولا يزال يلعب هذا الحزب دوراً أساسياً في التاريخ المعاصر، وعن هذا الحزب انبثق الحزب الشيوعي. والحق أن الفضل في نجاح هذين الحزبين يعود إلى عمق تفكير ماركس وصفاء عقله. لكن بعض النقاد قالوا بأنهم اكتشفوا نظرات أساسية في مذهبه، كما أنه لم يلق الكثير من القبول في العالم الأكاديمي. ولقد قال في عام ١٩٠٠م أحد أتباعه بأن الماركسية أمست بحاجة إلى مراجعة شاملة وأساسية، لأن جميع الأحداث جاءت مكذِّبة لنبؤاتها. ومع أن أحد أجزاء العالم يعتبر اليوم ماركس كأعظم مفكر في أزماننا الحديثة، غير ان جزءاً آخر من البشر يرون في ماركس مشعوذاً ومؤسساً لدين ضيِّق الأفق وشديد التعصب. ولكن هناك آخرون يعتقدون بأن ماركس هو من المفكرين المؤسسين للحقبة الجديدة، وأنه كان ضحية لتلامذته المغالين في حماستهم، والذين جعلوا منه مسيحاً وبنوا من نظرياته كنيسة، وحوَّلوا مذهبه إلى دين لم يكن ماركس ليوافق عليه لو كان حياً. وهكذا ترانا اليوم ندور في متاهة الأحجية الماركسية. ولكن مع كل ذلك، فنحن لا نستطيع أبداً أن ننكر ما للنظريات الماركسية من تأثير جبار، كما علينا ألا ننسى رفيق ماركس ألا وهو فريدريك إنجلز، الذي مع أنه كان يعترف بتفوق ماركس عليه، لكنه كان هو بالذات كاتباً خصباً وافر الإثمار.

المادية الجدلية

إن معظم الناس يربط بين الماركسية وبين أمرين:

الأول: هو التحليل الاقتصادي للمذهب الرأسمالي، حيث يقول هذا التحليل بالانهيار الحتمي للنظام الرأسمالي، بسبب ما يكتنفه من نقائض أو متناقضات، وبحلول الاشتراكية أو الشيوعية محله.

الثاني: هو التفسير المادي للتاريخ، وهذا التفسير أعرض وأشمل من ذاك التحليل. حيث يقول بأن العامل الأساسي والعلي في التغير الاجتماعي وفي أي زمن كان، إنما هو عامل تكنولوجي أو اقتصادي. ولكن من الضروري أن نبدأ كما بدأ ماركس، ببحث الإطار الفلسفي للمذهب المادي الديالكتيكي، «هذا المذهب المادي جوهراً والجدلي أسلوباً». فماركس حاول أن يجمع بين جدلية هيغل وبين النظرة المادية إلى الحقيقة الواقعية. ومن الضروري أن ندرك هنا موقف ماركس تمام الإدراك، كي نتبين أسلوبه الغريب في محاولة الجمع بين نظرة علمية وأخرى

ميتافيزيقية. والحق أن ماركس كان، في كثير من الوجوه، تجريبياً أو وضعياً عنيداً، وأعني بذلك أنه لم يكن يسلِّم بأية معرفة لا تؤكدها الحواس. وخلال سنوات نضوجه كان قريباً للغاية من نظريات كونت وداروين، وكان دائم السخرية من المذهب المثالي الحدسي. وعلى الرغم من ذلك فإنه أصر على الاحتفاظ بالمنهاج الجدلي الهيغلي، أي صيغة الحركة الديالكتيكية. وعلى الصورة التالية يزعم ماركس بكيفية سلوك الأشياء، ويقول: «إننا حينما نتأمل في الطبيعة أو في التاريخ نجد أن كل شيء يُعرض من خلال فاعليته تطوراً أو أنموذجاً جدلياً يتكون من فعل وردة فعل، فالجدلية هي الخاصة المميزة للمادة». ونحن نرى هنا أنه لمن الهام، لا بل قد يكون من العسير علينا أن نعرف بما إذا كان ماركس يؤكد نظريته الآنفة الذكر، استناداً إلى مشاهدة تجريبية، الأمر الذي لا يكون في هذه الحالة دائماً صحيحاً، أو أنه جعل منها عقيدة (دوغما) لا تقبل بأي نقد أو جدل.

كان ماركس وإنجلز يُصران دائماً على القول بأن المادية الجدلية هي الماركسية بالذات. ولقد كتب إنجلز يقول: «إن الجدلية لا تزيد عن كونها علم القوانين العامة لحركة الطبيعة وتطورها، وكذلك للمجتمع والفكر البشريين. وهي توحِّد العلوم في علم واحد، إذ إن كل شيء يخضع للقوانين الجدلية ذاتها». وهنا نشعر بأن العصر الهيغيلي لا يزال حياً في ماركس الذي كان يكنُّ لأستاذه هيغل عميق التقدير. ولقد قال ماركس إن هيغل قلب الجدلية رأساً على عقب. فالحقيقة ليست عقلاً وتصوراً، كما اعتقد هيغل، بل إنها مادة بهيمية، ومع ذلك فإن هيغل كما قال ماركس كان مصيباً في تكهنه بكيفية سلوك الحقيقة الواقعية. والحق أن الماركسيين الدغمانيين[٢٩] كانوا وما يزالون يساوون بين المنهاج الجدلي والمنهاج العلمي، ويزعمون بأن السلوك الجدلي خاصة فطرية من خصائص جميع الأشياء.

وقد قال ماركس وإنجلز بوجود ثلاثة قوانين للمادية الجدلية. أولها تحوُّل الكم إلى نوع، وثانيها تداخل المتناقضات، وثالثها نفي النفي. ونحن بغية توضيح هذه الصيغ الغامضة سنضرب الأمثلة التالية:

المثل الأول: عند درجة معينة من الحرارة يتحول الماء فجأة إلى جليد. وهكذا يحدث التغير التوعي نتيجة لسلسلة من التغيرات الكمية. أما المثل السياسي على ذلك فهو أن ثورة تنشب بعد سنوات من ضغوط متجمعة أو فلتراكم شيئاً فوق شيء مثله، ولتتابع مراكمتك هذه، وبعدئذٍ لن يكون ركام من الأشياء ذاتها، بل سيكون هناك شيء مختلف تماماً عن أشيائك المركومة. وهناك مثل آخر طريف، فلتقدم على تعبئة دولاب

بالهواء، ولتتابع في نفخه، وأخيراً عندما تبلغ كمية الهواء بالعجلة المرحلة الحرجة، فحينئذٍ لن يبق لديك دولاب، بل كل ما يبقى سماعك لانفجار.

المثل الثاني على القانونين الثاني والثالث: إن التغير هو قانون الطبيعة. وذلك لأن كل شيء يحتوي في داخله على نقيضه الذي ينفيه، ومن ثم يُنفى بدوره. فالبذرة مثلاً تحتوي داخلها على النبتة، التي ستتحول إليها البذرة. وإن النبتة ستنحل، ولكنها ستوفر نشوء نبتات جديدة. فالنظام الاجتماعي كالنظام الرأسمالي، يخلق في أحشائه النظام الاشتراكي المحتوم عليه القضاء على النظام الرأسمالي. وهكذا نجد الاشتراكية متداخلة في الرأسمالية، حيث تنفي أخيراً الأولى الثانية. وينبغي أن نعلم بأن الصراع هو أسلوب هذه العملية وطابعها الجدلي[٣٠]. فالكائن الحي الهرم يلد قاتليه الشرسين.

أما فيما يتعلق بتطبيق المادية الجدلية على العلوم، فيجمع نقاد الماركسية على أنها ليست بذات شأن ملموس، وأنه إذا أصر البعض على تطبيقها كدوغما، فإن ضرراً بالغاً يلحق بالعلم. زد على ذلك أن العلماء السوفيات ينهجون في عملهم النهج ذاته الذي يتبعه علماء الغرب. وقد كانت النتيجة مشؤومة بالنسبة للعلم في كل مرة حاول الماركسيون فيها تطبيق الماركسية الأرثوذكسية في ميدان العلم. ولنا في مثل العالم السوفياتي ليسنكو (Lysenko) الذي ساند ستالين، أوضح دليل على ما قلت. ولذلك نقول للماركسيين إما أن المادية الجدلية نهج بالغ الصحة في ميدان العلم، وإلى حد يتبعه «البرجوازيون» من العلماء دون أن يعوا ذلك، وإما أن تكون مغلوطة وفاشلة في التطبيق. ولقد فشلت كل محاولة لإثبات أن العالم الماركسي متفوق على العالم البرجوازي في ميدان النظرية والتطبيق. وعلى الرغم من ذلك فإن الماركسيين ابتداءً من كارل ماركس وإنجلز وانتهاءً بأدعياء الفلسفة كستالين، كانوا يصرُّون على أن المادية الجدلية هي الأساس المميز لعلومهم، وأن التحليل الشهير للنظام الرأسمالي، إنما يعني فقط تطبيق قوانين المادية الجدلية على كل شيء. وقد شاهدنا في عصرنا كيف كانت الدولة السوفياتية تنزل العقوبات بالعلماء السوفيات لأنهم بدوا في نظر الدولة، منحرفين عن الصراط الجدلي. فالماركسيون يقولون بأن القوانين الجدلية لا تنطبق فقط على الشؤون البشرية، بل ينبغي أن يخضع لها جميع العلوم الطبيعية أيضاً. ولكي يكون المرء ماركسياً ينبغي أن يدخل روح الكون الديالكتيكي، وأن يشاهد الأشياء في حال الحركة وفي حال التناقض، وكيف تلد نقائضها وتنفيها ومن ثم تعيد نفيها من جديد، حيث تخترق أحياناً حواجز الكم لتخلق نوعاً جديداً. ونحن نشهد نظرة قريبة من النظرة الجدلية هذه لدى القائلين بالارتقائية الانبثاقية[٣١]. ولكن هذه النظرية تختلف في وجوه

أخرى مع المادية الديالكتيكية، إذ إن الارتقائيين الانبثاقيين يشددون على عجز المرء عن التنبؤ بحركة الحياة، حيث أنها تتوالد وفقاً لنهوج غير مرتقبة، بينما أن الماركسية جبرية المذهب، علماً بأن ثمة قضية أو مشكلة تعترض الماركسية حتى في هذا الميدان. فعلى الرغم من الأمثلة العديدة التي قدمها ماركس، ولا سيما إنجلز، كتجمد الماء وغيره، فإننا لم نشهد أي عالم يربط بين هذين العبقريين الألمانيين وبين الثورة في الكيمياء أو في علم الأحياء.

ولا ريب أن ماركس وإنجلز كانا مطَّلعين على مذهب داروين، وكانا يعتبرانه متجانساً مع مذهبهما. وقد زعم إنجلز في خطبة تأبينه لماركس، بأن ماركس أنجز في ميدان علوم الاجتماع، ما أنجزه داروين في ميدان علم الأحياء. ولكننا نستطيع أن نتبين موقف ماركس فيما أوصى إنجلز به حينما طالبه بدراسة الداروينية علَّه يعثر فيها على شيء ينتفعان به. ولكن هناك الكثيرون الذين يربطون بين ماركس وإنجلز من جهة وبين المفهوم الثوري الجديد للعملية التاريخية من جهة أخرى، وكذلك بينهما وبين أول تحليل اجتماعي اقتصادي فعَّال. فتطبيقهما المنهاج الديالكتيكي على التاريخ والاجتماع والاقتصاد كان أوسع نجاحاً وأقل تناقضاً. ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أن هذا المنهاج كان الأداة الفكرية التي استخدماها دائماً في أبحاثهما. ولقد اعتقدا بأن لمنهاجهما الآنف الوصف صحة كونية وشاملة، وقد أسمياه بالمنهاج العلمي.

لا خلاف أن المنهاج الديالكتيكي هو الإنجاز البارز والمميَّز لكارل ماركس. ونظراً لأن ماركس هو اليوم أشهر اشتراكي أو شيوعي في العالم، فإن بعض الناس يعتقد بأن ماركس هو مبتدع الاشتراكية، الأمر الذي نعلم بأنه غير صحيح بتاتاً. فالاحتجاج على ما يعانيه العمال من آلام في ظل النظام الرأسمالي، وكذلك مطالبة المجتمع بتملُّك وسائل الانتاج الصناعي، كعلاج لبؤس العمال، الناجم عن شرور الرأسمالية، أمران تقدما ماركس وسبقا فلسفته. فروبرت أوين وسان سيمون وفورييه وبرودين وبلانك، جميع هؤلاء جاؤوا قبل ماركس. كما نجد في رؤية جان جاك روسو للوضع الأصلي للشيوعية البدائية، حيث لم تكن ثمة شرور ولا استغلال، وأعني بهذا الوضع الذي جاء في أعقاب طرد آدم من الجنة بسبب التهامه التفاحة الشهيرة، أقول نجد في رؤية روسو تلك الكثير من رؤية ماركس، علماً بأن الماركسية أشد من فلسفة روسو تعقيداً في لغتها وأوسع تفاصيل، ولكنها شبيهة بها تماماً من حيث الجوهر. زد على ذلك أن مفهوم الصراع الطبقي ومفهوم مشروطية الأخلاق والفكر بالطبقة، والمرتبطين بالماركسية، لم يبتدعهما كارل ماركس. فلنستمع إلى ما قاله

جوزيف أديسون في مطلع القرن الثامن عشر: «إن السلطة تتبع الملكية، وهذه قاعدة لا تقبل نقاشاً أو جدلاً». ونحن نقول إن جوزيف أديسون[١٥] هذا قد يكون جاء بنظريته هذه من جيمس هارينجتون[٢٩]. ولنستمع أيضاً إلى ما قاله جون سيتوارت مل في كتابه «في الحرية» والصادر عام ١٨٥٩ م، والذي لم يتأثر بماركس ولم يسمع به أبداً يومذاك، «حيثما نشاهد طبقة اجتماعية صاعدة، فإن القسم الأكبر من أخلاق البلاد، إنما ينبثق عن مصالح تلك الطبقة وعن شعورها بتفوقها الطبقي». وكان باستطاعة جون مل، أن يعثر على فكرته هذه أيضاً لدى المؤرخ اليوناني القديم تسيديدس[٣] وغيره. وعلينا هنا ألا ننسى أيضاً قول هربرت سبنسر: «إن الأفكار هي نتاج الظروف المحيطة بالمجتمع، بما في ذلك الوضع الاجتماعي». وعندما قال سبنسر ذلك، كان يومذاك مهتماً بالتشديد على العوامل العاطفية المحددة للعملية العقلية، إذ أنه استطرد يقول: «ليست الأفكار هي التي تحكم العالم أو تطوح به، بل هي الأحاسيس، حيث أنها تستخدم الأفكار كمرشد لها. ومع أن الأفكار المتقدمة، عندما تصبح قواعد ثابتة، تفعل في المجتمع وتدفع به إلى المزيد من التقدم، ولكن اعتماد أفكار كهذه كقواعد عمل، إنما يتوقف كلياً على صلاح المجتمع لتقبلها».

زد على ذلك أن نظرية قيمة العمل التي أقام عليها ماركس تحليله للنظام الرأسمالي، جاء بها من آدم سميث وديفيد ريكاردو، كما أن اشتراكيين آخرين قبل ماركس قالوا بها أيضاً. فلنستمع مثلاً إلى ما قاله طوماس براي[٢] (Bray) قبل ماركس: «إن نظاماً احتيالياً لتبادل غير متساوٍ، يمكّن الرأسماليين من سلب العامل أجره العادل».

من جميع هذه الأفكار الواردة أعلاه، صاغ كارل ماركس مركّباً جباراً فريداً من نوعه. ولقد مكّنته الجدلية من أن يربط بينها في نظام متلاحم، شأنه في هذا شأن هيغل. فلقد قال ماركس بأن للتاريخ مخططاً وقصداً، وإن هناك بالإضافة إلى ذلك منهاجاً، وإنه بإدراكنا لهذه المناهج نستطيع أن نقص سر التاريخ، ونتعاون معه على بلوغ مقاصده. ويزعم ماركس بأنه وفّر لنا المفتاح لنفتح الأبواب الذهبية للعلم الاجتماعي، كي نرى كيف أن كل حدث يحتل مكانه المناسب داخل مخطط التاريخ. أما المفتاح الذي يقدمه إلينا ماركس فهو المادية الجدلية. قد يخيل إلينا أن الفلسفة الجدلية تشدد على الحرية لا على الجبرية أو الحتمية[٣٢]، وذلك لأنها تتعارض كلياً مع النظرة الميكانيكية إلى الطبيعة، وتقول بأن العالم ليس سكونياً، بل إنه كائن حي يتطور ويتوالد، أو أنه كالمحادثة بين الناس من قول ورد، ورد وقول... وهذه المحادثة، أو الحوار وسيلة جيدة للمعرفة. ولكن من العسير علينا أن نعرف مسبقاً نتيجة هذا الحوار.

قد يقول قائل بأن الله يعرف مسبقاً بهذه النتيجة. ولكن ماركس لم يكن يؤمن بوجود أي إله. فماركس كان يدين بالحتمية، وكان يؤمن بأننا نستطيع بدقة تحديد قوانين حركة المادة، ونستطيع استخدامها لنعرف مسبقاً بالمستقبل. فهذا العالم، كما يرى كارل ماركس، مخلوق فقط من مادة ديناميكية، وهو يعرف إلى أين يسير، ولذلك فإن الأذكياء من البشر قادرون أيضاً على معرفة خط سيره وقصده. ولقد ذهل بعض نقاد ماركس كيف استطاع ماركس، أن ينفي وجود الله أو المطلق، ومن ثم يصر على أن عالمنا هذا عالم معقول وهادف وخاضع لقوانين منتظمة. أم هل أن ماركس حلولي المذهب كزميله اليهودي المرتد سبينوزا؟

وزبدة القول إن ماركس كان يشارك الوضعيين نزعتهم، أعني بذلك أنه رغب في أن يكون علمياً ومعتقداً لحقائق الواقعية وحدها، وبطرح التجاريد الضبابية جانباً، والإيمان بالله أو بالمطلق. وقد نبعت رغبته هذه من ماديي القرن الثامن عشر، وكذلك من الجو العلمي الذي كان مخيماً على زمانه. ولكنه عقد قران نزعته تلك على منهج هيغل المختلف كلياً عن منهجه، وقد يكون هذا الزواج بين نزعته ومنهج هيغل زواجاً متنافراً، لكنه أنجب بعض أطفال يتفجرون حيوية أو شهوانية.

المادية التاريخية

تحتل فلسفة ماركس التاريخية المركز الرئيسي في مذهبه. فلقد تأثر أعمق التأثر بروح هيغل التاريخية، وكان مراراً يتحدث عن العملية التاريخية، بوصفها عملية مستقلة عن إرادة البشر. فالعملية التاريخية تكتسح البشر أمامها ولا تراعي رغباتهم أو إراداتهم. وقد كان مفهوم القوة التاريخية العالمية مفهوماً متأصلاً في فكر ماركس، وكذلك هي حاله بالنسبة لجميع تلامذته. وهذا هو سبب قناعة القادة السوفيات الراسخة بأن الرأسمالية محكوم عليها بالاندثار، وبأن انتصار الشيوعية أمر محتوم. وهذه القناعة لا يشوبها أي شك ولا تخامرها بتاتاً أية ريبة، إذ إن قوانين التاريخ الحديدية تقضي بذلك. فماركس لم يرَ في قوانين «المجتمع» والتاريخ مجرد تيارات وصفية وفقاً للمفهوم الوضعي، بل رأى فيها شرائع مفروضة على جميع الأزمان، وهي موجودة وجوداً موضوعياً وتستوجب البشر الامتثال إليها. ويرى ماركس أيضاً أن هذه القوانين ليست نافذة المفعول في ميادين ضيقة من ميادين الأبحاث الاجتماعية، بل إن التاريخ بأكمله هو العالم الذي يخضع لها. ولا شك أن نظرة ماركس هذه هي نظرة رومانسية رؤيوية

ومن جهة أخرى، كان ماركس يشعر شعوراً عميقاً بمشاركة البشر في تجسيد العملية التاريخية. وقد تبدى إيمانه بالفعالية البشرية في قوله بأنه ينبغي للفلاسفة ألا يكتفوا فقط بوصف العالم، بل يجب أن يساعدوا على تغييره. زد على ذلك أن عمله بالذات كمنظم للاشتراكية الدولية الأولى، وكمسهم في عدد آخر من الحركات السياسية، كما وأن قوله بأنه مع طلوع فلسفته اجتاز البشر «مملكة الضرورة» إلى «مملكة الحرية»، كل ذلك يؤكد إيمانه بفعالية الإنسان. ولا شك أن هذا النوع من الفعالية الديناميكية الثورية، يخوِّل بداهة الماركسيين مكانة مرموقة في العالم الحديث. ولكن أليست هذه الفعالية متناقضة مع النظرة الحتمية أو الجبرية؟

مهما تكن الثغرات المنطقية، فإن هذا المزيج من الفعالية والجبرية يوفر حافزاً نفسانياً قوياً. وإننا نعثر على مثل هذا المزيج في الكلفينية[١١]. ولا ريب أن الماركسيين وأشياعهم يشعرون بأن التاريخ يساندهم، وأن انتصارهم بسبب ذلك أمر محتوم. كما يشعرون أيضاً بأنهم يخدمون مقاصد الطبيعة، ويستطيعون التعاون مع الطبيعة، والمساعدة في صنع التاريخ من خلال فهمهم لقوانينه.

ولربما أن ماركس كان يعني **أولاً**: أن التاريخ مصمَّم فقط بخطوط عريضة، ولذلك فإنه يترك مجالاً لتغير المفردات ولدرجة السرعة. فهو كجلمود صخر ضخم غاية الضخامة يتدحرج في منحدر متعرج، وقد يسلك في تدحرجه خطاً ملتوياً، وقد يتأخر وقتياً في تحدره، لكنه سينتهي حتماً إلى القعر. فالماركسيون مثلاً، مؤمنون بأن النظام الرأسمالي سيسقط ويندثر، ولكنهم لا يحددون مكان ولا زمان سقوطه واندثاره. فقد يندثر الآن أو يسقط بعد مائة عام. وقد تنتقل هذه العملية التاريخية إلى فيتنام أو بريطانيا. وبهذا الأسلوب يحاول الماركسيون التوفيق بين الجبرية العامة والاختيارية أو الإرادية.

ولربما أن ماركس يعني **ثانياً**: كما أن في كل جبرية اجتماعية يتوجب على المرء أن يوافق على أن البشر هم جزء من النظام الاجتماعي، فكذلك فإنهم أيضاً بفعلم وإراداتهم يقومون بدورهم، علماً بأن القدرية ليست الشيء ذاته والحتمية أو الجبرية.

كما في مقاطع أخرى من كتبه، فإن ماركس لا يبدي العناية اللازمة في تقديم الأبحاث النظرية التقديم المحبوك، مع أن النظريات كانت بالغة الأهمية بالنسبة له. زد على ذلك أن ماركس يبدو أحياناً غير دقيق في استخدام المصطلحات، فهو كثيراً ما يخلط بين المصطلحات. فيستعمل مثلاً مصطلح مصمم وهو يعني مصطلح مشروط، فهذان المصطلحات لا يعنيان الواحد ذاته. فهناك فارق بارز بين أن يقول المرء إن

العقل الإنساني مشروط بالمجتمع، وبين القول بأن المجتمع هو الذي يصمم العقل الإنساني. فليس هناك من إنسان ينكر القول الأول، ولكن لا يوجد أي إنسان يسلِّم بالمقولة الثانية. والحق أننا نشعر حين مطالعتنا لمؤلفات ماركس بنكهة من مبالغة بلاغية تتخلل فكر ماركس. أضف إلى ذلك أنه في تفسيره المادي للتاريخ، وأعني بذلك نظريته القائلة بأن العوامل «المادية» (التكنولوجية والاقتصادية) هي العوامل «الأساسية» في التاريخ، وأن العوامل الأخرى لا تقوم إلا بدور ثانوي، يبدو لنا الخلط بين مادي وأساسي واضحاً. ومع ذلك كله نقول إن قدرة ماركس على شحن النفس البشرية بعناصر الإنعاش والتحريض تتجلى هنا أوضح من تجليها في بحثه في أي موضوع آخر.

ومن البديهي أن يختلف ماركس وهيغل، حيث أن ماركس عثر على القوى الحافزة في التاريخ في العوامل الاقتصادية أي في «القوى المنتجة»، ويعني بها أدوات الإنتاج والعلاقات الاقتصادية الناشئة عنها. ولكن ماركس يرى أن القوة الحافزة في التاريخ هي الصراع الطبقي، فلقد قال إن التاريخ بأكمله هو تاريخ الصراع الطبقي. غير أن تقنية الإنتاج وأسلوبه في أية مرحلة من المراحل، هما اللذان يحددان البنية الطبقية. فماركس يقول مثلاً إن طاحونة الهواء هي رمز لنظام الإقطاع. ويقول بعض نقاد ماركس، إنه كان سيكون أقرب إلى الحقيقة لو أنه قال إن المحراث والركاب يشكِّلان رمز النظام الإقطاعي. ويستطرد ماركس في مزاعمه فيقول: «إن المدينة والثقافة ترتكزان إلى هذا الأسس الاقتصادي». وقد جاء في خطبة أنجلز التأبينية لكارل ماركس قول إنجلز: «إن إنتاج المواد المباشرة لتأمين العيش، وبحكم ذلك درجة التطور الاقتصادي التي يبلغها شعب من الشعوب خلال حقبة معينة من الزمن، يشكلان الأساس الذي تطورت منه مؤسسات الدولة والمفاهيم القانونية والنظريات الفنية وحتى الدينية. وعلى هذا الضوء ينبغي أن نفسر ذلك...». من ثم يستطرد إنجلز فيقول: «إن كارل ماركس كان أول من لاحظ هذه «الحقيقة البسيطة»... وهذا هو تفسير المادي للتاريخ».

وهنا يعترضنا بعض مصاعب. فإذا كان ماركس وإنجلز يعنيان بقولهما الآنف الذكر أن البشر لا يستطيعون أن ينكروا أو يكتبوا أو يتعبدوا... قبل أن يجدوا بعض وسائل العيش، فعندئذٍ هما يؤكدان حقيقة واضحة ليست بحاجة إلى برهان، ولا يستطيع أي امرىء الاعتراض عليها، وقولهما بذلك ليس بجديد. كما أنهما إذا كان يعنيان أن أساليب الإنتاج وعلاقات المجتمع الاقتصادية تؤثر، أو تشترط، أساليب

الفكر إلى حد كبير، فمن الصعب علينا أيضاً أن نختلف معهما على ذلك، كما أن هذه الفكرة ليست أيضاً بجديدة، علماً بأن ماركس قد عرضها بأسلوب رائع وأشد وضوحاً من أي كاتب آخر. أما إذا كانا يعنيان **أولاً**: أن البنية الاقتصادية هي التي صممت جميع النظريات والمؤسسات، ويعنيان **ثانياً**: أن تلك النظريات وهذه المؤسسات لا تقوم بأي دور في التاريخ، فعندئذٍ يكون زعمهما مغلوطاً تماماً. فالقديسون مثلاً قد يكونون مضللين، متذرعين، لكنهم قد تخلوا عن كل ما يملكون واتبعوا مثلاً أعلى دينياً. زد على ذلك أن كثيرين من الفلاسفة المغامرين والمصلحين السياسيين والعلماء قد نبذوا كل شيء واندفعوا وراء مثلهم العليا، ولم تبدر منهم أية إشارة إلى النظام الرأسمالي أو أي نظام اقتصادي آخر. ولا يغربن عن البال أن كارل ماركس بالذات هو أوضح مثل لنا على الرجل المفتون بنظرية أو فلسفة، تخلى من أجلها عن كل حافز حالي بغية إيجاد أيديولوجية. وقد جاءت الأيديولوجية التي أوجدها الدليل القاطع على طغيان حوافز الفكر على الحوافز الاقتصادية. وإن ماركس بهذا الخصوص، ليس بالقضية الفريدة من نوعها كما يفهم منه ضمناً، لأن التاريخ مليء بالأنبياء الصارخين في البريَّة، وبالفلاسفة المعلمين في الأسواق والساحات العامة، وبالغاضبين من الشباب (ولربما الشيوخ أيضاً) المهاجمين للمؤسسات القائمة. ومما لا شك فيه، أن في الطبيعة البشرية حوافز أخرى غير الحوافز إلى السلطة وإلى الكسب. فهناك حوافز جنسية وجمالية وفكرية وروحية. والحق أنه لقول شاذ أن نزعم بأن بيتهوفن وبراهمز قد ألَّفا الموسيقى ليخدما البرجوازيين، وليسترا استغلالهم الكريه للعمال. ومع ذلك فهذا ما تطالبنا الماركسية بالاعتقاد به. وقد اعترف ماركس وإنجلز بأن أولئك الفنانين والفلاسفة والعلماء قد قاموا بخدمة الطبقة الحاكمة وهم لا يعون ذلك، غير أن ماركس وإنجلز يعنيان بوضوح أن تلك الخدمة كانت الحافز الأساسي لمنجزاتهم.

فما الذي يعنيه ماركس أو إنجلز، حينما يقولان إن البنية الفوقية تحتوي على كل شيء غير اقتصادي، وإنها انعكاس «للبنية الاقتصادية»، وإن التغير الاجتماعي يحدث فقط في البنية الاقتصادية، حيث يعقبه بعدئذٍ التغير في البنية الفوقية. أضف إلى ذلك ما معنى قول ماركس «بأن النظريات الحاكمة هي نظريات الطبقة الحاكمة». لا شك أن ماركس لم يكن جبرياً فجاً، فهو مثلاً لن يقدم أبداً على تفسير شعر ملتون مثلاً، على أضواء الحرفة التي احترفها ذلك الشاعر الإنكليزي، كما أن ماركس قد تفضل، على الأقل، فخصَّ بعض النظريات بمكانة مرموقة في التاريخ. ومن الواضح أن معرفة ماركس بتاريخ الفكر والفعل البشريين كانت أقل بكثير من أن تساند عمومياته الجريئة،

ولذلك انعطف إلى استعمال لغة غامضة بغية إخفاء بعض المشاكل أو القضايا الصعبة. ولا ريب أنه كان في ذات الوقت يشعر بشيء ما، حينما اقترح البحث في أصل العلاقات الاجتماعية للمذاهب الدينية والفلسفية. كما أننا لا ننكر وجود أمور كالمذاهب الأيديولوجية المصممة خصيصاً لمساندة الأنظمة السياسية، وأن من وظائف المؤسسات أن تفرز الأيديولوجيات. ولكن الوضع كان أشد بكثير تعقيداً مما تصوَّر ماركس، وذلك عندما تقدم، مدفوعاً بدغماتية أنموذجية، ببعض المعادلات وصيغ تجاوزت حتى المغالاة، غير أنه مع ذلك قد فتح ميادين خصبة للبحث.

وسنقوم هنا بعرض ملخَّص لمزاعم ماركس القائل: «إن النظريات والأيديولوجيات والأفكار في شتى أنواعها، وكذلك المؤسسات السياسية والقانونية، والعمليات من فنية وأدبية، وجميع الأديان والثقافات والسياسات، باستثناء العوامل التكنولوجية والاقتصادية، إنما تشكل «البنية الفوقية»، وهي بحكم ذلك تابعة للبنية التحتية. ولهذا السبب لا يمكن أن نحدث تغيرات في البنية الفوقية، قبل حدوثها في الأساس الاقتصادي حيث تستجيب تلك التغيرات له وتخضع لمتغيراته، وأن الخروج على هذه القاعدة إنما يعني أن تلك التغيرات تافهة وليست بذات قيمة». وهنا يطلب إلينا ماركس بأن نعتقد بأن المسيحية ليست فقط أداة بأيدي الطبقة الحاكمة، حيث تستخدمها هذه اطبقة للانحراف بالجماهير وتهدئتها، بل إن جميع الظاهرات الأخرى أيضاً، لا تختلف حالاً عن المسيحية، إذ إنه لا مفر هناك من البنية الطبقية. فالقاضي البرجوازي الذي يعتقد بأنه يقيم العدل بين الناس، إنما يفعل ذلك ضمن نطاق النظام الرأسمالي، وهو بعمله هذا إنما يشترك في الدفاع عن النظام الرأسمالي. زد على ذلك، أننا انسياقاً مع ماركس، نقول إن سترافنسكي قد ألَّف موسيقى رأسمالية، وإن الرسام سيزان قد رسم لوحات برجوازية، علماً بأن هذين الفنانين كانا يحتقران الثقافة «البرجوازية». ومن ثم نسترسل قائلين: «إن سيجموند فرويد[٧] كان عالماً نفسانياً رأسمالياً، وفقاً للمذهب السوفياتي الأرثوذكسي، الأمر الذي كان سيدهش فرويد ويذهله». ومع أن ما أوردناه آنفاً هو بالفعل، مضمون نظرية ماركس، غير أن ماركس لم يكن متجاوباً مع نظريته هذه، إذ أنه كان عاشقاً للدراما الإغريقية الكلاسيكية، التي ربما كانت لها في نظره قيمة مستقلة عن قيمتها في الصراع الطبيعي.

ونشهد اليوم معظم الناس متعاطفاً مع المزاعم القائلة بأولوية التغير التكنولوجي أو الاقتصادي، فهم يدركون مقدار ما كان لهذا العامل من زخومية. ومما لا ريب فيه أن أوضح نوع من التخلف الحضاري الذي نلمسه اليوم، قد نشأ عن تقدم التكنولوجيا

ذاك التقدم السريع، حيث عجزت معه النظريات والأفكار والمؤسسات عن اللحاق به والتكيف معه، الأمر الذي غدا اليوم حاجة ملحة. وقد يضرب أحدهم المثل بالدول القومية في عصر الأسلحة النووية. ولكنه ليس هذا هو النوع الوحيد الممكن من التخلف، بل إن عكسه قد يكون التخلف الصحيح. فنحن قد نخرج بفكرة أو نظرية جديدة تفرض أو فرضت تغيرات في معداتنا الفيزيقية. فعلم النفس الفرويدي قد عدَّل ممارساتنا التعليمية، ونشأت عنه حرفة جديدة. زد على ذلك أن نظرية جديدةً في الاستراتيجية العسكرية قد تدفع بحكومتنا إلى صنع نماذج جديدة من الأسلحة والتخلي عن القديمة منها. وهنا يجدر بنا أن نكرر القول، إن الماركسيين يؤكدون على أن العامل الاقتصادي هو وحده المتغير المستقل، وليس بأحد المتغيرات الممكنة. وليس هناك من يشك في أهمية القوى الاقتصادية والتكنولوجية. لكن الماركسيين يزعمون بأنه ليس هناك من شيء هام ما عدا الاقتصاد والتكنولوجيا.

ويضرب لنا كارل بوبير[٢] (Popper) مثلاً مانعاً ويقول: «لنفترض أن الدمار قد أتى على جميع المنشآت الصناعية وسواها، وعلى جميع الأجهزة العلمية، ولكنه عفَّ عن الكتب والعقول البشرية. فعندئذٍ نستطيع أن نعيد بناء تلك المنشآت والأجهزة، بالرغم من المصاعب التي ستجابهنا. ولكن لنفترض أن المنشآت والأجهزة بقيت سليمة، غير أنه لم يعد أي أثر للمعرفة، كما لو أن متوحشين بدائيين قد حلوا محل الإنسان الحديث المتحضر. فعندئذٍ ستصدأ الآلات ومن ثم لن يعود لها وجود». ومن ثم يخلص بوبير إلى القول: «إن المعرفة، من نظريات وسواها، تبدو على أنها هي الأساسية وليست الأجهزة والمنشآت». وعلى كل حال فإن المثل الذي ضربه آنفاً بوبير، يدل على أنه من المستحيل أبداً عزل الأدوات عن العقول، فمنذ فجر الإنسانية كان العقل رفيقاً للأداة، وكانا يتعاونان سوياً. فنحن لا نستطيع الحصول على العقول بدون أدوات، وكذلك على الأدوات بدون عقول. فاليد الماهرة والعقل المبدع يسيران جنباً إلى جنب. فينبغي على المختبر أن يتعاون مع العقل المنظِّر، كي يجعلا العلم والتكنولوجيا أمرين ممكنين. وهكذا نرى أن ماركس قد أخطأ في فصل الواحد منهما عن الآخر، وخص الواحد منهما بمرتبة مختلفة عن مرتبة الآخر. والحق أن ماركس كان دائماً مترنحاً في معرفته بالعلوم، إذ كان أحياناً يضع الواحد منهما في البنية الفوقية، ثم يعود ليضعه في الأساس.

وهناك مثل آخر يبدي لنا أن الأولوية المطلقة قد تكون حكراً على العنصر السياسي. فالدول الحديثة النشوء تدلل على أن كل تقدم اقتصادي يجب أن يتلو توطد

النظام واستقرار حكومة، وأنه بدون ذلك لا يمكن للاستثمارات الداخلية والخارجية وكذلك للتجارة والعمل، أن تقوم بوظائفها على وجه ناجح. فقرارات سياسية خرقاء قد تتسبب بانهيار الاقتصاد بأكمله، الأمر الذي شهدناه ونشهده في بعض دول أميركا اللاتينية، حيث إن ذاك البعض غني بالإمكانات الاقتصادية، وفقير بالكفاءات السياسية. ولذلك فإن الأفضلية تكون في كثير من الأحيان للعملية السياسية لا للعملية الاقتصادية. فإذا كان ينبغي للمرء أن يأكل كي يعيش، فإن من المتوجب عليه التعاون داخل وحدات مجتمعية قبل أن يتمكن من الأكل، أو على الأقل من العيش فوق مستوى الحيوان. وإن كل إنسان خبير بشؤون العالم، يعرف أن العمليات السياسية توجد بصورة مستقلة عن العمليات الاقتصادية. وإن تقسيمنا التاريخ إلى حقبات تستند إلى السياسة، لدليل على هذه الأولوية السياسية. فهناك في التاريخ حقبة الامبراطورية الرومانية وحقبة الإقطاع وحقبة الدولة القومية، وقد نشهد مستقبلاً حقبة الدولة العالمية، الأمر الذي يوحي بأن السياسة هي عاملالحسم. ولا شك أن للتصانيف السياسية الآنفة الذكر من حق الادعاء بالأولوية، ما لحقبة العبودية أو حقبة نظام الوحدة الإدارية الريفية (Manorialism)، أو حقبة الرأسمالية. فالعمليات السياسية تفعل في العمليات الاقتصادية وكذلك العكس بالعكس.

والحق أنه لمن أبرز الثغرات في الماركسية، هو فشلها في تحديد الفوارق الهامة بين مختلف الحضارات القومية. فالماركسية ترى أنه ينبغي أن تكون فرنسا وألمانيا وبريطانيا العظمى والولايات المتحدة من حيث الجوهر سواء بسواء، على الرغم من أن ثمة فوارق بسيطة في مراحل تطورها الرأسمالي، وذلك لأن جميع هذه الدول هي دول «برجوازية رأسمالية». ولكن كل إنسان، باستثناء الماركسيين، يعرف بأن تلك الأمم تختلف الاختلاف الشديد في بعض الوجوه، وذلك بسبب اختلاف دور التقاليد والاختبارات التاريخية لكل أمة عن الأمة الأخرى. لقد كان الماركسيون ينتظرون أن تنشب الثورة أولاً في بريطانيا، حيث كانوا يرون أن بريطانيا بتطورها الرأسمالي قد تقدمت على كل دولة أوروبية أخرى. فلقد تغاضوا عن الأسباب الجبارة التي تجعل من الثورة في بريطانيا أمراً يكاد يكون مستحيل الحدوث في بلد كان أشد بلدان أوروبا رسوخاً في استقراره، بسبب ذاك التنوع المعقد من العوامل التاريخية، وكذلك بسبب وجود دستور سياسي محترم. فالماركسيون بتركيزهم لأبصارهم على مجموعة واحدة من القوى، لم يتبينوا الحقائق الأساسية في التاريخ البريطاني. وقد أصيب الماركسيون بخيبة أمل عندما شاهدوا الاشتراكية عاجزة عن التجذر في تربة الولايات المتحدة

الأميركية، وقد علّلوا هذا الواقع بكون العمال الأميركيين من صغار البرجوازيين، وليس ثمة أمل في صلاحهم. ومن المفارقات أن الماركسيين كانوا يعتقدون بأن روسيا هي دولة قد تشهد ثورة اشتراكية. وكان ماركس ينظر إلى روسيا باحتقار شديد، لأنها كانت متخلفة اقتصادياً. ولقد كتب ماركس وإنجلز في صحيفتهما، أثناء انعقاد المؤتمر السلافي في براغ عام ١٨٤٨ م، الأمر الذي أربك الثورات من ألمانية ونمساوية وهنغارية، أقول كتباً يقولان: «يجب إبادة العناصر السلافية، واستئصالها من الأرض، فهناك شعوب قد تكون بأكملها شعوباً رجعية كالشعوب السلافية». وكأوغست كومت وهيغل قام ماركس، وبأسلوب اعتباطي، فقسَّم التاريخ إلى عدد قليل من الحقب العظمى، واعتمد في هذا على الاقتصاد أساساً. وقد جاء تقسيمه كما يلي: حقبة الشيوعية البدائية، فحقبة المجتمع العبودي القديم، فحقبة الإقطاع، فالحقبة الرأسمالية، وأخيراً الحقبة الشيوعية. وكان ماركس قد افترض الاشتراكية مرحلة لا حقبة. وذلك لأنه اعتقد بأن الاشتراكية هي مرحلة انتقالية إلى الحقبة الشيوعية، وأنها لن تدوم سوى مدة قصيرة من الزمن. لكننا نشهد اليوم أن العمر امتد بها طويلاً في الاتحاد السوفياتي، وأن الشيوعية لا تزال بعيدة المجال، حيث تذوي في الحقبة الشيوعية الدولة وتزول، ويبلغ المجتمع الذروة من الكمال.

ونحن نقول إن حقب ماركس الآنفة الذكر تصف تاريخ الحضارة الغربية في بعض وجوهها، ولكنها لا تفي الموضوع حقه من البحث، ولذلك لا تزيد صحة عن تصنيف هيغل السياسي للتاريخ، أو تقسيم كومت الفكري له. والحق أنه باستطاعتنا أن ننظر إلى التاريخ بنظرة مختلفة، بحيث تكون جميعها متساوية في الصحة. وبمقدورنا أن نصل إلى تحقيب مختلف للتاريخ، ذلك وفقاً للموازين التي نستخدمها. وسيكون تحقيباً نافعاً ووافياً بالغرض، ولكنه لن يكون من حيث الموضوعية أصح من غيره..

ويجدر بنا أن نذكِّر القارىء بأن كوندرسيه[١٦] قال بأن التاريخ البشري يقترب من أيامه الأخيرة، كذلك تقريباً قال هيغل. زد على ذلك أن ماثيو أرنولد أورد في خطاب ألقاه عام ١٨٤١ م في أوكسفورد قوله: «إن العصر الحديث يطالعنا بكل الدلائل على أنه هو الخطوة الأخيرة في التاريخ البشري.

ولنعد الآن إلى ماركس الذي يعتقد بأن ديناميكا التاريخ تنبع من التناقضات المكتنفة الحقب الأربع من حقبه الخمس، حيث تسفر تلك المتناقضات عن الصراع الطبقي فالثورة. فالمبدأ الجدلي يعبِّر عن نفسه من خلال عملية الصدام فالصراع، حيث ينشأ ويخرج نظام جديد من رحم سابقه. فالطبقة أو الطبقات المظلومة، تمثل النفي

للمجتمع القديم الذي ستدمره مستقبلاً. فمن النظام الإقطاعي ولد النظام البرجوازي الرأسمالي، الذي يسبب المتناقضات التي تكتنفه، سيلد بدوره البرولتياريا والاشتراكية. وذلك لأن قوى الإنتاج المادية ستصطدم حتماً في مرحلة معينة من التطور، بعلاقات الإنتاج القائمة. . . وهنا تطل حقبة الثورة الاشتراكية. وهكذا نكرر قائلين بأن البشر أدوات فاقدة الحول والطول بيد القدر التاريخي. فالبرجوازيون لا يريدون بداهة تلف الاشتراكية، ولكنهم لا يستطيعون الحيلولة دون ذلك، إذ إن الاشتراكية تنشأ عن العمل الذي يتوجب على البرجوازي بالذات القيام به. ولا خلاف أن رؤية ماركس التاريخية تستهوي المخيلة استهواءً شديداً. فليس للتاريخ فقط مخطط ومعنى، بل إنه درامي ومثير في دراميته. ونحن نشعر هنا بشيء - يهودية كارل ماركس يتجلى في تفسيره الرؤوي رحلة الإنسان في الزمان حتى يبلغ ذروته الجبارة، نهاية المطاف التاريخي، وحيث تنتصر البروليتاريا على الرأسماليين، وبذلك ينتهي التاريخ. فعندئذٍ لن تكون ثمة طبقات كي توجد نفياً آخر، أو منعطفاً آخر في ذروة التاريخ العظمى. فهذا الانتصار الأخير الذي يحققه المسحوقون، ينشيء المجتمع اللاطبقي، وهكذا نكون قد أكملنا مسيرتنا الدائرية، من الشيوعية البدائية إلى الشيوعية التي تتربع في مرحلة من مراحل التاريخ البشري. وفي هذه المرحلة تتبرأ الطبيعة البشرية وتتطهر من جميع تلك الأخطاء الناجمة عن انسلاخها عن ذاتها، وتعود متناغمة مع ذاتها وطاهرة من كل نشاز؟!!

تحليل ماركس للرأسمالية

حاول ماركس في كتابه الضخم «رأس المال» تطبيق منهاجه بصورة مفصَّلة على الوضع الاجتماعي القائم. وقد اغترف من نظريات ريكاردو والاقتصاديين الكلاسيكيين، وكذلك من المذهبين الاشتراكي والجدلي. لكن ماركس تعثَّر ببعض المصاعب والقضايا فلم ينجز كتابه «رأس المال»، ومع ذلك خلَّف وراءه، بنظريته الاقتصادية الرئيسية، الأثر العميق في الحركة الاشتراكية التي كانت حين وفاته في دور التبرعم.

اتهم الكثيرون من المنظِّرين الاشتراكيين، قبل ماركس، أصحاب المصانع باستغلال العمال، وبالتدليس على العاملين في مصانعهم. لكن هؤلاء المنظِّرين كانوا جميعاً دون ماركس قيمة أو وزناً. وكان البرلمان الإنكليزي قد أجرى، قبل أن يبلغ ماركس سن الرشد، تحقيقات في أوضاع العاملين في صناعة الغزل والنسيج وفي المناجم. وقد وفرت فيما بعد نتائج تلك التحقيقات البرلمانية لماركس وإنجلز الغزير من المعطيات والذخائر في حربهما القادمة ضد الرأسمالية. ولا شك أن ماركس

وإنجلز قد اندهشا وهما يطالعان تقارير البرلمان الإنكليزي، من جرأة برلمان برجوازي على نشر مثل تلك الفضائح الرأسمالية البرجوازية المخزية. فلقد تحدثت تقارير البرلمان بإسهاب عن وحشية الظروف التي يعيشها العمال، من ساعات طويلة من العمل الشاق، إلى استخدام الصبية في أعمال مرهقة، وعن المرابح الضخمة التي يجنيها أصحاب الصناعات، وعن أجور العمال المتدنية البائسة، الأمر الذي هزَّ الضمير البريطاني والأوروبي معاً، وأظهر بوضوح ما سماه كارليل «بالقضية الاجتماعية». وقد حدث كل ذلك، وماركس وإنجلز، كانا يومذاك لا يزالان صبيين. وفي عام ١٨٣١ م قام عمال مصانع الحرير في مدينة ليون بفرنسا بحركة تمرد كبرى. وقد تزايد الشعور بأن نظام الأجور هو منهاج ظالم لاستغلال العمال.

لم يبتدع ماركس نظرية قيمة العمل. فلقد سبق لآدم سميث أن صرح بها مراراً وشدد مؤكداً عليها، ومن ثم تبناها ريكاردو حيث عثر عليها ماركس. وقد جاءت النظرية الاقتصادية فكذبتها ووصفتها بأنها نظرية غير علمية، ولكن ماركس تمسك بها وحاول أن يضم جميع مضامينها. وكانت نظرية قيمة العمل هذه، لا تزال أيام ماركس، نظرية اقتصادية أرثوذكسية إلى حد ما، علماً بأن الاقتصاديين البرجوازيين لم يستخدموها استخدام ماركس لها. فالقيمة تمثل «تكاليف الإنتاج» المشتملة على المواد ومكافأة رأسمال الطبيعة وكذلك العمل. ولقد أشار المفكر الاقتصادي سنيور إلى أن هناك ثمة أشياء باهظة القيمة، ولكنها لا تشمل بتاتاً على أي مجهود من عمل بشري، كاللؤلؤة التي قد يعثر عليها المرء مصادفة في الحارة.

ولا شك أن بعضاً من بقايا نظرية ريكاردو في قيمة العمل، كان لا يزال موجوداً في الاقتصاد الكلاسيكي، الذي كان يمثله في ذاك العصر جون ستيورات مل أعرض تمثيل. ولم يتخلَّ الناس عنها تماماً إلا في عام ١٨٧٠ م، وذلك حينما جاء ألفرد مارشال وو. س. جيفونز (Jevons).

إن نظرية قيمة العمل مضافاً إليها نظرية الأجور الكافية للعيش، قد أوحيتا للاشتراكيين بأن العامل لا يحصل على ثمنه العادل والكامل، بسبب أن السوق هي التي تحدد الأجور، استناداً إلى قانون العرض والطلب، بينما أن المنتوجات تباع بأثمانها «الحقيقية» المرتكزة على كمية العمل الموجودة فيها. وإن الفارق بين الأجر وسعر السلعة هو فائض القيمة التي يستولي عليه الرأسماليون. وقد سبق لروبرت أوين أن حاول تغيير هذا النظام «الخبيث» فاستخدم نقوداً تمثل وحدات العمل، بحيث يصبح ثمن السلعة المنتجة مساوياً تماماً لكمية العمل الموضوعة فيها. وقد برهنت هذه الفكرة

الساذجة على أنها غير عملية بتاتاً، إذ لم يكن بالإمكان الاتفاق على عدد وحدات العمل المادية لثمن السلعة. وهناك اعتراض رئيسي على نظرية قيمة العمل، وهو أن قيمة العمل تخضع لقياس كمي مضبوط. فقد يستغرق أحد النجارين من العمل في صنع طاولة، نصف ما يبذله نجار آخر من جهد في صنع الطاولة، وكيف يمكن المقارنة بين المهرة من العمال، وبين غير المهرة منهم. وكم ساعة من عمل النجار تساوي ساعة واحدة من عمل الطبيب الجرَّاح؟ وعلى كل حال، فإن قانون العرض والطلب، سيبقى القانون الناظم في الميدان العملي. وليس من بديل لهذا القانون سوى نظام تسعير إداري، يرتكز إلى قرارات بيروقراطية، الأمر الذي ستكون مضاره أكثر بكثير من فوائده. وقد سخر ماركس من فكرة تبادل العمل. فلقد كان يؤمن بأن إسقاط النظام الرأسمالي وإلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج هما السبيل الوحيد إلى حل القضية الاجتماعية. ولذلك لم يستخدم نظرية قيمة العمل بغية مساندة تبادل العمل أو برامج الاعتماد المالي الاجتماعي، بل ليبرهن على أن ديناميكا النظام الرأسمالي تدفع بالرأسمالية إلى تدمير نفسها.

ومن ملامح النظام الرأسمالي التي بدت مرعبة في عصر ماركس، ملمح الكساد الدوري والنزوع إلى الاحتكار وإلى تخفيض الأجور، بالإضافة إلى الظروف المزرية التي كان يعيشها عمال المصانع، والفصل المثبط للعزائم بين العمال وبين أدواتهم وبين منتوجاتهم، نظراً لأنهم كانوا يستخدمون آلات يملكها آخرون وينتجون سلعاً لم تكن ملكاً لهم ليبيعوها. وهنا تصدى ماركس مقدماً التفاسير المستندة إلى «قوانين» لجميع هذه الملامح المشهودة للنظام الاقتصادي الغربي في القرن التاسع عشر. وقد استقطبت مناظراته وأبحاثه في هذه المواضيع فكرة واحدة، تقول بأن النظام الرأسمالي محكوم عليه بالسقوط والاندثار، إذ إنه يحفر قبره بيديه. ولا خلاف أن نظرية قيمة العمل هي حجر الأساس لمبدئه في هبوط نسبة الربح، الذي اعتمده في تفسيره للأزمات ولإندماج المؤسسات بعضها ببعض، ولشقاء الطبقة العاملة المتزايد.

يقول ماركس إن الربح يجب أن يأتي من العمل. ولذلك فإن تزايد استخدام الآلات يرغم الرأسماليين على استغلال عمالهم بمزيد من القسوة. وإن الرأسماليين مضطرون لاستعمال الآلات، نتيجة للتقدم التكنولوجي وبسبب المنافسة. ولكن لما كان الرأسماليون يزيدون في نسبة «رأس المال الثابت هذا» أي الآلات، لذلك تتناقص شيئاً فشيئاً قوة العمل، أو بالأحرى «الرأسمال المتغير» الذي يستمدون منه الإنتاج. ولا شك أن نظرية ماركس هذه تبدو في عصرنا الحاضر شاذة وغريبة، إذ إن

ماركس، كما رأينا آنفاً، يفترض أن اعتماد الآلات في الإنتاج ومكننته (Mechanization) يقضيان على الأرباح، بسبب استغنائه عن العمل البشري. لكننا نقول بأن هذه المكننة تزيد في نسبة الأرباح، إذ إنها تهبط بمنصرفات الأجور، أو ترفع من فعالية الإنتاج وكفايته. ولكن ماركس كان ينظر إلى نظرية قيمة العمل من زاوية أخرى، جعلت استنتاجاته تبدو منطقية، إذ أن همَّه كان منصباً على «المتناقضات» القائمة في النظام الرأسمالي عى حد قوله. فماركس يرى أنه كلما تقدم النظام الرأسمالي، فإنه سيزيد في آلاته المكانيكية، الأمر الذي سيزيد في تعاسة الطبقة العاملة وبؤسها، لأن الرأسماليين مرغمون على اعتصار أرباحهم من الطبقة العاملة. فكلما ازداد استخدام الآلات، لا بد من أن تتزايد الأجور هبوطاً. والرأسماليون لا يستطيعون السماح بهبوط نسب أرباحهم. ويرى ماركس أيضاً أن بعض رجال الصناعة سيضطرون أمام الواقع الآنف الوصف، ألا وهو التوسع في استخدام الآلات، للاندماج أو لبيع مؤسساتهم إلى أصحاب مؤسسات أضخم. وهنا يتدنى عدد مُّلاك وسائل الإنتاج يوماً بعد يوم، وتصبح المؤسسات ملكاً لأفراد يتدنى عددهم عاماً بعد عام، وتتزايد مؤسساتهم ضخامة فضخامة الأمر الذي أيضاً يشق الطريق أمام الاشتراكية، إذ تصبح المؤسسات الضخمة اشتراكية بالفعل، نظراً لأنها تغدو ملكاً لحفنة من الرأسماليين لا يتجاوز عددهم عدد أصابع اليد، الأمر الذي سيدفع أخيراً بالمجتمع إلى الاستيلاء على وسائل الإنتاج بأكملها.

وبعد أن اقتنع ماركس بأنه قد برهن على أن العمال يزدادون مع الأيام شقاء، وعلى أن عدد الرأسماليين يتضاءل باستمرار، انتقل إلى تفسير الكساد أو الأزمات الدورية التي تنزل بالنظام الرأسمالي. وقد فسر هذه الأزمات الدورية أنها تنجم عن إلغاء رأس المال الثابت، الأمر الذي يؤخر سقوط النظام الرأسمالي، لأن نسبة الرأسمال المتغير، أي العمل، ترتفع إلى حين. إذن فإن الكساد أو الأزمة الدورية، تنشأ عن الحاجة إلى تدمير الآلة التي ثبتت عليها الرأسمالية، لكنها لا تستطيع هضمها، الأمر الذي يعني نوعاً من تقيؤ أو انكفاء دوري. وهناك البعض الذي يقول إن ماركس قد رد سبب الفساد إلى هبوط معدل الاستهلاك، وقول هذا البعض مغلوط، لأن هذه النظرية تعود إلى برودين الذي كان محطاً لسخرية ماركس، كما أنه لا يخصها بالدور الأساسي في الأزمة الدورية.

نقد الماركسية

إن نظرية «قيمة العمل» التي اعتمد عليها ماركس ذاك الاعتماد الشديد، قد

طرحها اليوم الاقتصاديون جانباً، وهم يعتقدون بأنها غير جديرة بتلك الأهمية التي أولاها إياها ماركس. زد إلى ذلك أن تفسيره للكساد، أو الأزمة الدورية، إلى جانب نظريته في الأرباح والأجور، يبدوان اليوم غير صحيحين. أما فيما يتعلق بتنبؤاته بخضوع المؤسسات الصغيرة كلياً للمؤسسات الكبرى، وأن شقاء الناس سيزداد مع تقدم الآلات في ظلال النظام الرأسمالي، ولن تتحسن حالهم بسبب انخفاض نسبة الأرباح وتزايد بؤس الطبقة العاملة، فإن هذه الأمور لم تحدث بعد، علماً بأن توقع حدوثها بدا معقولاً في بعض الأوقات. ومع نهاية القرن التاسع عشر شعر الكثيرون من أتباع ماركس بأن نظرياته الاقتصادية بحاجة إلى مراجعة شاملة. فالتيار الأساسي للتحليل الاقتصادي، ابتعد كلياً عن ماركس ونظرياته. وقد سمعنا مؤخراً جون ماينارد كينيز يتحدث باسم جميع المدارس الاقتصادية تقريباً، ويدعو إلى طرح كتاب «رأس المال» جانباً، ككتاب مدرسي. ولكن مذهب ماركس الاقتصادي كان له أشد الأثر في الاتحاد السوفياتي ابتداءً بثورة عام ١٩١٧ م. غير أن التطبيق والممارسة الاقتصاديين في الاتحاد السوفياتي، لا يدينان فى ذلك بالفضل العميم لكارل ماركس الذي لم ينجح في تحديد تفاصيل الاقتصاد الاشتراكي. فماركس اعتقد بأنه قد حدَّد، بدقة علمية، المرض الأخير والمميت من أمراض الرأسمالية، كما أن جميع الماركسيين لا يزالون حتى يومنا هذا مؤمنين بأن المذهب الرأسمالي محكوم عليه بالموت. ولربما أن مصير الرأسمالية سيكون كما يقول الماركسيون، ولكن سقوطها لن ينجم عن الأسباب التي حددها كارل ماركس. وهناك من يقول اليوم بأن ماركس كان صادقاً في نبؤاته بالعموميات مع أنه لم يتطرَّق إلى التفاصيل ويدعمون قولهم هذا متسائلين وقائلين: «ألم يبتعد النظام الاقتصادي الغربي مسافات عن المذهب الفردي غير المنظَّم، مذهب القرن التاسع عشر؟ وألا يتجه اليوم الاقتصاد في الغرب «دولة الخدمات الاجتماعية»، الأمر الذي يعني بمفهومه الأوسع أنه اقتصاد اشتراكي؟» ونحن نجيب أنه لا شك يتجه نحو الدولة الموصوفة آنفاً، لكن يجدر بنا أن نلاحظ أن ماركس لم يدلل هذا الموضوع على أنه المتنبىء الصادق. «فدولة الخدمات الاجتماعية» أو بالأحرى نظام الاقتصاد الموجَّه لم يكن ما عناه كارل ماركس. فماركس كان يؤمن بأن الدولة ستذوي وتموت. وكانت رؤياه للمستقبل رؤيا فوضوية أو طوباوية. فالملكية الاشتراكية ووسائل الانتاج لم تكن تعني بالنسبة إلى ماركس الدولة مذهباً وكياناً (الدولانية). فهو لم يذكر عن هذا الموضوع إلا القليل القليل. وعلينا أن نذكر أن ماركس كان يوضع تمزيق الطبقة الواسطى إرباً إرباً وينتظر اشتداد الصراع الطبقي، وازدياد قوة الطبقة العاملة يوماً بعد

يوم، ومن ثم انتفاض هذه الطبقة بثورة تطوح بالنظام الرأسمالي وبالملكية الخاصة في قطاع الإنتاج. ولكن نبوءات كارل ماركس لم تتحقق في جميع هذه الميادين. فالثورة الاشتراكية كانت بحاجة إلى حرب عالمية طاحنة، كي تسيطر على بعض البلدان الأوروبية، كما أن البلاد التي سيطرت عليها كانت تمثل مجتمعات ما قبل الرأسمالية تقريباً، الأمر الذي يتعارض كلياً مع ما ترقبه معظم الماركسيين.

وعندما كان ماركس يضع كتابه «رأس المال»، كان بعض الاقتصاديين، كـ «ستانلي جيفونز»[٥] (Jevons) ينتقدون نظرية العمل النقد المثمر، حيث جرَّدوها من تلك النظرية الغامضة، نظرية القيمة الحقيقية، أو الفطرية في السلطة والتي لا تتساوى مع سعر السوق. وقد استبدلوا هذه النظرية بنسخة معقدة عن قانون العرض والطلب، وأعني بهذه نظرية المنفعة الهامشية. وقد أشار آخرون إلى أن نظرية ماركس في فائض القيمة (فضل القيمة) لن تستقيم، وقالوا إن المنافسة ستلغيها. ومن ثم أكدوا على أن رأس المال منتج بالفعل، الأمر الذي أنكره ماركس ونفاه.

أما إذا كان لم يبق في نظر النقاد والخبراء الكثير من كتابه الضخم «رأس المال»، الذي توفي ماركس، قبل أن ينجزه، فإن هذا الكتاب بقي مع ذلك وثيقة أخاذة في بلاغتها. فلقد تخلى ماركس في كثير من مقاطع كتابه، عن التظاهر بالموضوعية العلمية، كي يوجه تلك الاتهامات المرعدة إلى المذهب الرأسمالي، من جور واستغلال وشقاء الطبقة العاملة. وقد حققت اتهاماته هذه المبرر المؤثر لفلسفة ديالكتيكية أوسع. فلقد أوضح ماركس، تفصيلياً، كيف تدمِّر الرأسمالية نفسها بنفسها، وكيف تنشأ الاشتراكية وتتخلق وتتولد من رحم الرأسمالية، الأمر الذي تتنبأ به الجدلية. فالرأسمالية أوجدت الطبقة العاملة وساقتها إلى المصانع سوقاً، وضعت من عدد الرأسماليين، وأشركت (Socializing)، غير عامدة أو متعمدة النظام الاقتصادي والتكنولوجي. وهي التي خلقت الآلة المتطورة وفتَّتت الوحدات الاجتماعية الصغيرة، بغية إيجاد اقتصاد قومي وحتى دولي، كما أنها عوَّدت الناس على النظر إلى الأمور بمنظار عقلاني مادي. وانطلاقاً من فلسفة ماركس، فإن للرأسمالية دور تاريخي محتوم، وكان جميع الماركسيين حتى قدوم لينين، يؤمنون بأن الطريق إلى الاشتراكية يجب أن يمر من خلال الرأسمالية. وهناك نقطة غامضة ينبغي إيضاحها هنا، فقد يختار أحدهم في بحثه التركيز على عرض فظائع الرأسمالية والبؤس الذي تشيعه بين الطبقة العاملة، والحاجة الملحة إلى تدميرها. أو يتجه آخر إلى التأكيد على حتميتها كمرحلة تاريخية وإلى الإشارة إلى منجزاتها التي تمهد الطريق أمام الاشتراكية. وقد تبنَّى ماركس

هذه النظرة الأخيرة، ضارباً عرض الحائط بنظرة الأخلاقيين، ومعتبراً التهم الأخلاقية غير علمية.

ربما كان منشأ الارتباك الأساسي في تقييم الماركسية، بل في أتباعه من الغيارى المتحمسين الذين يصرون القول بأن مذهبهم علمي ومعقول، الأمر الذي يتحول بمعتقدهم هذا إلى الإيمان بنوع من دين. ونحن مع اعترافنا بشجاعة ماركس كمفكر، فإننا لا نستطيع أن نتغاضى عن التناقضات العديدة التي تكتنف مذهبه. وقد لاحظ كارل بوبير ـ وهذا ناقد متعاطف مع الماركسية ـ، كما لاحظ الجميع في عصرنا هذا، أن أولئك الذين لا يزالون متمسِّكين بالماركسية الدغماتية كالشيوعيين، يجب أن يصبحوا متصوفة ومناهضين لكل حجة معقولة. فهؤلاء يرددون المعادلات الماركسية عن ظهر قلب ويرفضون الاستماع لأي اعتراض، ويتجاهلون عالم الواقع، ويعيشون في الأحلام. فلقد اتضح أن معتقدهم الماركسي، هو نوع من إيمان مزين بزخارف علمية المذهب الوضعي، بينما أن جوهره هو أيدلوجية عاطفية. ولقد أشار الكثيرون إلى التشابه المذهل بين الماركسية وبين بنية الدين السيكولوجية، ولا سيما الإطار اليهودي المسيحي الذي تعبِّر عنه تركيبته بمصطلحات دنيوية. فداخل هذا الإطار تطالعنا براءة الشيوعية البدائية، ومن ثم طرد الإنسان من الفردوس (الملكية الفردية)، ويليه نظرية الخلاص، وطبيعة الشر فالصراع ضده، ومن ثم رؤيا النبوية (الماركسية)، وأخيراً السعادة الأبدية. ومن الواضح أن هذا الدين العلماني، قال به بعض الفلاسفة والمفكرين قبل ماركس. فجان جاك روسو والرومانسيون قد أسهموا كثيراً في تنظيره. ومن ثم جاء ماركس فأعطاه شكله النهائي وسلَّحه بمحتوى فكري كافٍ كي ينمي عصره العقلاني. ولقد أصاب البروفسور هرمان راندال (Randall) حينما قال: «إن الماركسية هي آخر المعتقدات الرومانسية الكبرى، وهي المعتقد الوحيد الذي ما زال متلبثاً في عالم علمي.

اتهم المذهب التجريبي[٣٣] الأنكلوسكسوني الماركسية بأنها، كما قال برتراند رسل، دُغما غير معقولة، استلهمها ماركس استلهاماً أولياً (بديئياً) (A Priori) من حدس هيغل وتأملاته، ومن ثم عثر على الوقائع المناسبة لها، بدلاً من أن ينطلق انطلاقاً علمياً صحيحاً. ومما لا ريب فيه أن العلماء قد يستخدمون الفرضيات، ولكن استخدامهم لها يكون دائماً وقتياً، إذ يقدمون على تعديلها حينما تدعو التجربة وتفرض ذلك. ولكن معظم الماركسيين استمسكوا بمعتقداتهم، كأنها معتقدات مقدسة لا تقبل تعديلاً أو تبديلاً، واعتبروا كل تحريف لها هرطقة شنيعة. ولقد قال كارل ماركس ذات مرة: «أنا

لست ماركسياً»، ولذلك من العدل ألا نلومه على خطايا تلامذته. والحق أن الحزب الشيوعي السوفياتي في عهد ستالين يغرينا بتصديق نظرتنا إلى الماركسية، غير أننا واثقون كل الثقة من أن ماركس، لو كان حياً، لما وافق بتاتاً على الستالينية، الأمر الذي أعلنه العديدون من تلامذة ماركس، كالتروتسكيين مثلاً، علماً بأن الود كان مفقوداً بين ماركس والروس، كما نعلم. وقد أصبحت الماركسية في العصر الحاضر أكثر مرونة ولباقة من قبل، وانحرفت عن طرازها التقليدي، بغية التحاور مع جميع الأنواع من «التحريفيين»، وأسهمت في إحياء الدراسات الماركسية، خارج أوروبا الشرقية. وقد تفاعلت الماركسية مع الوجودية وكذلك مع المسيحية من خلال سلسلة من الحوارات. ويسلِّم اليوم الجميع، باستثناء قدامى الماركسيين الضيقي الأفق، بأن المذهب الماركسي يبدو على أنه دين أكثر من كونه علماً. والحق أن الماركسية بوصفها ديناً قد أبدت حيوية مذهلة، الأمر الذي يشير إلى أنها وثيقة الصلة بالأوضاع الحديثة.

وهناك بعض أسئلة غريبة، لا بل شاذة، تدور في الفلسفة الماركسية ككل، هذه الفلسفة المدعية بأنها هي الحقيقة الموضوعية الصحيحة، لا بل الحقيقة النهائية، ولا سيما في عصر تبدو فيه على أنها أسطورة دينية، وذلك إذا لم نقل دغما ميتافيزيقية. وهذا مما يجعلنا نستذكر أن هذه الأسئلة بالذات هي التي دارت حول المسيحية في العصور الخوالي.

إن من مميزات «أيدلوجيات» كالماركسية، كون أشياعها يتمسكون بها بعاطفية متشنجة تتحول فوراً إلى خصومة أو عداء، إذا مس أي امرىء إحدى عقائد مذهبها. زد على ذلك أن من يؤمن بمثل هذه الأيدلوجية يحاول دائماً أن يجعل ظاهرة وكل أمة متطابقة مع رؤيته. ونحن لا شك يحق لنا أن نصف المجذوب بدين أو بأيدلوجية، أنه شخص عصابي، ولكن هذا الانجذاب أو هذا الافتتان هو نبع دفَّاق بالنشاط والحيوية وتكريس الذات. ونحن نعرف حق المعرفة بأن «المؤمنين الصادقين» هم الذين أعطوا التاريخ شكله، ابتداءً بالأنبياء الإسرائيليين ومروراً بشهداء المسيحية، وانتهاءً بقادة الثورتين من فرنسية وروسية. ولقد برهنت الماركسية على أنها إيمان قوي وطاغ.

ولا خلاف أن ماركس يمثل مزيجاً من إيمان بسيط عاطفي وفكر نقدي عقلاني. ولقد سبق لماركس أن أدان بشدة وسخر بمرارة من الاشتراكية الأبسط من اشتراكيته، ووصف أشياعها بالطوباويين، أو بالمغفلين، مع أنه وبالذات يبدو في بعض الوجوه تبسيطياً طوباوياً. فماركس بالرغم من اعتراضاته على أولئك، لم يكن بالعالم بل كان متنبئاً. ومن حيث كما أسلفنا امتدحه البعض من أبناء عصرنا، علماً بأن هذا البعض قد

رفض فلسفته، بوصفها مجردة من كل معنى، ورفض أيضاً نظرياته الاقتصادية، إذ اعتبرها مماتة نظرياً وتطبيقاً. ولكن الماركسية كنقد أخلاقي للرأسمالية، من حيث سلخ العامل عن عمله، وتدميرها للقيم الجمالية، وامتهانها للكرامة الإنسانية، فإنها لا بشك صوت مدوي في جوقة من أصوات أرعدت في القرن التاسع عشر، للرأسمالية. ولا شك أن ماركس كان سيرفض تصنيفنا لفلسفته بالفلسفة الأخلاقية، ولكن نقده الأخلاقي بقي سليماً بعد انهيار تنظيره العلمي الكاذب في العالم الغربي بأكمله. فماركس لم يكن، كما اعتقد، مؤسساً للعلوم الاجتماعية، بل كان مؤسساً لأضخم حركة دينية في الأزمان الحديثة.

ولا خلاف أن الماركسية قد أصبحت اليوم بالنسبة إلى الملايين من البشر في بعض أجزاء العالم مذهباً دينياً يعيشونه، الأمر الذي يجعلنا نسأل عن سبب ذلك، ونتساءل أين تكمن قوة الماركسبية الشديدة كدين؟ يبدو لنا أن قوتها هذه تتمثل في كونها مركَّباً قوياً من عوامل عاطفية وأيدلوجية وعقلانية وعلمية، أي أنها مزيج من عصر التنوير والرومانسية. إنها كمزيج القديس توما، مزيج من الإيمان والعقل. ونحن إذا كان اليوم باستطاعتنا أن نرى التهافت من خلال مقاطع ماركس العقلانية والعلمية المزعومة، فهذه المقاطع كانت تستحوذ على قاعة الجميع باستثناء أشد العقول مضاء في البحث والنقد. ومما لا ريب فيه أن ماركس لم يتطرق أبداً إلى بحث العوامل اللامعقولة في باطن الإنسان، فماركس نادراً ما لا مس علم النفس. زد على ذلك أن الماركسيين المعاصرين يناهضون بعنف سيجمون فرويد ويونغ (Jung) والوجوديين وينعتونهم بالبرجوازيين وبالمنحلين. كما أن الماركسية لم تسهم سوى أقل من القليل في الدراسات السياسية، الأمر الذي يبدو إهمالاً غريباً كل الغرابة بالنسبة لمذهب سياسي كالماركسية. فالسياسة في نظر ماركس هي مرآة مصالح الطبقة الاقتصادية، ولذلك فهي واضحة ومحسوبة وليست لها ذاتية مستقلة وخاصة بها. كل ذلك يدل على عقلانية عصر التنوير القديمة في فكر ماركس. أما ملامح المذهب الماركسي الدينية فتتجلى في ذاك الأمر الجبار والذي لا يمكن اجتنابه مع القائل بأن واجب الإنسان أن يدفع بعجلة التاريخ إلى الأمام، وذلك من خلال كفاحه ضد شرور الرأسمالية، وبهذا فإنه يشق الطريق أمام مملكة الخير والصلاح (الشيوعية). والحق أن الماركسية هي كالكلفينية، من حيث أنها تشعرك بأن القدر يحارب إلى جانبك، الأمر الذي يستولد في الإنسان الحيوية الشديدة. وهي بذلك في الكثير من وجوهها كانت يومذاك «دين العلم»، أو الدين العلمي الذي كان يبحث عنه أوغست كومت ورينان. ولذلك يقول

الماركسيون: «إن من يعتنق الماركسية سيشعر بأنه يفهم العالم، وانطلاقاً من فهمه هذا سيتبين ما يتوجب عليه أن يعمله لخدمة القضية الصالحة».

ولا يغربنَّ عن البال أن الماركسية دين متعصب لا يعرف تسامحاً ولا رحمة. وأفضل شاهد على ما نقوله، هو ما قاله لينين: «إن الأخلاق هي كل عمل يستهدف هدم المجتمع المستغل».

إننا نعرف بأن فلسفة هيغل التاريخية تشجع الأخلاق على الوقوف إلى جانب المنتصر، ولقد أضاف ماركس إليها الكراهية الأكول للمجتمع المستغل، والرغبة الجامحة في استعجال قدوم الثورة. ولقد كان أتباع ماركس ولينين مستعدين لاستخدام القوة والقسوة والخيانة والخداع والقدر كأسلحة ضد البرجوازية بغية استعجال الثورة. وهذه الملامح البشعة من الماركسية كانت أشد وضوحاً في أتباع ماركس الروس، منها في الديمقراطيين الاشتراكيين في الغرب. وهي أفعال توحي بها الماركسية وتستوجبها عند الضرورة.

كانت الأيدلوجيات الاجتماعية التي جئنا على ذكرها، والتي كانت ذات أثر هائل، أقول كانت في العديد من وجوهها بعيدة عن التماس والحقائق الواقعية. ولقد كتب أ. د. ريتشي[٨] (Ritchie) يقول: «إن كومت وماركس وسبنسر، قد وضعوا فلسفاتهم وهم معتكفون في أبراجهم العاجية. وهكذا لا تفوح من أية أيدلوجية من أيدلوجيات هؤلاء روائح الأمكنة، حيث يجتمع البشر، أو حيث تقع فيها أحداثهم وحوادثهم، أو حيث تدور في رحابها مناظراتهم ويتخذون فيها قراراتهم». ونحن لا نستطيع أن نعترض على ما قاله ريتشي آنفاً، فوصفه صادق وصحيح. فهناك عدد آخر وقليل من أولئك الموصوفين «بالغرباء» عن المجتمع غير أوغست كومت وكارل ماركس، والذين كانوا مغمورين طوال حياتهم، وكانوا يؤلفون كتباً لا يقرأها أحد إلا بعد مضي بضع سنوات على صدورها. ولكن هذه الظاهرة ليست بغير المألوفة، فالفلاسفة النسَّاك وغريبو الأطوار، مكتوب عليهم أن يكونوا ينابيع لأفكار وأيدلوجيات على أعلى درجة من الأهمية، وذلك حينما يتناول آخرون غيرهم نظرياتهم وينطلقون بالتبشير بها أو تطبيقها. فتلك الأيدلوجيات التي نبعت من القرن التاسع عشر قد سدَّت بعض حاجات كبرى. وكان جميع واضعيها يعتقدون بأنها علوم، أو أيدلوجيات علمية. ولكن عصرنا اليوم يراها أهواء ترتدي أزياء العلم، وهي لا تخدم أي عرض عملي من أغراض حياتنا اليومية، حيث أنها لا تقدم أي حل للقضايا اليومية التي تواجه رجال الدولة، أو رجال الأعمال مثلاً. ومع ذلك كانت، أو بالأحرى، أصبحت

مشهورة. ولكن في يومنا هذا لن تجد من يقرأ مؤلفات أوغست كومت أو سبنسر، مع أن كتب سبنسر كانت تجد قرّاءها في أقطار العالم قاطبة، وكان لمؤلفها الآلاف من التلامذة المخلصين. ولكن لا يزال حتى هذا اليوم لماركس قرّاؤه، والسبب في ذلك يعود إلى أن تلك الأنظمة المفروضة بالقوة على الفكر، تعرض على الإنسان الأوروبي أن تستعيد له رؤيته المفقودة لكون متكامل ومنبع للقيم. وزبدة القول أن تلك الأنظمة قد نصَّبت من نفسها بديلاً للدين وللأنظمة الميتافيزيقية الماضية. لقد كان أوغست كومت مصيباً حينما قال: «إن الإنسان الحديث لم يعد يستذوق المسيحية والميتافيزيقا التقليديتين. لكن الإنسان لم ولن يفقد إحساسه العميق بحاجته إلى دين، بوصف الدين صورة بسيطة وشاملة ومرضية، صورة عالم تكشف عن بنيته وقصده». وقد حدد مارشال هورتون (Horton) الحاجات التي يفي بها الإيمان فقال: «إنها الحاجة إلى موضوع مطلق للثقة به والتفاني في سبيله، ومن ثم الحاجة إلى هدف يستقطب أملنا ومسعانا، وأخيراً إنها الحاجة إلى الربط المحسوس بين الثقة والأمل». أي أن الإيمان بتعبير آخر هو خشبة الخلاص.

ولا ريب أن الجماهير المتزايد عددها في حياتنا الحديثة، هذه الجماهير التي اقتلعت الصناعة جذورها من تربة المجتمعات التقليدية وألقت بها إلى دوامات مدنية تضاربت فيها موازين السلوك، لهي في أشد الحاجة إلى الإيمان. فهذه الجماهير قد تبدو أنها متمسكة، بالدين التقليدي، لكنها في أعماقها تدين بمذاهب بديلة عنه. وهذا ما يفسر مغزى الأيدلوجيات الكلاسيكية وأهميتها، أيدلوجيات القرن التاسع عشر.

أشكال أخرى من الاشتراكية

لم يشتهر المذهب الماركسي في أوروبا قبل الثمانينات من القرن التاسع عشر، حيث أخذ خلال ذاك العقد من السنين «يُقَوْلب» ويسيطر على الاشتراكية في مختلف أقطار القارة الأوروبية، لكنه لم يصادف في بريطانيا نجاحاً مماثلاً لنجاحه في أوروبا، علماً بأنه لم ينفرد بالساحة السياسية في أي بلد أو دولة. والحق أن المذهب الاشتراكي أوسع بكثير من المذهب الماركسي. فأبعاد الاشتراكية تمتد من الجناح اليميني من البرجوازية المحافظة، بمن فيهم الاشتراكيين المسيحيين مروراً بالمعتدلين من المصلحين الاجتماعيين وانتهاءً بأقصى اليسار من الثوريين الذين عُرفوا خلال الثمانينات من القرن التاسع عشر بالفوضويين[٣٤]. وداخل هذا الإطار من الاشتراكية هناك عدد من المذاهب الاشتراكية الغنية بالفروع والأنواع. وكان من معاصري كارل ماركس، ميخائيل باكونين الثوري الروسي، الذي خاض ضد ماركس معارك حامية من

المناظرات والجدل. وكذلك لويس بلانك الذي كان منفياً في إنكلترا عقب عام ١٨٤٨م، ولكن الأجل امتد به ليشهد سقوط نابليون الثالث، وليعود إلى فرنسا في عام ١٨٧١م. وأيضاً ميزيني وغاريبالدي اللذان أصبحا في عام ١٨٦١ م يتمتعان بشهرة دولية. وكذلك الأميركي هنري جورج الذي كان لكتابه «التقدم والفقر» أشد الأثر في بريطانيا وفي بعض أجزاء من القارة الأوروبية. ومن ثم كان يعاصر ماركس أيضاً وليم موريس تلميذ راسكين والشاعر والعامل الفني، والذي دعا إلى اشتراكية تقوم على الأسس التي قامت عليها نقابات التجار والصناع المعروفة في القرون الوسطى. ومن ثم هناك أيضاً برودين القائل بمذهب تبادل المنفعة، والذي كان له العديد من الأتباع في فرنسا. وقد اصطدم في عام ١٨٦٤ م خلال انعقاد مؤتمر الاشتراكية الدولية الأولى، البرودينيون مع الماركسيين. وكان أيضاً في ألمانيا معاصر ماركس فرديناند لاسال(٤) صاحب الشخصية الرومانسية، والذي اختلف مع ماركس على بعض الأمور، لكنه كان أوسع نفوذاً من ماركس في السبعينات من القرن التاسع عشر.

وبعد بضع سنوات، ولا سيما في التسعينات من ذاك القرن، حققت الماركسية أضخم انتصاراتها وذلك بسيطرتها على أقوى المجموعات الاشتراكية الأوروبية، وقد بذل البعض جهوداً حثيثة بغية تعديل الماركسية على ضوء التطورات الجديدة. بينما في إنكلترا، رفضت الحركة الغابائية النظرية الماركسية، واصطفت مذهباً اشتراكياً إصلاحياً كان شديد الفعالية.

إن جميع ما أوردناه آنفاً هو فقط جزء من تاريخ الاشتراكية الثري ومن تاريخ الإصلاح الاجتماعي الذي عاشته العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، وذلك حينما كانت أوروبا تتقدم بخطوات سريعة نحو نظام أكثر تمدناً وأوسع تصنيعاً وديمقراطية.

وبعد عام ١٨٤٨ م وبسبب القمع والتفكك، توارت عن الاشتراكية الثورية أو اشتراكية الطبقة العاملة، وألقت الامبراطورية الفرنسية الثانية بـ «برودين» في غياهب السجن، ونفت بلانك إلى خارج فرنسا، «واشترت» العمال بمشاريع الأشغال العامة الواسعة، وتشددت في قمع الحريات. وعندما هدأت عاصفة الإجراءات النابليونية عام ١٨٦٠ م انتعشت الاشتراكية قليلاً، لكنها سرعان ما سحقتها أحداث كومون باريس عام ١٨٧١ م. فلقد اتهم العمال الاشتراكيون بأنهم يحرِّضون على الصراع الطبقي، وجاءت الردة على كومون باريس بإجراءات قمعية شديدة. وكان هذا الطور من الاشتراكية الفرنسية. فبزعامة هذا العامل برودين، وتحت لواء المذهب المنفعة المتبادلة، انطلق أنصاره يصبون جام غضبهم وكراهيتهم على الدولة وعلى السلطة المركزية، الأمر الذي

أضفى عليهم طابعاً اشتراكياً مميزاً. وقد اعتقد أنصار برودين بأن الثورة البروليتارية يجب أن تسفر عن بنية سياسية لا مركزية وفيدرالية، وذلك لأن برودين لم يكن يرى في الدولة القائمة سوى العسكرية والدفاع القمعي عن الملكية الخاصة، اللذين سيختفيان كلياً مع زوال البرجوازية من الوجود. ويرى برودين أن النظام الاقتصادي الجديد، ينبغي أن يقوم على التعاونيات، حيث يدير العمال ـ مشتركين ـ كل مصنع ومزرعة أو مخزن. ومع أن نظرية برودين هذه تبدو طوباوية تافهة وغير واقعية، لكنها تستمسك بالحرية مبدأ وشعاراً. ولقد اتهم برودين كارل ماركس بأنه يدعو إلى استبدادية جديدة، بينما سخر ماركس من بساطة نظرياته الاقتصادية وسذاجتها. وردَّد بروتين التهمة التي وجَّهها الروسي الثوري باكونين إلى ماركس، حيث قال: «إن ماركس دغماتي واستبدادي معاً، وإن مذهبه سيسفر عن قيام دولة مستبدة جديدة». وقد تحققت نبوءة باكونين تماماً.

وفي عام ١٨٧١ م عندما قرر الباريسيون الانفصال عن فرنسا، بعد تنازل الامبراطور لويس نابليون عن العرش، وقامت مدن فرنسية أخرى فأنشأت كومانات، فإن هؤلاء فعلوا ما فعلوه مسترشدين بنظريات برودين.

وهناك أيضاً أنواع أخرى من الاشتراكية، ومن أبرز هذه الأنواع الاشتراكيون المغالون في الرومانسية والثورية، أتباع بلانكي[١٨] (Blanqui)، الذين عرفوا بنضالهم الأسطوري العنيد. والحق أن أنصار بلانكي وأشياع برودين واشتراكيين آخرين وراديكاليين، كانوا يشكِّلون مجموعة غير متجانسة بتاتاً من الكومونيين. ولذلك فإن الهزيمة الشنعاء التي نزلت بهم، يعود بعض أسبابها إلى تفرق أممهم وانقسام صفوفهم. وقد أسفر سحق ثورة الكومونيين عن مقتل ونفي ما يقارب عشرين ألف شخص، وعن ضرب الطبقة العاملة الفرنسية الضربة القاصمة، حيث لم تقم لها بعدها قائمة إلا بعد جيل كامل من الزمن، وعن سقوط الدولة الأولى التي تأسست عام ١٨٦٤ م، إذ لم يبق منها سوى بعض مظاهر، وقد توزعها «الفيدراليون» والفوضويون (أشياع برودين)، ومن ثم لفظت أنفاسها وماتت في عام ١٨٧٧ م.

بعد سحق الثورة الأهلية الفرنسية (١٨٧٠ م ـ ١٨٧١ م) أخذت فرنسا تخطو تدريجياً نحو الجمهورية الثالثة، حيث انتعشت في ظلالها الحرية والاشتراكية التي عادت تتدرج إلى الظهور. أما في ألمانيا فأقدم بسمارك على تطبيق القانون الكابح للاشتراكيين بصرامة وحزم، وقد أرفق عمله القمعي هذا بإصلاحات اجتماعية واسعة تشرف عليها وتديرها الدولة، ولقد كانت الأولى من نوعها في أوروبا. إذ أنه عمَّم

الخدمات الاجتماعية وخصص راتباً تقاعدياً للمتقدمين في السن، واشترع نظاماً للضمان الصحي. ولكن الحزب الديمقراطي الاشتراكي الألماني، الماركسي المذهب، خرج سالماً من حملات بسمارك القمعية وأنجب قادة لامعين، وتنظيماً رائعاً لصفوفه. وبعد أن سقط بسمارك، سمح لهذا الحزب بالعمل في عام ١٨٩٠ م، حيث أصبح أحد أكبر الأحزاب السياسية الألمانية، وأمسى في عام ١٩١٢ م أضخم تلك الأحزاب قاطبة، وغدا القوة المسيطرة على الدولة الثانية التي أعيد تنظيمها بين عامي ١٨٨٩ م و١٨٩٠ م، وبلغت ذروة نجاحها عام ١٩١٤ م، إذ أصبح عدد المنتسبين إليها اثني عشر مليوناً، ومن ثم جاءت الحرب العالمية الأولى فقضت عليها كلياً.

الاشتراكية الإصلاحية

خلال الثمانينات، ولا سيما خلال التسعينات من القرن التاسع عشر، انتشر الاهتمام بالتشاريع الاجتماعية الإصلاحية في جميع الميادين. وأخذت الدول تنعطف عن المذهب الليبرالي الاقتصادي القائم على مبدأ «دعه يعمل» نحو نظام يتيح للدولة التدخل في توجيه الفعاليات الاقتصادية. وقد جاء هذا الانعطاف نتيجة لتزايد الوعي الاجتماعي.

كانت مرحلة الاستقرار والازدهار التي عاشتها بريطانيا ما بين عام ١٨٥٠ م وعام ١٨٧٠ م، قد قضت القضاء المبرم على الحركتين الأونية والوثيقية (Chartism)، وارتفعت بالمذهب الليبرالي بفرديته الضيقة والمعادية لتدخل الدول إلى ذروة قوته. ولكن الثمانينات أخذت تطالع الناس بتغيرات هامة، ففي عام ١٨٨١ أنشأ الفيلسوف غرين[٣] (Green) مدرسة فكرية اجتماعية في جامعة أوكسفورد. وكانت هذه المدرسة متأثرة بفلسفة هيغل، وأخذت تشدد على الأصل الاجتماعي للحقوق العامة، وعلى المسؤوليات الاجتماعية المترتبة على الملكية الخاصة. ونحن نستطيع أن نستدل على سرعة هذا التغير الذي طرأ على الفكر ونظرة المجتمع مما قاله اللورد ملنر (Milner) معلقاً على تطورات عصره، حيث قال: «عندما التحقت بجامعة أوكسفورد في مطلع السبعينات من القرن التاسع عشر، كان مبدأ «دعه يعمل» هو المبدأ المسيطر على كل ميدان، ولكن خلال عشر سنوات فقط، أصبح أولئك المتمسكون بتزمت بهذا المبدأ شواذاً في نظر الناس». ولا شك أن ما قاله اللورد ملنر يمثل ثورة عميقة المغزى وبالغة الأهمية. وقد اقتبس غرين من الفيلسوف الألماني هيغل شعوراً بمطالب المجتمع وبالدور الإيجابي الذي ينبغي أن تقوم به الدولة، دون أن يضيف إليهما أية نظرية أخرى، أو فذلكة من عنف أو ثورة. ومن ثم جاء المفكر الاقتصادي والأستاذ في

جامعة لندن ستانلي جوفنز فلغَّم الأسس الدغماتية لمبدأ «دعه يعمل» حيث طالب بضرورة إجراء بحث علمي تجريبي في ميادين معينة، بغية تحديد المجالات التي تحتاج إلى المزيد من الحرية، والأخرى التي ينبغي الانتقاص من حريتها، الأمر الذي يعني الحل التدريجي للمشكلة. وقد اتبع هذا النهج الاشتراكيون الغابائيون، حيث أنه كان بمثابة ردة فعل ضد المذهب الفردي الدغماتي الفكتوري، (الذي كان من جملة ممثليه أوبرون هربرت واتحاد المطالبين بعدم تدخل الدولة) وأيضاً ضد الاشتراكية الدغماتية.

وفي عام ١٨٨٧ م أدخل الكاتب والناقد والخطيب والروائي والكاتب المسرحي الشاب جورج برنارد شو كارل ماركس، وكذلك نيتشه فيما بعد، على المجتمع الفكري البريطاني. ولكن الشباب الأذكياء الذين تعاونوا مع شو على تأسيس الجمعية الغابائية، سرعان ما رفضوا نظرية ماركس في قيمة العمل، وكذلك مذهبه الاقتصادي جملةً وتفصيلاً، واعتنقوا الماركسية فقط بسخط كارل ماركس الأخلاقي على حماقات الرأسماليين وظلمهم للطبقة العاملة، وعلى المجتمع اللاهث وراء الكسب فقط. ولكن هذا السخط لم يكن مصدره كارل ماركس فقط، فهناك إلى جانب ماركس، كارليل ورسكين ومل موريس ونيتشه.

نشأت الحركة الغابائية من بذرة صغيرة تدعى «بزمالة الحياة الجديدة». وقد أسس هذه الحركة، في عام ١٨٢٢ م الاسكتلندي اللامع طوماس ديفدسون (Davidson). وفي عام ١٨٨٤ م انفصلت الحركة الغابائية عن مجموعة ديفدسون. وفي عام ١٨٨٥ م انضم جورج برنارد شو إلى الغابائية. وكان شو قد اعتنق المذهب الاشتراكي على يدي هنري جورج. لكن الغابائية كانت اصطفائية النهج والأسلوب والأصول، ولم تكن أبداً سجينة الدغماتية، وكان المذهب التجريبي الإنكليزي متفشياً. وبعد أن كذَّب دحض جوفنز (Jevons) وألفرد مارشال صحة نظرية قيمة العمل، وقالا بنظرية المنفعة الهامشية، حاول الغابائيون وضع نظرية عامة في الاستغلال، استناداً إلى نظرية المنفعة الهامشية، ونظرية ريكاردو في الإجار (إجار الأرض). ولكن الغابائيين كانوا قبل ذلك، قد قرروا الابتعاد عن الاقتصاد التجريدي، إذ وجدوا أن التنظير في الاقتصاد يكاد يكون معدوم القيمة.

كان تشارلز بوث (Booth) أستاذاً لمؤسِّسة الجمعية الغابائية، بياتريس وب (Webb). ويعتبر بوث رائداً في الدراسات الاجتماعية الشاملة والدقيقة في إيراد

التفاصيل. وقد وضع ما بين عامي ١٨٩٢ م و١٨٩٧ م مؤلفاً ضخماً من ستة مجلدات ويحمل عنوان «حياة سكان لندن وعملهم». ولقد كتب بوث يقول: «إن سبب فشل التعقل الأولي (Apriori) للاقتصاد السياسي، وسواء كان هذا تقليدياً أو غير تقليدي، إنما يعود إلى افتقاره إلى الحقيقة الواقعة». وكان بوث متأثراً بأوغست كومت، وبالمدرسة الألمانية، مدرسة الاقتصاد التاريخية التي أسسها شموللر (Schmoller). وقد انتهى بوث، نتيجة لذلك، إلى صياغة نظرية تاريخية وصفية في الاقتصاد. وهكذا جاءت معظم الأبحاث الرئيسية التي وضعتها بياتريس وب وزوجها سدني وب، أبحاثاً تاريخية ضخمة في الحكم المحلي ونقابات العمال وإغاثة الفقراء. وقد اعتقد الغابائيون بضرورة معالجة جميع القضايا معالجة تدريجية، شريطة أن تكون مسنودة بالوثائق الواقعية. وكانت المجلات والمنشورات والكراريس الغابائية تهاجم المجتمع البرجوازي وتنتقده بمرارة. ولكن الأهمية الحقيقية للحركة الغابائية تتمثَّل في عملها الدؤوب في جميع المعطيات والوقائع والنظريات، واستخدامها في مكافحة مظالم اجتماعية معينة. وكان كل ذلك يجري بإشراف ذاك المفكر المجتهد الصبور سيدني وب وزوجته بياتريس اللذين، كانا من حيث يدريان أو لا يدريان، يقومان بتأسيس معتقد جديد. فالغابائيون كانوا لا يشكون مطلقاً في أن المذهب الاشتراكي هو صورة أرقى من صورة المجتمع البرجوازي، وأن الدرجة التالية في سلم التطور الاجتماعي هي الاشتراكية، لذلك وجدتهم يعملون بحماسة المبشرين وروحهم. ونحن نورد فيما يلي قولاً لـ «جود» (Jod) يصف به الروح التي كانت تسيطر يومذاك على الغابائيين وتوجههم. قال جود: «كانت إنكلترا قبل عام ١٩١٤ م بلداً تسوده لا مساواة اجتماعية واقتصادية كريهة وفظة. حيث كان ترف القلة من الناس وتفاخرهم، يستثيران فقر الأكثرية وبؤسها. وكنا نعتقد بأن النظام الاشتراكي سيقضي على الفقر والتعاسة واللامساواة. وهكذا وجدتنا نستنشق نسيم ربيع الاشتراكية الغابائية، ورأيتنا نتقدم الصفوف في زحف المسيرة العنيدة التي يقودها جورج برنارد شو[١١] وسيدني وب وزوجته وج. هـ. ولز (Wells). وكنا أحياناً نستبق خطواتهم الميممة شطر أرض الميعاد، حيث تملك الدولة وسائل الإنتاج وتقوم التوزيع والتبادل. وكنا يومذاك نؤمن بأن جميع هذه الأمور يسيرة المنال، ويكفي أن نمد أيدينا لنلتقطها».

والحق أنه في الأيام الباكرة للحركة الغابائية، لم يكن قادة هذه الحركة منغمسين في العلم والتنظير ذاك الانغماس الذي يحول بينهم وبين الاشتراك في المظاهرات وفي

إلقاء الخطب الرنانة واجتماعات الطبقة العاملة. ففي اليوم الثالث عشر من شهر نوفمبر لعام ١٨٨٧ م عاملت الشرطة شو ووليم موريس وآني بيسانت (Besant) ومثقفين اشتراكيين آخرين بخشونة شديدة، وذلك خلال تفريق جموع المتظاهرين في ساحة الطرف الأغر. وبعد هذا الحدث قرر الغابائيون انتهاج النهج التدريجي في التغيير، واعتماد الوسائل البرلمانية الأسلوب في ذلك. حيث أنهم وجدوا أن واجبهم ينحصر في جمع المعلومات والمعطيات عن أحوال الحياة الصناعية وأوضاع العمال، وعرضها بذاك الوضوح والدقة، بحيث لا يستطيع معها السياسيون إلا إدراك ضرورة اشتراع قوانين هادفة إلى الإصلاح الاجتماعي. وقد نجح الغابائيون في هذا الميدان نجاحاً مذهلاً. فقبل الحرب العالمية الأولى لم يكن هناك في بريطانيا حزب عمالي كبير، أو حزب اشتراكي نافذ. بل كان حزب العمل آنذاك لا يزال في مرحلة طفولته، ولم يكن له سوى عشرة بالمائة من مجموع أعضاء مجلس العموم. فحزب العمال البريطاني الحالي وُلد في عام ١٩٠٠ م. ويدين بشيء من أيديولوجيته إلى الماركسي الغريب الأطوار هندمان (Hyndman)، ولكن الأديب الكبير يعود إلى الحركة التي أسسها وليم موريس والمعروفة باسم «الجامعة الاشتراكية»، كما أنه يدين فقط بالقليل إلى الغابائيين. لكن معظم زخومه الأدبية قبل الحرب العالمية الأولى، كان يستمدها من نقابات العمال وأهدافها.

ويعود السبب في ضعف حزب العمال يومذاك إلى تسرُّب جزء كبير من نظرية الخدمات الاجتماعية إلى الأحزاب البريطانية الأخرى، ولا سيما حزب الأحرار منها. أما الغابائيون فإنهم مع رفضهم لنظرية ماركس، اتفقوا وإياه على الإيمان بأن المذهب الاشتراكي هو مذهب المستقبل. غير أنهم كانوا يرون التدرج إلى الاشتراكية، لا القفز إليها من خلال ثورة كبرى، ويرون أن الديمقراطية البرلمانية ومؤسسات الحكم الذاتي ساعدت بالوصول إلى الاشتراكية بوسائل سلمية.

وكان الغابائيون يشددون على ضرورة الأخذ بنظام الحكم المحلي. وهم خلافاً لما هو شائع عنهم، لم يقترحوا تأميم جميع الصناعات، بل كانوا في ذلك الوقت (قبل ١٩١٤ م) يأملون بأن المجالس المحلية ومجالس المدن، التي أُنشئت حديثاً، ستمتلك وتدير قطاعاً كبيراً من الصناعة. وعلى كل حال فإنهم كانوا يعتقدون بأن الملكية العامة هي الترياق لأمراض المجتمع. وإن طرد كبار المُلاك والرأسماليين من ميادين أعمالهم، سيزيد في حصة العمال من عائدات الإنتاج، وسينتهي إلى حقبة ينعم بخيرها الجميع. ولا شك أن أفكارهم هذه تبدو ساذجة. لكن التكتيك الذي اتبعه الغابائيون،

سهَّل للمعتدلين من رجال السياسة البريطانيين القبول بمبادىء الخدمات الاجتماعية. وقد جرى، وتحت إشراف المحافظين، تأميم المرافق ذات النفع العام، كمرفقي الغاز والماء، واشتراع قوانين الضمان الصحي والتقاعد والشيخوخة. وهكذا سمعت لورداً بريطانياً يقول: «لقد أصبحنا الآن جميعاً اشتراكيين». ولا غرو في ذلك فإن وقائع الحياة وحقائقها البحتة في مجتمع صناعي معقد ومترابط ومتواقف بعضه على بعض، قد أرغمت الدولة ومجتمع البريطانيين على تعديل الرأسمالية القائمة على مبدأ «دعه يعمل». وقد أعلن بسمارك في خطبته الكبرى التي ألقاها أمام الرايخستاغ حينما عرض مشروع الضمان الاجتماعي الذيث تقدمت به حكومته قائلاً: «إن الدولة لا تستطيع أن تتخلى عن كل مسؤولياتها إلى صالح العمال من المواطنين وسعادتهم، أي إذا أهملت هذه المسؤوليات، فإنما تحزنهم بإهمالها هذا على الثورة».

وهناك صوت آخر، لكنه دون صوت بسمارك نبرة، وأعني به الصناعي البريطاني جوزيف تشمبرلين طالب الطبقات العليا بألا تتجاهل الأوضاع الصحية التي تعيشها الطبقات الدنيا في المدن الحديثة، وقد برر طلبه هذا بقوله: «إن جراثيم الكوليرا لا تحترم الحدود العازلة بين الطبقات العليا وبين الطبقات الدنيا من المجتمع».

أصبحت نقابات العمال تشغل مكانه مرموقة في الحياة السياسية، وغدا للعمال قول متواضع في شؤون الصناعة والدولة. زد على ذلك أن النقابات أمست قوة يحسب لها حساب، إذ أنها تملك سلاحاً ماضياً، ألا وهو الإضراب. وقد تمكّن العمال من إسقاط القانون المعروف بقانون تاف فيل (Taff Vail) الذي يعتبر العمال مسؤولين عن كل ضرر يلحق بالصناعات نتيجة لإضرابهم. وخلال هذا العقد من القرن التاسع عشر، اكتسحت موجة من الإضرابات المريرة إيطاليا وفرنسا وكذلك بريطانيا. أما النقابيون الفرنسيون فكانوا يومذاك يحلمون بالثورة التي كانوا يأملون بتفجيرها من خلال إضراب عام يشل جميع مرافق الحياة. لكن قادة النقابات العمالية البريطانية كانوا يسخرون من أولئك المثقفين الإشتراكيين الذين كانوا يفضّلون المجادلات النظرية على الأفعال العملية داخل الحركة العمالية. أما الماركسيون التقليديون، فكانوا ساخطين على «انتهازية» النقابيين الذين يتهافتون فقط إلى الحصول لبعض العمال، على شريحة من أجر أكبر، بدون تبديل النظام القائم أو إسقاطه. وقام العمال النقابيون الألمان بتوحيد حركتهم مع الحزب الديمقراطي الإشتراكي الماركسي. بينما رفض النقابيون الفرنسيون الاتحاد والاشتراكيين. وفي عام ١٩٠٦ م كان النقابيون الاتحاديون الألمان، القوة الأساسية في الوحدة بينهم وبين الحزب الديمقراطي الإشتراكي الألماني، لكنهم اتفقوا

على أن يكون هذا الحزب ذراعهم السياسي. وقد نمت بسرعة نقابات العمال واتحاداتهم في جميع الأقطار الأوروبية، وذلك خلال التسعينات من القرن التاسع عشر، والعقد الأول من القرن العشرين.

وهكذا أصبح المذهب الإشتراكي، بوصفه تعديلاً برغماتياً (ذرائعياً) لرأسمالية «دعه يعمل» أمراً مسلَّماً به في النظام السياسي الفكتوري، علماً بأنه لم يحقق هذا الأمر إلا بعد مجادلات ومناظرات مريرة. وفي عام ١٩١٠ م عندما تقدم لويد جورج بالميزانية العامة، التي كانت تشتمل على ضريبة دخل ريعها يعود إلى الضمان الاجتماعي، رفض مجلس اللوردات إقرارها، بينما أقرها مجلس العموم. وقد أسفر موقف اللوردات هذا عن حرمان مجلسهم من سلطة تعطيل أو رفض مشروعات القوانين. وقد تبع تلك الميزانية، ما وصفته إحدى الصحف البريطانية بأنه أضخم خطة لتاريخ بريطانيا اعتمدتها الحكومة لإعادة بناء الموقع وأعني بذلك قانون الضمان الوطني الصادر عام ١٩١١ م.

التحريفية الماركسية (تعديل الماركسية)

كان الدفع في ألمانيا يختلف تماماً عن الأوضاع الأخرى في أوروبا وبريطانيا. ففي ألمانيا كان يوجد حزب ماركسي متطور وأشد قوة وتنظيماً من أي حزب اشتراكي آخر في أوروبا. فالحزب الديمقراطي الاشتراكي الألماني كان يتمتع بمكانة مرموقة وشهرة واسعة، ولا سيما بعد أن خرج سليماً من الحملات التي شنها عليه بسمارك بغية تحطيمه. فبعد عام ١٨٩١ م أخذ هذا الحزب يمارس نشاطه بصورة مشروعة، بعد أن أثبت أنه قادر على البقاء حتى ولو كان محظوراً. والحق أن الحزب الديمقراطي الاشتراكي الألماني كان حزباً منضبطاً ومنظماً جماهيرياً وكانت له صحفه، وكان قادته من المثقفين من وزن أوغست بيبل[٢٦] (Bebel) وملهم ليبكنخت (Liebknecht) وإدوارد بيرنستين[١٣] (Bernstein) وكارل كاوتسكي[٦] (Kautsky). وقد أنشأ مع نقابات العمال علاقات من تعاون وثيق، وأصبح في عام ١٩١٢ م أكبر حزب سياسي في ألمانيا، إذ كان أنصاره وأعضاؤه يشكلون ثلث الناخبين. وقد سلَّم قادة الحزب الديمقراطي الاشتراكي بإمكانية إسقاط الظلم الرأسمالي بوسائل ديمقراطية سليمة. وأثناء انعقاد مؤتمر الاشتراكية الدولية الثانية عارض الحزب الألماني الراديكاليين والفوضويين، وشدَّد على انتصار الاشتراكية المحتوم، استناداً إلى نظرية ماركس القائلة بأن الرأسمالية تدمر ذاتها بذاتها، وأن الضرورة الجدلية تفرض سقوط الرأسمالية

وتواريها أمام الاشتراكية. وهم، خلافاً للفابائيين، لم يعتقدوا بالتدرج إلى الاشتراكية، بل كانوا ينتظرون ذاك اليوم الذي تنهار فيه الرأسمالية بأكملها، ولكنهم رفضوا التعاون مع البرجوازيين في الحكم.

وذهب برنشتين بعيداً في اتجاه إصلاح أو تعديل (تحريف) الماركسية. وقد أثارت محاولته التعديل (تحريف الإصطلاح الذي يستعمله اليوم شيوعيو الصين وألبانيا) في الماركسية مناظرات عنيفة داخل صفوف الحزب الديمقراطي الاشتراكي، وانتهت هذه المناظرات إلى رفض كل تعديل (تحريف). فلقد كان برنشتين يعتقد بأن الأيام قد كذَّبت تنبؤات كارل ماركس بتدهور الرأسمالية وبتزايد بؤس الطبقة العاملة. وإن الملكيات الصغيرة والمتوسطة لم تختفِ بل ازدادت واتسعت، وأن أحوال العمال قد تحسنت ولم تسؤ، وأن الصراع الطبقي قد خفت حدته ولم تزدد مرارته. ومن ثم خلص برنشتين إلى القول بوجوب إصلاح الماركسية وتعديلها. وكان برنامجه الإصلاحي قريباً للغاية من روح الغابائية البريطانية. واستطرد برنشتين يقول: «إن توطد الديمقراطية السياسية في أوروبا الغربية جعل من الممكن انتصار الاشتراكية بالوسائل البرلمانية وإننا نرى في جميع البلدان المتقدمة يتراجعون خطوة فخطوة أمام المنظمات الديمقراطية». لكن الحزب رفض الأخذ بنظريته القائلة بالتدرج إلى الاشتراكية، وبقي متمسكاً بنظرية الصراع الطبقي وبالثورة البرولتيارية، وسيلة وطريقاً إلى الاشتراكية. وأصر على عدم الاشتراك في حكومة مع الأحزاب البرجوازية. وكاد يطرد برنشتين من صفوف الحزب على الرغم من ماضيه العريق الاشتراكي، ولكن مع أن الحزب رفض مبدأ التدرج، غير أنه فقد على العمل بصورة مشروعة. ويجدر بنا أن نذكر أن فريدريك إنجلز، الذي كان لا يزال على قيد الحياة في التسعينات من القرن التاسع عشر، صرَّح يقول: «إلى زمن الثورة التي تقوم بها مجموعة قليلة بقيادة جماهير رواقية، قد انصرم وانقضى».

وقد دارت في دوائر الحزب الاشتراكي الفرنسي مناظرات حامية حول مواضيع شبيهة بالمواضيع التي أثارها برنشتين. وكان هذا الحزب الفرنسي موزَّع الكلمة منقسم الصف، ولم يستطع توحيد صفوفه إلا في العقد الأول من القرن العشرين، ولكن هذا التوحيد لم يكن شاملاً. ففي عام ١٨٩٩ م، بعد أن قبل الاشتراكي ميلران[٢١] (Millerain) منصباً وزارياً في الحكومة التي شكلها الجمهوري نيساري ولدوك روسو، دارت بين الاشتراكيين مناقشات جدية حول هذا النهج السياسي المستجد، وكانت فرصة رائعة لتناظر أبرز قائدين في الحزب الاشتراكي الفرنسي، وهما جول جوسد[١٦]

(Guesde) وجان جوري[٦] (Jaurés). وقد قال جوري «إنه لمن الحكمة أن نخترق بهذه الطريقة المواقع البرجوازية، فالنظام الرأسمالي يسقط، كما تعلمون، شيئاً فشيئاً، وكيف يمكن له أن يهوي ما لم نحتل مواقعه؟». ولكن جوسد تغلب على مناظره بأكثرية ضئيلة، ولقد رد على جوري قائلاً بضرورة الاستمساك بالاشتراكية الأرثوذكسية، واعتماد الصراع الطبقي مبدأ أساسياً، والحفاظ على تضامن الطبقة العاملة، وخلص إلى التقرير بأن الاشتراكية والرأسمالية قطبان متنافران، ولا يمكن بتاتاً قيام تعاون بينهما. فالمزج بينهما أمر مستحيل، وكذلك الحلول الوسطى، فالمرء إما أن يكون اشتراكياً أو لا يكون كذلك. وفي عام ١٩١٤ م حصل الحزب الاشتراكي الفرنسي على سدس مقاعد مجلس النواب، وحذا حذو مثيله الألماني، إذ رفض الاشتراك في أية حكومة تشترك فيها الأحزاب البرجوازية. وبقي التوتر سائداً بين جناحي الحزب الاشتراكي من يميني ويساري، حيث لم يستطع هذا الحزب المحافظة على وحدته، إلا بواسطة برنامج غامض وغير دقيق. والحق أن الاشتراكية الفرنسية كانت تعاني تعقيداً شديداً بسبب تقاليد أخرى غير الماركسية. ف «جوسد» كان ماركسياً جدلياً ومتعصباً لا بل دغماتياً في تزمته، بينما كان جوري (وهذا أعظم رجل في الحزب ومن أعظم شخصيات جيله)، رجلاً إنسانياً متمدناً وقد استسقى من ينابيع كثيرة غير كارل ماركس. وذلك لأن الاشتراكية كانت بالنسبة إلى جوري تعني كما قال ليون بلوم فيما بعد: «المحصلة ونقطة الالتقاء، وتراث كل ما أبدعته الإنسانية منذ فجر الحضارة».

وعلى الرغم من اكتساح الماركسية لمعظم التيارات الاشتراكية الفرنسية، كان لا يزال للرودونية بعض بقايا.

أما الاشتراكية في إيطاليا، فكانت تمر يومذاك بمرحلة فكرية مماثلة تماماً لزميلتها في فرنسا، وكذلك في ألمانيا. فالإصلاحيون أو التعديليون (التحريفيون) من الاشتراكيين الإيطاليين كانوا يقولون بأن الديمقراطية قد سدَّت كل منفذ أمام الثورة. ولذلك فإن الثورة لم تعد تصلح وسيلة وأسلوباً، إذ إنها فكرة مماتة وعتيقة الزي. لكن هؤلاء أيضاً عانوا معارضة شديدة من اليسار، حيث وجدوا فيما سمعوه خيبة أمل بالغة الخطورة. لكن الاشتراكية في روسيا اتخذت مجرى مختلفاً عن مجاري الاشتراكية الأوروبية. ولقد وجدت طريقها إلى روسيا من خلال المفكر بلاخونوف[١٦]. وكان بلاخونوف هذا على أعلى درجة من الثقافة، وقد ثقَّف نفسه بنفسه. وأمض سنوات طويلة في سويسرا، كرَّسها للمطالعة والكتابة والنشاط السياسي. وخلال السبعينات من القرن التاسع عشر، كان التيار الثوري السائد في روسيا يتمثل في الحركة الشعبية. وقد

يثير أعضاء هذه الحركة بالشجاعة وبالتضحية بالذات، ولكنها فكرياً لم تكن واضحة الأيدلوجية والمنهاج، إذ كان معتقدها السياسي يستند إلى إيمان أعضائها بأوضاع روسيا الفريدة من نوعها، ولا سيما أوضاع فلاحيها الجماعية. وكان القادة الثلاثة الكبار للاشتراكية الروسية في مرحلتها الأولى، هم بلنسكي الذي سبق لنا أن تحدثنا عنه فيما تقدم، حيث أشرنا إلى أنه كان هيغيلي المذهب، ومن ثم باكونين، ذاك الثوري الضبابي الفكر، الذي تأثر ببرودين وأصبح فيما بعد فوضوياً، وهاجم ماركس بسبب تمسك ماركس بالدولة كياناً ونظاماً، وأخيراً ألكسندر هرتزن[٤] (Herzen) الداعية الثوري الجبار الذي ما كاد يصل باريس في عام ١٨٤٨ م، حتى فوجىء بالجمهورية الفرنسية تسحق انتفاضة العمال الباريسيين بوحشية لا مثيل لها. وقد اكتشف باكورنين وهرتزن، بمساعدة أحد المؤرخين الألمان، أن القرية الروسية (Mir) بمجتمعها القروي الجماعي، تصلح كأساس طبيعي لإقامة مذهب برودين عليه، مذهب تبادل المنفعة. وعلى الرغم من فشل باكونين وهرتزن في تطبيق نظريتهما التطبيق المطلوب، غير أنه كان لهما التأثير الشديد في الحركة الشعبية التي تفرَّع منها الحزب الاشتراكي الثوري. وخلال الستينات من القرن التاسع عشر، قمعت حكومة القيصر حركة اشتراكيي القرية الروسية (Mir)، مع أن حركتهم لم تكن تنهج سبل العنف، وألقت بـ «تشرنيشفسكي»[١] (Chernyshevsky) وبيساريف[٢٩] (Pisareu) في غياهب السجن، وأغلقت في عام ١٨٦٨م جامعة موسكو. وأسفرت هذه الإجراءات القمعية عن نشوء تلك الحركة الشهيرة باسم «الهجرة إلى الشعب» التي نادى بها عدد من الشباب المثاليين. وقد انتهت هذه الحركة أيضاً إلى سجن المئات من أعضائها. وأخيراً انفجرت خيبة الأمل واليأس بموجة رهيبة من الإرهاب السياسي، حيث بلغ ذروته في اغتيال القيصر ألكسندر في عام ١٨٨١ م. ولكن هذا الأمر لم يسفر عن أية نتيجة حاسمة. وهنا لم يكن أمام الاشتراكيين الروس، إلا التحول عن الحركة الشعبية الرومانسية وتجاوزاتها، إلى الماركسية بمدخلها التحليلي الهادىء. وقد انعطفت الماركسية بالتيار الاشتراكي من الأعمال الثورية غير المشروعة، إلى الدراسة المنهاجية للاقتصاد وعلم الاجتماع والتاريخ. وبدأ الماركسيون يركزون نشاطهم على القضايا الفكرية والتخطيط الدقيق، وتجنب المغامرات الصبيانية. وقد سمحت الماركسية آنذاك للبعض بالتسليم بتقدمية المذهب الرأسمالي. وجاء انعطافها هذا كردة فعل ضد الحركة الشعبية القروية ونهجها الإرهابي الثوري.

كان بلاخانوف، هذا المفكر المتمدن وحتى النيِّق جمالياً، يؤمن بالقوانين

الماركسية للتطور التاريخي. ولذلك كان ينصح بالتريث والانتظار حتى تجتاز روسيا مرحلة الرأسمالية، حيث ستنشب عندئذٍ الثورة الديمقراطية تلقائياً. ولقد وجد بلاخانوف حين تنشئته لجيل من الثوريين الروس، وتشريبهم المبادىء الماركسية، أن بعضاً من هؤلاء يرفض التريث والانتظار. فلقد اقترح لينين في عام ١٩٠٣ م تجنيد نخبة من محترفي الثورة وإعدادهم للاستيلاء على السلطة. وقد بدا هذا الاقتراح لبلاخانوف الماركسي الأرثوذكسي بمثابة الدعوة إلى إقامة بونابرتية مجردة، أو على الأقل بلانكية (نسبة إلى بلانكي). ولكن اقتراح لينين لم يلقَ قبولاً من أكثرية الحزب الاشتراكي الديمقراطي الروسي. فانقسم الحزب إلى المجموعة البلشفية والمجموعة المنشفيكية. وألحق أن المجموعة البلشفية كانت دائماً أقلية في الحزب، وكانت المنشفيكية تمثل الأكثرية، وذات مكانة مرموقة واعتبار شديد لدى الأحزاب الاشتراكية الأوروبية. ولكن عام ١٩١٧ م جاء بالنصر والشهرة للنين المكافح المستقل والعنيد. وكان البعض ثورة البلشفية، يعتقد بأن لينين قد اشتط بعيداً عن الماركسية الأرثوذكسية، وأصبح معزولاً في أقصى اليسار.

ونحن نورد فيما يلي ملخصاً مبتسراً لما أسفرت من المناظرات بين الماركسيين الأوروبيين، باستثناء الإنكليز منهم.

سيطرت الماركسية الأرثوذكسية على الأحزاب الديمقراطية الاشتراكية التي بلغت الذروة في التنظيم وتجنيد الأعضاء والمناصرين عشية عام ١٩١٤ م. وقد دارت داخل تلك الأحزاب مناقشات حادة، حول ما إذا كان الصراع الطبقي والتدمير الكامل للنظام الرأسمالي بضربة قاضية لم تعد برنامجاً صالحاً للعمل، ومن حقبة الديمقراطية السياسية ونقابات العمال وانعطاف المذهب الرأسمالي إلى توفير الخدمات الاجتماعية للطبقة العاملة. وكان الجواب عن ذاك السؤال رفض التخلي عن الماركسية والأخذ بالتدرجية الغابائية (برنشتين)، وأيضاً رفض التشديد على الثورة العنيفة بوسائل تآمرية غير قانونية (لينين). وكانت الأكثرية في الأحزاب الاشتراكية تستمسك بإيمانها بالثورة الفجائية التي ستبدل النظام بأكمله، علماً بأنها كانت تؤمن أيضاً بأن تحقق هذه الثورة يتم بوسائل سلمية، تتمثل في نجاحها في الانتخابات العامة للمجالس النيابية بأكثرية تمكنها من الانفراد بالحكم. ولذلك بقيت ترفض الاشتراك مع الأحزاب البرجوازية في تشكيل أية حكومة. وكان عدد المقترعين إلى جانبهم بين عامي ١٨٩٠ م أو ١٩١٤ م، يبعث في نفوسهم الأمل بوصولهم إلى السلطة بوسائل سلمية. ولكن هذا الحل الوسط الذي أخذ به الاشتراكيون خلق جوّاً من التوتر داخل تقرب الأحزاب الاشتراكية. فهناك تباعد

أيدلوجي ونفساني ملحوظ بين ألبرت طوماس وبين جول جوسد في فرنسا، وكذلك بين برنشتين وروزا لوكسمبرغ في ألمانيا، وبلاخانوف وبين لينين في روسيا. ولا شك أن تكافؤ الضدين هذا يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالقياس الأقرن الموجود في قلب المذهب الماركسي، فهناك الإرادية والحتمية، وحكم النخبة والحكم الديمقراطي، والثورة والتطور (الارتقاء)، وهناك أيضاً من جهة أخرى دعوة المسحوقين إلى الثورة، ومن جهة أخرى الإيمان بأن القوانين الموضوعية للتطور التاريخي تشق الطريق بسرعة أمام انتصار الديمقراطية الاشتراكية المحتوم.

الفوضوية

عندما نلقي بنظرة عامة على الماركسية نلاحظ أنها كانت نوعاً من نقطة وسط بين جناحي الحركة الاشتراكية من يميني ويساري. فإلى يسار الماركسية كان هناك الفوضويون الذين نادراً ما أمكن احتواؤهم مع الاشتراكيين في حزب واحد. علماً بأن مناقشات حادة دارت بينهم وبين الاشتراكيين خلال مؤتمرات الاشتراكية الدولية، ولقد تمكن الاشتراكيون خلال تلك الجلسات من استصدار قرارات ضد الفوضويين تشعرهم بأنهم غير مرغوب فيهم في حضور مؤتمر الاشتراكية الدولية، لكن بعض الفوضويين بصفتهم مندوبين عند نقابات العمال، كانوا دائماً يحضرون جلسات المؤتمر. وكانت الحركة الفوضوية ضعيفة في ألمانيا، علماً بأنه كان لها أحياناً نشاط ملحوظ، لكنها كانت أقوى حالاً منها في فرنسا، إذ كان نفوذها ليس بالضعيف في نقابات العمال. وكانت على أشد حال في كل من إيطاليا وإسبانيا، حيث كانت الطبقات الدنيا تعيش بؤساً شديداً، والتصنيع لا يزال أقل تقدماً. وكان بإمكان الفوضوي أن يكون عدواً مسالماً لمركزية الدولة، وصديقاً «برودينياً» للحرية. لكن خلال الثمانينات والتسعينات من القرن التاسع عشر، كان يعمد الكثيرون من الفوضويين إلى الاغتيال والعنف. والحق أن جميع الفوضويين لم يكونوا يؤمنون بالانتخابات العامة ولا بالبرلمانات. وكان البعض منهم ماركسياً أو شبه ماركسي، حيث تعلَّم كارل ماركس أن الاقتصاد هو العامل الأساسي الذي يحدد ويقرر كل شيء، ولذلك كانوا يعتبرون الحكومة التمثيلية والبرلمان قناعاً تخفي خلفه البرجوازية ديكتاتوريتها، وأن الرأسمالية تملك الدولة، وستبقى مالكة حتى تدمرها الثورة البروليتارية الاشتراكية. وكانوا يعتقدون بأنه لن تكون هناك بعد الثورة البروليتارية، برلمانات ولا دول، بل سيكون المجتمع اللاطبقي حيث تخيِّم الحرية في أجوائه وتشيع السعادة في رحابه، فلا تقوم فيه دولة ولا حكومة. وكان قيم الفوضويين ينزعون إلى عدم الإيمان بالحتمية (الجبرية) الأمر الذي يتعارض مع

الماركسية التقليدية، إذ إنهم كانوا يقولون بقدرة الإنسان الحر على تبديل وضعه بكفاحه.

وكان بإمكانهم أحياناً الذهاب إلى ما ذهب إليه جورج سوريل[١٤] (Sorel) في قوله بأن الاشتراكية ليست غير أسطورة أو دين، وأنها ليست بتاتاً علماً. فلقد وجد سوريل ماركس رجلاً متبلِّد الخيال، ووجد الديمقراطيين الاشتراكيين على غباء شديد، وحتى البرجوازية كذلك. ومن أوضح الأمثلة على هذه التيارات داخل الاشتراكية، هو لابريولا [١](Labriola) الفوضوي الإيطالي، وهنري ديمان البلجيكي من بعده.

وجاء النمو السريع لقوى نقابات العمال كبادرة مشجعة بعض المفكرين الاشتراكيين، حيث اعتقد هؤلاء، كما اعتقد فيما مضى الاشتراكيون القرويون الروس (Mir)، بأنهم عثروا في النقابات على الوحدات الأساسية التي سيبنون منها المجتمع في المستقبل. وهكذا وجدت بعض المنظِّرين يقولون بأن الثورة لن تتحقق من خلال البرلمان، بل بواسطة إضراب عام وشامل يشترك فيه جميع العمال، حيث يشلُّون جميع الفعاليات الاقتصادية ويعطلون جميع مرافق الحياة العامة. وقد استهوت هذه الفكرة جورج سوريل، لكن سرعان ما خاب أمله بنقابات العمال بوصفها قوة الثورة وزخومها.

شهد ذاك العصر العديد من أنواع الفوضوية وأشكالها. فبحكم الطبيعة الفردية لهؤلاء الراديكاليين، لم يكن بالإمكان انتظامهم في مذهب أو حركة أو حزب، ولكن عدد لا يستهان به منهم عملوا على تخمير الثورة، وإعداد العمال لها إعداداً فعلياً لا نظرياً. إذ اشترك في التسعينات مجموعة من الأولترا فوضويين (Ultra) في موجة من الاغتيالات السياسية، لم تصدم البرجوازيين فقط، بل وأيضاً الديمقراطيين الاشتراكيين الذين استنكروها علناً أشد استنكار. وهناك أيضاً مجموعة أخرى منهم تحلم بالإضراب العام كسلاح للثورة، وقد عمدت في نشاطاتها إلى التحريض على الإضراب، تدريباً للعمال وإعدادهم للخطة الحاسمة.

لقد كانت الكراهية والحقد، العاملين المحرِّكين للفوضويين. ولا غرو في ذلك، إذ إن معظمهم كان من أبناء أشد طبقات المجتمع بؤساً وشقاءً. وكان أسلافهم الفكريون غامضين في أفكارهم ونظرياتهم، لكن عددهم كان كثيراً. فهم جميع المحتجين على المظالم وجميع قادة نظريات وحركات التمرد، ابتداءً من سبارتكوس وانتهاءً بكارل ماركس، بالإضافة إلى جميع الحاقدين على ترغيب الطبقة الحاكمة وخداعها، بدءاً بـ«لوكرتيوس[٩] (Lucreiutus) وانتهاءً بـ «بودلير». والقلة منهم فقط

كانت معادية، أما أكثريتهم فلم يبلغوا سوى درجة بسيطة من التعليم، فهؤلاء كانوا المتطرفين الثوريين، أو الفهود من عصر برولتياريا التاسع عشر. وقد اقتبست الثورة الروسية الكثير من روحهم باسم الماركسية، حيث كانت تسيطر على بعض قادتها الروح الفوضوية. لكن لينين يمثل بالفعل استثناءً، إذ إنه كان الحد الفاصل بين الماركسية وبين الفوضوية. وبعد انتصار الثورة البلشفية استأصل البلاشفة الفوضوية والفوضويين بأعنف أسلوب وأقسى إجراء.

إذا كان الفوضويون يقفون إلى اليسار من الديمقراطيين الاشتراكيين، فإن ثمة مجموعات كانت تقف إلى اليمين منهم، كالحركة الغابائية ونقابات العمال البسيطة، وبعض البرجوازيين المنادين بالإصلاح الاجتماعي. وكان ممثلو انقابات الرابطة البريطانية يبدون مراراً، خلال مؤتمرات الاشتراكية الدولية، غرباء تماماً، وهم يستمعون إلى المناقشات بين الماركسيين الألمان وبين الفوضويين الإيطاليين. وكان بعض أعمدة الأنظمة الأوروبية المحافظة، كـ «بسمارك» في ألماني ودزرائيلي، وجوزيف تشمبرلين في بريطانيا، وجيوليتي (Giolitti) في إيطاليا، يعتقدون بضرورة تحسين أحوال العمال، كي يحولوا بينهم وبين الانسياق وراء الراديكاليين. الداعين إلى العنف والثورة. وكانوا يقولون إذا كان البقاء يشترط الحفاظ فإن البقاء يستوجب وضع حدٍّ نهائي لعدم مسؤولية مبدأ «دعه يعمل». وفي عام ١٨٩٠ م بعد أن أقال امبراطور ألمانيا غليوم الثاني بسمارك من منصبه وسمح للاشتراكيين الديمقراطيين بممارسة نشاطهم علناً، دعا إلى عقد مؤتمر دولي للتداول في اشتراع قانون دولي للعمل. أما في فرنسا، وبعد قضية دريفوس، أخذت الأجنحة اليسارية من الأحزاب البرجوازية تغازل الاشتراكيين وحتى الراديكاليين منهم. وكان أرسيتر بريان وجورج كليمنصو مستعدين لفرض الضرائب العالية على الملكيات الكبيرة، لصالح الملكيات الصغيرة، كما أن البنود المخصصة في الميزانية للخدمات الاجتماعية ارتفعت أرقامها ارتفاعاً حاداً. وقد وجد المفكر السياسي التضامني ليون بورجوا[١٢] (Bourgeois) أن الطبيعة بالذات تفرض التعاون والتوافق لا التنافس أو المنافسة. ولكن هؤلاء «الراديكاليين» البرجوازيين لم يكونوا، في الوقت ذاته، مستعدين للتسامح مع العنف الفوضوي، ولذلك كانوا يستخدمون الجيد لإنهاء الإضرابات.

وهناك نوع آخر من الاشتراكية جدير بالذكر، وأعني به الاشتراكية المسيحية، التي حدَّد معالمها المنشور البابوي الشهير الصادر في عام ١٨٩١ م، علماً بأن ثمة نسخاً بروتستينية الاشتراكية غير الصورة الكاثوليكية لها. فلم يكن من العسير على

الكنيسة الموافقة على نوع من الاشتراكية المسيحية تنفر من المادية ومن الأنانية، وتؤمن بوجوب إحسان الأغنياء للفقراء، كما أن المحرومين والضعفاء مبشرًون بملكوت السماء، لذلك كان من اليسير توجيه كل هذا الوجهة الاشتراكية. وقد اشتهرت النظرية الاشتراكية الكاثوليكية من خلال كتابات لامانس ومؤلفاته، لكن هذا المتمرد سرعان ما خرج من سلك الكهنوت. زد على ذلك أن ألبرت دي مين (Mun) وتور دي بن (Pin)، أدخلا أيضاً على النظرية الاشتراكية الكاثوليكية شيئاً من نظرية الاقتصاد المشترك المألوف في القرون الوسطى، وكان هذان المفكرين محافظين سياسياً. وكان البابا ليو الثالث عشر شديد الاهتمام باستعادة العمال إلى حظيرة الكنيسة. وقد رفض المنشور البابوي بإعادة تنظيم الحياة الاقتصادية وفقاً للمبادىء المسيحية. وهكذا وجدت نقابات عمال كاثوليكية تنشأ في فرنسا وإيطاليا، وشاهدت عدداً كبيراً من رجال الإكليروس يكرّسون نشاطاتهم لخدمة الطبقة العاملة وتعليمها، ورأيت حتى بعض الرأسماليين، كـ «ليون» هرمل (Hormel)، يحاولون إدارة مصانعهم وفقاً «للنهج المسيحي». ومع كل ذلك فإن الحركة الاشتراكية الكاثوليكية لم تنجز إلا القليل. كما نشأت في الخمسينات من القرن التاسع عشر مجموعة بريطانية من الاشتراكيين المسيحيين، بمن فيهم تشارلز كنجزلي (Kigsley) وموريس وجون لودلو (Ludlow)، ولكن سرعان ما خمدت نارها، غير أنها عادت لتنتعش بعض الشيء في أواخر القرن، ومن ثم اندمجت في حركة إصلاحية اجتماعية منها، دون أن تكون لها هوية خاصة بها. والحق أن المسيحية فقدت معظم أنصارها من البروليتاريين حيث امتصهم الدين الاشتراكي الدنيوي، الذي كان كارل ماركس نبيه الجديد.

وخلال العقد الأول من القرن العشرين خيِّل إلى البعض من الدغماتية أن الأفكار الثابتة و ستقضي على الاشتراكية الدنيوية. وقد صدقت توقعات هؤلاء بالنسبة للدول الغربية، وذلك إذا أخذنا بعين الاعتبار تاريخ الديمقراطية الاشتراكية بجميع أنواعها. لكن أواخر القرن التاسع عشر كان عصر هذا الدين، أو الأيديولوجية الدنيوية، لقد كان عصر ماركس.

تقدم الدراسات التاريخية

أصبح التاريخ في القرن التاسع عشر علماً من العلوم الأكاديمية الأساسية. ولم تكن هذه حاله في القرن السابع عشر، إذ لم يكن أحد يأبه له أو يهتم به. وقد بدأ في القرن الثامن عشر بالتطور تعلم وفقاً لأساليب بدائية. ولكنه في منتصف القرن التاسع عشر ارتفع به بيرك وهيغل إلى مرتبة علم مستقل وقائم بذاته. فلقد أنشأت جامعة

كمبريدج مثلاً في القرن الثامن عشر كرسياً للتاريخ، لكن هذا الفرع لم يكن بداية رعاية أو اهتمام حتى عهد اللورد كـ لتون الذي دفع به إلى المقدمة. وكان المؤرخون الكبار، كفولتير وجيبون وماكولي وميشيليه في مطلع القرن التاسع عش، يُعتبرون من المؤرخين الهواة، إذ أن شهرتهم الأدبية كانت طاغية على شهرتهم كمؤرخين، بالرغم من أنهم قاموا ببعض الأبحاث التاريخية الجادة. والحق أن التاريخ كعلم بدأ في ألمانيا ولا سيما في جامعة جوتنجن (Gottingen)، الدقيقة المرفقة بالتحري والنقد. وأخذ الأساتذة في التاريخ ينظمون المحفوظات والمتاحف والمكتبات الكبرى.

وقد أنعش الرومانسيون اهتمام الخيال بالماضي. ورأى الفلاسفة الألمان في التاريخ الحقيقة الكبرى الكاشفة عن ذاتها خلال مساره. واعتبر إدموند بيرك التاريخ مدرسة الحكمة السياسية. وهكذا أصبح بالإمكان توسيع مجال التاريخ ليشمل التاريخ الاجتماعي والاقتصادي. وانطلق المؤرخون ينقِّبون عن مخلَّفات القرون الوسطى، وعن السجلات المحفوظة في قلاع الإقطاع وقصوره، ويدققون في الأنظمة الماضية وتفرعاتها وانعكاساتها الاجتماعية والاقتصادية، مدفوعين بروح عصرهم، حيث كانوا يدركون ما يجابههم من قضايا اجتماعية وسياسية.

والحق أن المفكرين، بصورة عامة، عندما وجدوا أن الدين والميتافيزيقا، لا تجيب عن أسئلتهم الكبرى حول معنى الحياة وسلوكها، اتجهوا إلى التاريخ آملين بأن يقدم لهم الأجوبة المطلوبة. فلقد وجدوا في التاريخ مستودع الحكمة والخبرة وكنوز المعرفة، والأضواء الكاشفة عن الأوضاع البشرية الراهنة. ولقد سبق لداروين ولمفكرين ارتقائيين آخرين أن قدموا للتاريخ تفسيراً من نوع ارتقائي. ولكن بعد أن توفرت مناهج الدراسات التاريخية، وانتظمت موادها ونسِّقت مصادرها، تجاوز التاريخ مرحلة التخمين والدرس، وأصبح علماً أصلياً ومعترفاً به. وبذلك لم يعد ماركس وحده، بل آخرون أيضاً يسلِّمون بأن التاريخ كعلم أصبح الآن أمراً ممكناً. وكان هنري بكل (Buckle) دغماتياً في اعتقاده بالتاريخ كعلم، لكن جون ستيوارت مل كان متحفظاً بعض الشيء في ذلك. ولقد أحس المؤرخون من العلماء الألمان بأن أبحاثهم المفصلة ومعاولهم المنقبة عن الآثار وجهودهم المضنية، ستنصب كلها على صنع تاريخي شامل، الأمر الذي وافقهم فيه الوضعيون الفرنسيون. ولا خلاف أن القرن التاسع عشر كان قرن التاريخ. فهناك كبار فلاسفة التاريخ كـ أوغست كومت وسبنسر وكارل ماركس»، بالإضافة إلى توكفيل ورينان ومل وأرنولد ونيومان وآخرين كثيرين غيرهم.

ويعود السبب في هذه «الثورة في التاريخ» إلى كون الناس لم يعودوا يرون في

البحث في الماضي، انغماساً في فضول كسول أو في مخلّفات تافهة، بل وجدوا أن التاريخ مشحون بأعمق المغازي، وأنه قادر على تفسير قدر الجنس البشري ومستقبله. فالتاريخ يستطيع الكشف عن قوانين التطور الكبرى، وعن دورات نمو الجنس البشري منذ أقدم العصور وحتى يومنا هذا وغدنا ذاك. وكانت جميع فلسفات القرن التاسع عشر التاريخية تفترض صعوداً من الأدنى إلى الأعلى. وعلى الرغم من أن ماركس كان ناقداً لاذعاً للمذهب الرأسمالي، غير أنه كان من المتفائلين على المدى الطويل. فدورة واحدة أخرى تدورها عجلة التاريخ كفيلة بتحقق «العهد الألفي السعيد»، عهد الماركسية.

وقبل أن نختم هذه العجالة الهامشية، قد يكون من المانع أن نذكر أن المؤرخ البريطاني اللورد أكتون (Acton) متعاوناً مع زميله الألماني البروفسور دلينجر (Dollinger) قد وضعا تاريخاً للاهوت الكاثوليكي، وأوضحا فيه كيف كشفت الحقيقة المسيحية عن نفسها تدريجياً من خلال الكنيسة. ولكن الفاتيكان لم يقبل به، إذ كان تاريخهما لّلاهوت الكاثوليكية لا يحترم معصومية بعض الباباوات من الخطأ.

الفصل الحادي عشر

أزمة الفكر الأوروبي ١٨٨٠ م - ١٩١٤ م

□ مدخل □ القومية □ الديمقراطية □ لامعقولية نيتشة □ فرويد □ كارل يونغ □ هنري برغسون □ أزمة في العلم □ أزمة في الدين □ تيارات روحية جديدة □ الجماليون وثوار الأدب □ اللامعقول في الفكر السياسي والاجتماعي □ ماكس فيبر □ سوريل ولينين □ الديمقراطية والمثقفون.

مدخل

«مع تطور العقلانية، وعَقْلَنة الحياة، يتقدم الفن لانقاذ هذا العالم. . . إنه يوفِّر الخلاص من رتابة الحياة اليومية، ولا سيما من الضغط المتزايد الذي تمارسه العقلانية النظرية والعملية».

«ماكس فيبر»

«لن يكون بعد اليوم المستبد بالفرد هو الحاكم الطاغية، بل الجماهير، إنني سأعود للعيش بين البدو، لأنهم لا يزالون أحراراً».

«غوستاف فلوبير»

من المتفق عليه، أن عام ١٨٧٠ م أو ١٨٧١ م هو بداية حقبة جديدة من تاريخ أوروبا. وكان من أبرز معالم هذه الحقبة الحرب البروسية ـ الفرنسية التي أسقطت الامبراطورية الثانية في فرنسا، وأسفرت عن قيام الجمهورية الثالثة، وعن صيرورة الرايخ الامبراطوري الألماني أضخم دولة أوروبية. كما تم أيضاً، خلال هذه الحقبة، توحيد إيطاليا، وضم روما إليها، وإنهاء سلطة البابا الزمنية عليها. وفي عام ١٨٦٧ م قامت بريطانيا فوسَّعت من جديد قاعدة الانتخابات العامة، وأرفقت هذا الإجراء بإصلاحات شاملة تناولت التربية والتعليم والجيش والخدمة المدنية، وتابعت مسيرتها نحو الديمقراطية السياسية. وبعد انتصار الاتحاديين الأميركيين في الثورة الأهلية عام ١٨٦٥م، شهدت الولايات المتحدة الأميركية ازدهاراً اقتصادياً عاد بالخير على أوروبا، كما أن ألمانيا نتيجةً لتحقق وحدتها، شاع فيها أيضاً الرخاء والازدهار. ومن هنا بدأت حقبة التجارة الدولية الكلاسيكية وبدأ تطورها. أضف إلى ذلك أن السبعينات من القرن التاسع عشر، تمثل بدايات عصر «الاستعمار الجديد».

والحق أن تحقيب التاريخ يكون مراراً اعتباطياً. إذ إن الاستعمار والديمقراطية لم ينطلقا بزخم قبل الثمانينات من القرن التاسع عشر. فالجمهورية الفرنسية الثانية، لم

تتوطد أركانها إلا خلال الثمانينات. وخلال الانتخابات العامة البريطانية، لم تصبح شعبية فعلاً إلا في عام ١٨٨١ م. زد على ذلك أن نشوء نقابات العمال والحركات الاشتراكية وتقدمها، يعودان أيضاً إلى الثمانينات، الأمر الذي جئنا على ذكره في الفصل السابق من هذا الكتاب. وهناك اتفاق عام على أن هذا العقد من القرن التاسع عشر، هو المنعطف الحاسم عن مبدأ «دعه يعمل» الذي قام عليه المذهب الليبرالي. كما أن الثمانينات هي أيضاً التي جاءت بالكهرباء والسيارة وعجائب تكنولوجية أخرى، علماً بأن جميع عقود ذاك القرن قد أسهمت في تحقيق منجزات ذاك العقد. وهكذا نرى أن المؤرخ العقلاني يفضل أن يحدد المنعطف التاريخي إلى الحقبة الجديدة بإحدى سنوات الثمانينات. فهذا العقد لم يخرج فقط بمؤلفات نيتشه وفرويد وبرغسون، بالإضافة إلى النظريات الاجتماعية التي سبق لنا أن أشرنا إليها، بل كان أيضاً منعطفاً جديداً في العلم، حيث يبدأ هذا المنعطف بالتجربة المختبرية التي أجراها مايكلسون ومورلي في عام ١٨٨٧ م، وكذلك بالثورة التي شهدها الفن، وهي ثورة قد تبدو أنها امتدت بغير انتظام طوال المرحلة الواقعة بين عامي ١٨٧٠ م و١٩١٤ م. ويجدر بنا ألا ننسى فنانين وكتَّاب وأدباء آخرين، محسوبين أيضاً على هذا العقد، كـ «إبسن وزولا ووستوفسكي وتولستوي» والرمزيين والانطباعيين[٣٥]. وهكذا فإن السبعينات تمثل غروب ظهيرة العهد الفكتوري، على الرغم من أن بعض شخصياته الكبيرة كانت لا تزال على قيد الحياة كـ «جون ستيوارت مل وكارل ماركس وداروين» وذلك في ميدان المذاهب، وتنيسون وبراوننغ وكارليل ورسكين وأرنولد وآخرين غيرهم من الشخصيات البارزة في ميدان الأداب. ولذلك نقول بأنه من غير المستطاع تحقيب التاريخ بدقة. فكل عقد من العقود السابع والثامن والتاسع والعاشر من القرن التاسع عشر، جاء بجديده وبعباقرته. ولكن لا ريب فيه أن عام ١٩١٤ م كان عاماً حقبياً بكل ما للكلمة من معنى. ففي هذا العام اشتعلت الحرب العالمية الأولى، وأشاعت الدمار في القارة الأوروبية. والحق أن السنوات القليلة السابقة لعام ١٩١٤ م، كانت سنوات من اضطراب وقلق. فالعديد من الحقائق أصبح خلال تلك السنوات محطاً للشك، وعدد ضخم من المذاهب الغريبة والنظريات الجديدة تبدَّى وظهر. فثمة حقائق علمية كانت بمثابة مسلَّمات منذ عهد نيوتن، أطاحت بها ثورة علمية جديدة، شأنها في ذلك شأن الفلسفة والفنون والدراسات الاجتماعية، وكذلك الدين. فتلك السنوات كانت سنوات الحسم بالنسبة لقدر إنسان الغرب ومصيره. ولا شك، أنها كانت فكرياً من أشد الأعوام إثارة، لأن الأفكار والنظريات التي وُلدت خلالها هي التي

قولبت ذهنية القرن العشرين، وهي في ذلك شبيهة بالمرحلة الممتدة ما بين ١٦٨٨ م و١٧٢٠ م، التي حددت اتجاهات العقل في عصر التنوير.

القومية

كانت المرحلة القومية مرحلة انطلاق المدنية الغربية إلى غزو العالم وإخضاع القارتين آسيا وأفريقيا لسيطرة أوروبا العدوانية. ويعود هذا الواقع إلى النجاحات المذهلة التي حققتها أوروبا في ميادين العلم والصناعة والتكنولوجيا، وأيضاً إلى أولئك العباقرة في الإدارة والتنظيم. ولكن هذه المرحلة حملت أيضاً معها المظالم والشرور، الأمر الذي جعل الكثيرين من المفكرين الأوروبيين يرون فيها انحطاطاً في الأخلاق ورمزاً للتدهور والسقوط. ولا ريب أن رجل الشارع الأوروبي وجد فيها شيئاً من ارتياح وغبط، ولكن الإنسان العاقل كان يعرف بأنها ستدفع بشعوب آسيا وأفريقيا إلى الثورة على سيطرة الغرب. غير أنها يومذاك أشاعت الغطرسة والشوفانية في سلوك الغرب، الأمر الذي ساعد على إضرام نيران الحرب العالمية الأولى. والحق أن الحرب العالمية الأولى، وهي أبشع حرب عانتها البشرية حتى ذاك التاريخ، تمثّل نكسة أخلاقية نزلت بالمدنية الغربية، حيث أنها كانت تعتقد بأنها قد عثرت على الطريق الصحيح إلى أبعد تقدم وأوسع نجاح بالنسبة للجنس البشري. زد على ذلك، أن تلك الحرب تمثل أيضاً سيطرة العاطفة القومية على أوروبا خلال القرن التاسع عشر. ولقد ظهرت القومية في أعقاب محاولة نابليون فرض هيمنة فرنسا على أوروبا. فلقد كتب يوهان جوتليب فيختي[١٥] «خطاباته إلى الأمة الألمانية» حينما غزا نابليون بروسيا. ونستطيع أن نصف «خطابات» فيختي هذه بأنها البيان القومي (المانيفستو) الموجَّه إلى الأمة الألمانية.

بقيت القومية شديدة الأثر، حتى بعد هزيمة نابليون وانعقاد مؤتمر فيينا. كما أنها لعبت دوراً بارزاً في ثورة عام ١٨٤٨ م. ومن ثم تفجرت بحقائقها في حقبة التوحيد التي شهدتها كل من إيطاليا وألمانيا، حيث أصبح مازيني نبيها وقائدها في أوروبا. وقد كانت العلة الأساسية في انفجار الحرب العالمية الأولى.

لم تكن القومية بالمذهب الجديد، لكن ديناميكيتها وسيطرتها على الأمم في القرن التاسع عشر، جعلاها قوة طاغية طغياناً لم يسبق له مثيل. ولذلك فإن أوضح ملمح من ملامح القرن التاسع عشر، يتمثل في زخومية القومية والمألوفة في جبروتها. والحق أن «صنع» الأمم في أوروبا بدأ في مطلع القرون الوسطى. فالمرء يستطيع أن يعثر على الوعي القومي في عهد الملكة إليصابات، وفي عصر لوثر، ولكن يومذاك كانت

ثمة ولاءات أخرى يدين بها الفرد لغير الدولة، أو لمجموعة قومية ينتمي إليها. فالفرد طوال القرون الوسطى، كان مسيحياً أولاً، ومن ثم إقليمياً وأخيراً ألمانياً أو فرنسياً. وكانت الكنيسة يومذاك شاملة بمذهبها الجميع، وهكذا فإنها كانت هي الدولة من الوجهة النظرية. ولكن أقوى الولاءات، كان الولاء السلالي والولاء الإقطاعي. وكان الولاء ولاءً يستقطب الشخص لا الوطن، فالمستقبل وحده هو الذي حدَّد بصورة تدريجية مفهوم الدولة القومية ومعناها. ونحن حتى يومنا هذا نشعر بأن الولاء الإقليمي يكاد يطغى على الولاء القومي. ولا خلاف أن اختفاء المثل العليا المتنافسة وانصهارها في شكل دائم للدولة القومية، قد شق الطريق أمام القومية، علماً بأن عصر التنوير كان كسموبيلتياً تماماً. ومع أن عصر التنوير شهد بعض محاولات دمج إداري واقتصادي بغية توسيع رقعة الدولة القومية، وعلى الرغم من استمرار تلك المحاولات، لكن أسلوب الفكر «التنويري» لم يكن يشجع العواطف القومية. ونحن نعلم بأن الثورة الفرنسية والرومانسية قد أسهمتا في تغذية الروح القومية، لكن الشعور السائد بين المفكرين والأدباء، طوال النصف الأول من القرن التاسع عشر، كان شعوراً عالمياً. ففي عام ١٨٢٦ م كتب غوتيه إلى كارليل معبِّراً عن سعادته، إذ يرى ألمع شعراء الشعوب وكتَّابها يتوجهون بثمارهم إلى جميع شعوب الأرض، وإن هذا الواقع سيخدم قضية السلام العالمي. زد على ذلك أنه ليست المذاهب السياسية من ليبرالية أو الاشتراكية مثلاً هي وحدها التي لم تعترف بالحدود القومية بين الأمم، بل أيضاً الفنون والعلوم في كل مكان. فالموسيقي بيرلوا[١١] (Berloiz) كان معبود الأمة الألمانية، وكذلك كانت حال فاغنر[١] بالنسبة للأمة الفرنسية. لكن ذاك العصر، كان يشهد أيضاً عدداً غفيراً من ظاهرات مرحلة الانتقال. فالقوى الجبارة ألقت بثقلها إلى جانب القومية، الأمر الذي إستجر الكتَّاب والشعراء والفلاسفة وكذلك المؤرخين إلى العنف القومي. ورافقت الديمقراطية القومية في زحفها، وقد أنجبت الحركة القومية الألمانية شخصيات ديناميكية شعبية كالكاهن يان (Jahn)، المبشِّر بالزمالة والمساواة بين أبناء الأمة الألمانية، ورافع الشعار القائل: «رايخ حر ومواطنون متساوون. فالدولة القومية لا تعترف بإمتيازات أية فئة أو طبقة، بل تعرف فقط أمة واحدة تتألف من مواطنين متساوين».

أن تكون القومية مذهباً خطراً، لا سيما وأن القرن التاسع عشر قد شحنها بحس جماعي عريض، ووفَّر لجماهير الأمة التقدم المادي في شتى الميادين، وتولى التبشير بها قادة لهم حماسة الأنبياء كـ «مازيني»، الذي جعل منها ديناً يرمز إلى التجدد والولادة الجديدة والخلاص، فالأمة القومية المذهب، ووليدة ثورة روحية، تؤمن بأن قدرها أن

تحرر العالم. فمازيني كان يرى أن الله قد أناط بكل أمة دوراً قومياً في خدمة الإنسانية. وهو رسالتها التي ينبغي أن تجسدها على الأرض بغية تحقيق القصد الإلهي في هذا العالم. وهكذا سمعت القوميين يتحدثون عن الأخوَّة الإنسانية، ويستدركون قائلين بأن من يريد أن تكون له إنسانية يجب أن يكون له وطن أيضاً. ولكن من الطريف أن كل قومي كان يرى أن قوميته تمتاز قليلاً عن القوميات الأخرى. فالكاهن يان مثلاً كان يقول بأن الأمة الألمانية هي مركز الثقل في الغرب وحجر الزاوية في أوروبا، بينما كان مازيني يذكِّر مواطنيه بأمجاد الامبراطورية الرومانية الغابرة، وبنظامها المتمدن الذي تفيأت أوروبا بظلاله. وكذلك لم تختلف لهجة المبشرين بالوحدة السلافية عن لهجة غيرهم من الدعاة.

قد تكون أفضل صورة لنشوء القومية وتطورها في الغرب، ممثَّلة في استعادة جان دارك إلى ذاكرة الأمة الفرنسية، وابتداع مذهب خاص بعبادتها. فالبطلة العذراء شهيدة الدولة، والتي اصطفتها العناية الإلهية لتوطيد دعائم النظام الملكي في فرنسا، وفقاً لما وصفوها به، عاشت في مطلع القرن الخامس عشر. لكن أفعالها لم تلفت الأنظار إليها في ذاك الزمن، وبقيت مغمورة عدة قرون. فالمؤرخ الفرنسي المطران بوسيه (Bossuet) لم تجد عليها إلا بأسطر قليلة من صفحات مؤلفه الضخم «تاريخ فرنسا». كما أن فولتير في مسرحيته (La Pucelle) جعل من جان دارك شخصية تثير السخرية والتهكم. علماً بأن جميع زملاء فولتير من فلاسفة القرون الثامن عشر كانوا معادين لكل عاطفة قومية. والحق أنه قبل القرن التاسع عشر، لم يكن إلا القلَّة من الناس يتذكرون ويذكرون شجاعة هذه العذراء التي بقيت مغمورة حتى القرن التاسع عشر. وقد أشار إليها نابليون في عام ١٨٠٣ م، ووصفها بأنها رمز الوحدة الفرنسية ضد الغزاة الإنكليز. وكان الرومانسيون كما نعلم، مهتمين بالقرون الوسطى، وهكذا اتخذ الشاعر الإنكليزي روبرت سوثي (Southey)، وكذلك الدرامي الألماني شللر من جان دارك موضوعاً، فوضع شللر في عام ١٨٠٣ م مسرحيته الشهيرة «عذراء أورليان»، التي تعتبر وثيقة تاريخية رئيسية. وهكذا أعاد شاعر ألماني إلى الفرنسيين بطلتهم. ولكن المؤرخين الفرنسيين القوميين الكبار في القرن التاسع عشر، كانوا هم الذين جعلوا عذراء أورليان صورة للقومية الفرنسية، كالمؤرخ جول ميشيليه، الذي صوَّر بنثربليغ جان دارك كأم للأمة الفرنسية. ومن ثم نمت أسطورة جان دارك وذاعت شهرتها. وطوِّبت قديسة في عام ١٩٢٠ م. لكن تطويبها كقديسة قومية فرنسية حدث قبل ذلك بكثير. وكان من أبرز المتعبدين الكاتب شارل بوجي (Peguy) الذي سقط

قتيلاً في معركة المارن عام ١٩١٤ م. وكذلك فإن شارل مورا (Maurra) المحافظ المذهب وزعيم حركة «العمل الفرنسي» أن جان دارك فرنسا القومية. ولكن الاشتراكيين والأحرار والمناهضين للإكليروس ورجال الإكليروس، جميع هؤلاء اعتبروا جان فريدريك رمزاً للوحدة القومية. ولربما كان السبب في هذا الإجماع الفرنسي على جان دارك، يعود إلى أنه لم يكن يومذاك لفرنسا ملك كي تحيطه الأمة الفرنسية بهذا الولاء العام الذي أحاطت به شخصية أسطورية تقريباً من شخصيات الماضي. وكذلك أيضاً كانت الحال في بريطانيا حيث إن الأمة البريطانية جعلت من الملكة فكتوريا تجسيداً حياً لصورة الأم ورمزاً للوحدة القومية، وذلك خلال معظم سنوات عهدها الطويل (١٨٣٧ م ـ ١٩٠١ م). وقد تعاون الشاعر والمؤرخ على قَوْلبة الوعي القومي، وفوضع أرنست رينان تعريفه الشهير للأمة والقائل: «إن الأمة هي الذاكرة العامة التي تختزن جميع المنجزات العظمى التي حققها أسلافنا، إلى جانب رغبتنا في البقاء متَّحدين كي نحقق المزيد من مثل تلك المنجزات». والحق أن الأمة هي مصطلح ابتدعه الأدب والأدباء. فالحركة القومية الإيطالية بدأت بالكاتب الإيطالي ألفيري (Alfieri) (١٧٤٩ م ـ ١٨٠٣ م) الذي كرَّس إنتاجه الأدبي الرومانسي لتذكير الأمة الإيطالية بأمجادها الغابرة. كما أن الكاتب اليوناني كوراياس (Korais) قام بذات الدور في اليونان. وكذلك يذكُر العالم جورج أنطونيوس في كتابه «يقظة العرب» أن شخصاً أميركياً يُدعى سميث، كان أول من أيقظ الوعي العربي في منتصف القرن التاسع عشر، وذلك حينما أيقظ اللغة والآداب العربية من سباتها. زد على ذلك أن الإيرلنديين الذين نسي معظمهم لغتهم الأصلية حاولوا بعثها من جديد، وهكذا وجدت الانبعاث الغيلي (الكلتي) (Gaelic) رفيقاً للحركة القومية الإيرلندية. كما شهدت إسبانيا أيضاً انبعاثاً قومياً كاتولينا (نسبة لمقاطعة كاتالونيا)، وكذلك روسيا، فإنها عانت من حركة انفصالية أومرانية، بينما هدد القومي في المناطق الجنوبية الأوروبية بنسف امبراطوريات تضم قوميات متعددة، وبتدمير ميزان القوى الأوروبي المترنح.

وفي عام ١٨٩٦ م أصدر تيودور هرتزل كتابه الشهير بعنوان «الدولة اليهودية» حيث حدَّد فيه قواعد الانبعاث اليهودي، وركَّز على إنشاء دولة يهودية حديثة في فلسطين. وعقد المؤتمر الصهيوني العالمي أولى جلساته في عام ١٨٩٧ م.

بلغت القومية ذروتها خلال الوباء الشوفاني المشؤوم الذي رافق المد الاستعماري في التسعينات وتقدم الحرب العالمية الأولى. ولا خلاف أن القومية تمثل عملية اجتماعية جبارة تناولت التاريخ بكامل وجوهه وميادينه، لذا فليس بالإمكان

إسقاطها من تاريخ الفكر، ولا سيما أن العديد من الكتَّاب والشعراء والفلاسفة قد أسهموا في التبشير بها والدعوة إليها. فهناك بالإضافة إلى المؤرخ الفرنسي القومي ميشيلية، المؤرخ القومي الألماني هنيريش ترايتشكي (Treitschke)، والأميركي جورج بانكروفت (Bancroft) والإنكليزي توماس ماكوللي (Macaulay) وغيرهم. ومع أن هؤلاء جميعاً كانوا يفتقرون إلى الدقة في كتابة التاريخ، غير أنهم استثاروا ببلاغة عرضهم لماضي أممهم كل حافز من حوافز القومية. فالتاريخ لم يسبق له أبداً أن استهوى الناس كما استهواهم في ذلك العصر في حديثه عن نشوء الأمة وقدر شعوبها.

ولا شك أن الداروينية الاجتماعية قد شاركت قليلاً في إيقاظ القومية. ومن المهم أن نذكر أن هربرت سبنسر الذي كان عدواً لدوداً للاستعمار، كان يرى أن الشعوب والحضارات تعيش حالاً من تنافس، وأن الأقوى فقط يخرج سليماً من معماته. وهذا قول من المستحيل علينا أن نفصله عن الداروينية الاجتماعية الشعبية. ومع أن هـ. ج ويلز يُعتبر مثلاً رائعاً للإنسان الحاد الذكاء، فهذا الكاتب البالغ النفوذ والاشتراكي والعقلاني ورجل اليسار المرموق، كان بالرغم من ذلك كله يعتقد بأن مذهب داروين قد قضى بصمت ولكن كلياً على الإيمان بالمساواة بين البشر، الأمر الذي يعني أن ثمة شعوباً وأجناساً، بعضها أرقى من بعض. ولذلك سمعت بعض الشوفانيين يعلنون جهاراً نهاراً، ودون حياء، أنه ينبغي لتلك الحشارم أو الأسراب من البشر السود أو الصفر أو الحنطيين أن يختفوا كلياً من الوجود. فالحياة كما يقول هؤلاء الموتورون، صراع دائم بين الأمم، وأن تلك الشعوب التي تسقط في المجتلد يجب أن تصير إلى الانقراض. وكانت هذه الفكرة بمثابة العقيدة المسيطرة عند منعطف ذاك القرن، وقد تجاوزت أوروبا إلى الولايات المتحدة الأميركية حيث بلغت أوج نفوذها في عصر تيودور روزفلت. وقد تبناها مفكرون وشعراء لامعون، كالشاعر البريطاني جون ديفدسون (Davidson) الذي تأثَّر بنظرية نيتشه القائلة بأن «الكون مجرد من الأخلاق». وقد ساند هذا الشاعر بحماسة شديدة الاستعمار البريطاني، وكان كـ زميله روديارد كبلنغ ينادي بأن الاستعمار حق، وأن لبريطانيا الحق في حكم من دونها من أجناس البشر. وقد برز في الحقبة القومية أيضاً العالم والرياضي البريطاني كارل بيرسون (Pearson) المؤمن بمذهب داروين الاجتماعي، والقائل بأن تنازع البقاء هو المبدأ الناظم للأجناس والشعوب وكذلك الأفراد، وأنه عن هذا الصراع ينشأ التقدم.

وقبيل الحرب العالمية الأولى أصيبت القومية بُسعار محموم. وهكذا سمعت ذاك الكاتب الإيطالي الشهير دانتريو، الذي سبق له أن تقلَّب بين أحضان كل مذهب طلباً

للتسلية فقط، يتحول فجأة إلى قومي شرس، فيطالب الإيطاليين قرابة عام ١٩٠٩ م بشحذ سيوفهم واكتساح أفريقيا ومن ثم غزو العالم. ومن الغريب أن نداءاته المسعورة هذه كانت تقابل يومذاك بحماسة جماهيرية متوهجة. زد على ذلك أن اتحاد القوميين الألمان كان فريسة لأوهام السيطرة على القارة الأوروبية قاطبة. كما أن شارل مورا زعيم حركة العمل الفرنسي، كان معادياً للسامية والجرمانية وقومياً متعصباً ونصيراً للعسكرية. أما روسيا، فكانت مسرحاً لعدد من المذاهب المُجمعة على ضرورة تحقيق الوحدة السلافية. فخلال السبعينات قال دانيلفسكي (Danilevski): «إن الدورة التالية لعجلة التاريخ سترتفع بالقومية السلافية إلى الأوج، فالشعوب اللاتينية والألمانية كان لها دورها، أما الآن فسيجيء دورنا نحن». ومن ثم جاء القومي السلافي فاديف (Fadeyev) فأعلن «أنه من المتوجب على روسيا إما أن تتقدم فتبلغ الأدرياتيك، أو أن تتراجع إلى ما وراء جبال الأورال. فقدرها يفرض عليها المسارعة إلى توحيد جميع الشعوب السلافية في أوروبا».

والحق أن الفكرة المقررة أن لكل أمة قدراً ومصيراً، كانت الفكرة الشائعة والمسيطرة على العقول في ذلك العصر. ولا شك أن هذا الواقع، هو الذي دفع بالفيلسوف البريطاني هوبهاوس (Hobhouse) إلى اتهام هيغل بأنه هو المسؤول عن الحرب العالمية الأولى، مستشهداً في ذلك بفلسفة هيغل في التاريخ. وأما نحن فلا نقر هوبهاوس على اتهامه لهيغل، إذ أن فهمه لفلسفة هيغل لا شك مرتبط بتفسير السوقة لها. ومن ثم جاء سيلي (Seely) ليحدِّث الأمة البريطانية عن قدرها في استعمار العالم، وكانت الصحافة يومذاك كما قال المؤرخ اسمي وينجفيلد (Wingfield)، «ترشح بالدم، وترجع هزيم الرعود». ويضيف هذا المؤرخ قائلاً: «لقد بلغ الوعي القومي لدى كل أمة ذات شأن، أشده من الإرهاف والعدوان». ونخلص إلى القول بأن القومية كانت أقوى العلل فاعلية في اندلاع نيران الحرب العالمية الأولى.

الديمقراطية

سبق لنا أن ذكرنا أن الديمقراطية كانت رفيقاً للقومية. والحق أنه لم يشعر أي عصر أوروبي سابق عدم الأيدلوجيات وبممارسة الديمقراطية كعصر عام ١٨٨٠ م إلى عام ١٩١٤ م. وذلك لأن معظم الليبراليين كانوا في مطلع القرن التاسع عشر يعارضون بشدة مبدأ الانتخاب العام. وقد كتب أحد النواب في عام ١٨٦٧ م في صحيفة التايمس يقول: «لأنني ليبرالي فإنني أعتبر أن من أشد الأخطار التي تهدد بلادنا الاقتراح بأن ننقل السلطة من أيدي الملكية الخاصة والعقل، إلى أيدي أولئك الذين يشغلون طوال

ساعات حياتهم بصراع يومي بغية تأمين أسباب عيشهم الضرورية». كما أن توكفيل ومل كانا يتخوَّفان من الديمقراطية، لأنهما كانا يخشيان فرض مقاييس سوقية تؤدي إلى انحطاط العقل والتوعية. زد على ذلك أن أوغست كومت وبونالد كانا يساويان بين الديمقراطية والفوضى، أي بينها وبين تواري النظام الاجتماعي. وقد كتب سبنسر يقول: «ينبغي مقاومة الحق الإلهي للبرلمان الشعبي المنتخب بالشدة ذاتها التي نستخدمها في مقاومة حق الملوك الإلهي، وذلك إذا ما هدد البرلمان الحرية». وقد سخر الكثيرون من الاشتراكيين من الديمقراطية واعتبروها احتيالاً أو تدليساً، يهدف إلى خداع الطبقة العاملة التي لا يمكن لها أن تحصل على حريتها إلا بثورة اشتراكية.

وعلى الرغم من ذلك كله، كانت زخوم الديمقراطية طوال القرن التاسع عشر في تزايد مستمر، الأمر الذي أحس به جيل توكفيل وشاتوبريان، وقد أصبحت بعد منتصف القرن قوة ممتنعة على القمع أو المقاومة. وكانت مرتبطة بالثورة الاقتصادية، وقد استتبعتها بالضرورة الثورة البرجوازية. فبعد هذه الثورة لم يعد بالإمكان حرمان الجماهير من حقوقها السياسية، ولا سيما عندما تصبح السلطة موضوعاً تقرره المصلحة، وليست موضوع قداسة أو تقديس، وبخاصة عندما تزداد رقعة الثروة انتشاراً بين الناس. وطوال القرن التاسع عشر، كانت معركة محو الأمية تسير من نصر إلى نصر، فلقد تدنَّت نسبة الأميين في فرنسا من ٣٩ بالمائة إلى ١٨ بالمائة عام ١٨٧٨ م، بينما ازدادت حرية الصحافة وأصبح ثمن الصحف زهيداً. وفي عام ١٨٧٠ م صدر قانون في بريطانيا يقرر مجانية التعليم الابتدائي، وبعد مضي بضع سنوات أصبح التعليم الابتدائي إلزامياً. وفي عام ١٨٦٧ م، وكذلك في عام ١٨٨٣ م خطت بريطانيا نحو منح حق الانتخاب لجميع الذكور. وفي عام ١٩١٠ م بدأت النساء بالمطالبة بحقهن في الانتخاب أيضاً. أما في فرنسا، فمن حيث الواقع، بقي جميع أبنائها بعد عام ١٨٤٨ م متمتعين بحق الانتخاب، علماً بأن إجراءات الامبراطورية الثانية قد أفقدت هذا الحق الكثير من معناه. لكن النظام الجمهوري عاد إلى فرنسا في أعقاب عام ١٨٧٤ م، وكان لألمانيا الامبراطورية مجلس نوابها أيضاً. وكانوا عند أعضاءه باقتراع عام، لكن هذا المجلس لم يكن بسلطات مسؤولة. ولقد قال بسمارك: «إن مجلساً يتألف من ٣٥٠ عضواً لا يستطيع البتة أن يوجه سياسة دولة عظمى». لكن النظام البريطاني، حيث كان يفرض أن تكون الحكومة مسؤولة أمام البرلمان، دلَّل خلال تلك السنوات على أنه نظام ناجح. وقد أصبح من المتوجب على كل حكومة أن تزيد من اهتمامها بالرأي العام، الأمر الذي، كما لاحظ بعض النقاد، قد يكون صالحاً أو غير صالح، نظراً لتوقفه على

مدى وعي الرأي العام وتنوره. أما في السياسة الخارجية فلقد تميزت القومية، في ذاك العصر، بكرهها الشديد للأجانب وامتهان حقوقهم. زد على ذلك، أن أولئك الذين كانوا لا يزالون غير مؤمنين بالديمقراطية أخذوا يضجون بالشكوى مما وصفوه بأساليب الانتخابات المهينة، ومن انتخاب ساسة صغار وطرد الكبار منهم. ولكن عدداً قليلاً من الناس، كان يومذاك يعتقد بأن حكم حفنة من السياسيين لا يزال أمراً ممكناً، ولكن بحكم الأكثرية قد أصبح يومذاك وطيد الأركان راسخ البنيان.

قابل المثقفون انتشار الديمقراطية بقلق أشد من ترحيبهم بها، فلقد جاء في كتاب ماثيو أرنولد (Arnold) «في الديمقراطية» قوله: «يبدو أن مجتمعنا يأخذ كل يوم بالمزيد من الديمقراطية، الأمر الذي يجعلنا نتساءل عمن أو كيف ستعبِّر الأمة عما تريده بوضوح وقوة؟... هذا هو السؤال الخطير... فالمجتمع لا يستمد قيمته الحقيقية من عدد ضخم من أناس أحرار فعَّالين، ولا من ثروته وإنمائها، بل مما يبدعه من نبل ومما يبلغه من مكانه مرموقة، وسمعة حسنة».

ولا شك أن ماثيو أرنولد، عندما طالب في إحدى محاضراته التي ألقاها في الولايات المتحدة الأميركية، بضرورة الارتفاع بالمجتمع إلى مستوى من رقي وسمو، كان بعيداً كل البعد عن ذهنية سكان مدينة شيكاغو وعن مفاهيمهم. لكن ذلك الأميركي الحكيم ولت هوتيمان (Whitman) حذَّر مواطنيه من مغبة مما هم غارقون في أدرانه.

أما نحن، فإذا اعتبرنا أن الديمقراطية هي مبدأ حكم الكتلة أو العدد، فعندئذٍ لن تصبح مثلاً أعلى، إذ سرعان ما قد تتحول إلى فوضى أخلاقية، أو عبادة المال. ولقد رد الكثيرون النقد القديم الذي وجَّهه إليها أفلاطون. وهكذا ترى أن تاريخ الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر، مليء بالصراخ ضد وجوه معينة من الديمقراطية ونتائجها. فلقد كتب كيركيغارد يقول: «إن الجمهور هو أكذوبة كبرى». وصرَّح الكاتب الفرنسي الشهير إميل فاجي (Faguet) المتأثر بنيتشه[٣] «أن الديمقراطية شكل من أشكال الانحلال». ولقد أعلن السياسي الفرنسي الكبير كليمنصو، الذي كان في عام ١٩٠٨ م قائداً للحزب الشعبي «إنني إذا كنت ديمقراطياً، فإنني كذلك، غير متحمس لها أو غيور عليها». وكذلك هاجمها بشدة الكاتب الفكتوري الشهير هنري ماين (Maine) في كتابه «الحكومة الشعبية» الصادر في عام ١٨٨٦ م. ناهيك بنيتشه الذي اعتبرها حكم الدونية، وروح القطيع من الماشية، والانحطاط بالحضارة إلى مستوى الجمهور. وكان نيتشه يعتبر ما ذكرنا الأمراض الرئيسية الفتاكة بالإنسان الحديث، الأمر الذي لا يمكن للبشرية أن تبرأ منها إلا بتصعيد لا يرحم للسوبرمان إلى

مركز السلطة، حيث يكون السوبرمان قوياً غليظ الكبد، لا يخالجه أي شعور بالرحمة، وهو يسوق الجماهير نحو الأهداف الجديرة بالنضال. فنيتشه، كالدكتور سوتكمان بطل مسرحية إبسن «عدو الشعب»، يؤمن بأن الأقلية تكون دائماً على حق. ففكرة الهبوط بالشخصية الإنسانية لتتساوى مع إنسان الجمهور، كانت فكرة مرعبة بالنسبة له، وكان يرى أن الديمقراطية هي المسؤولة عن ذلك.

لامعقولية نيتشة

«إن جميع الفلاسفة، وبدون استثناء، قد وضعوا جوهر العقل في الفكر والوعي، وعلينا الآن أن نمحو هذا الخطأ القديم الراديكالي والشائع. فالوعي هو فقط سطح العقل، شأنه في ذلك شأن سطح الكرة الأرضية، ولهذا السبب فإننا لا نعرف داخله بل نعرف فقط قشرته. فتحت الفكر الواعي تقع الإرادة الواعية أو اللاواعية. وهذه قوة حية فعَّالة ومناضلة، وهي فاعلية تلقائية وذات رغبة مستبدة».

هذا ما كتبه ذاك الفيلسوف الغريب الأطوار، والمتحدر من فلاسفة الرومانسية والمثالية الألمان، أرتور شوبنهاور[٦]. والحق أن تمييز شوبنهاور بين الإرادة والعقل معتبراً الأولى هي الأساس، أمر نستطيع أن نعثر عليه في منهاج الطبيعة الذي وضعه داروين، حيث قال داروين: «إن العقل هو فقط أداة للبقاء، وأنه جزء من الكائن الحي ككل، هذا الكائن الذي يجاهد بغية التكيف (التهايؤ) مع بيئته». وقد اعتقد شوبنهاور المتشائم بأن روح العالم تخدعنا فتلقي بنا في مجتلد التنازع والصراع. ويعتقد هذا الفيلسوف بأنه قادر على تجاوز أحابيل روح العالم وذكاءها، وذلك بكبح رغباته واعتزال لعبة الحياة. وهنا يتبدى لنا تأثير الأوبانيشاد الهندوسية (الآداب الهندوسية المقدسة) (Upanishads) في شوبنهاور. وكانت هذه الآداب الهندوسية قد عرفت طريقها إلى الغرب قرابة نهاية القرن التاسع عشر، واستهوت بعض الفلاسفة من رومانسيين ومثاليين.

لم يترك تشاؤم شوبنهاور الشرقي انطباعاً عميقاً في الفكر الغربي، لكن اعتقاده بأن للإرادة قوة أشد وأعمق من العقل الواضع للمفاهيم ترك طابعه الواضح على ذهنية الغرب. وكان أحد الذين أيقظ شوبنهاور هو ذاك الألماني اللامع فريدريك نيتشه. فهذا الفيلسوف وقد جوبه بما بدا له على أنه انحلال مدنية الغرب، اعتقد بأنه قد عثر على إحدى علل هزال هذه المدينة وضعفها، وخيِّل إليه أن هذا الضعف الذي تعانيه المدنية الغربية ناشىء عن تطور ملكة العقل على حساب الإبداعية التي تصدر فقط بعفوية

الغريزة أو الإرادة. وقد عاد هذا الفيلولوجي الشاب اللامع والكلاسيكي معاً والذي كان أول كتاب وضعه يبحث في الدراما الإغريقية (مولد المأساة)، أقول عاد بأسباب أمراض الحضارة الغربية إلى أصولها القديمة. وقد بدا له أن هذه الأمراض تبدأ بسقراط وأفلاطون اللذين يمثلان انتصار المنطق على الأدب، أو انتصار العقل على الإرادة. وهناك فيلسوف آخر معاصر لنيتشه، ومن فلاسفة اللامعقول، اكتشف بذات الوقت أن سقراط كان أصل كل شر، خلافاً للقول الشائع بأن تعاليمه صالحة وخيِّرة، وأعني بهذا الفيلسوف جورج سوريل (Sorel). فلقد اعتقد نيتشه بأن الإفراط في تطوير ملكة العقل أمر مضعف، وأن اعتياد التفكير المفاهيمي يشل الإرادة. فأوروبا كما يرى نيتشه استخدمت العقل بإفراط ولمدة طويلة، وكانت النتيجة تلك الضاءلة المرهقة التي تبدت لنيتشه في عصره البرجوازي المادي. وهكذا نسمع نيتشه يقول بلسان زرادشت: «لقد رأيت غيوماً كثيفة من حزن عميق تخيِّم على البشر، وكان أفضل الناس مرهقاً من عمله... الكل فارغ... الكل لا مبال... جميعهم كانت تلك حالهم». رأى نيتشه أن الإنسان الغربي قد فقد مقدرته على الإيمان بأي شيء، وأن ممارسته للتعقل قد أفضت به إلى الشك، وأن الحل الوحيد هو العودة إلى بدائية جديدة تقود البشر إلى البطولة.

وقد كشف كتابه «مولد المأساة» الصادر عام ١٨٧١ م، عن بصيرته الثاقبة وفهمه العميق لحضارة اليونان، كما كشف أيضاً عما يتمتع به من أصالة مرعبة. وقد رأى نيتشه أن عبقرية هيلاس (اليونان) لا تنبع من تفاؤلها السار البهيج (كما كان يعتقد الرومانسيون) بل تنبع من آلامها المأساوية، وهي لا تتألف من عقلانية علمية فلسفية، بقدر ما تتألف من عاطفية بدائية يلطِّف العقل من حدتها. وهكذا أصبح مذهب ديونسيس القائم على طقوس من عربدة وغيبوبة طرب بالنسبة إلى نيتشه رمز هذه القوة البدائية التي لا يستطيع الإنسان الإبداع بدونها. فاليونان كانوا، كما يرى نيتشه، أمة عظيمة لأنه كان لهم ديونسيس وكذلك أبولو. فلم يكونوا عقلانيين بل كانوا مشحونين بإرادة الحياة. وكان أعظم عصورهم عصر الفلاسفة الأوائل ومؤلفي الدرامات، عصر هرقليط وأشيل. ولذلك فإن أفلاطون ويوربيد، هما من أعراض الانحلال. ومن المؤسف أن أوروبا الغربية ورثت من انحلال اليونان أكثر بكثير مما ورثته من عظمتها.

ولا غرو في ذلك، فهذا القلب المكهرب للمفاهيم وللمناظير إنما هو نيتشوي الأنموذج. فنيتشة أخذ على نفسه تحطيم جميع المعتقدات القائمة وإعادة تقويم القيم تقويماً جذرياً وشاملاً. فهذا الشاعر الغنائي والفيلسوف الواسع العلم قد أيقظ، بمؤلفاته

الراديكالية والمتحدية لكل قيمة وعرف ومثل، الفكر الأوروبي خلال التسعينات من القرن التاسع عشر. لقد كتب معظم مؤلفاته بحمى خارقة من الإبداع خلال الثمانينات من القرن، إذ كان الجنون يهدده بسبب إصابته بالزهري في شبابه. وقبل عام ١٩١٤ م كان الناس ينظرون إليه وإلى مؤلفاته نظرتهم إلى إنسان فقد صوابه ولذلك أعرضوا عن مؤلفاته، واعتبروا مؤلفها عبقرية منحرفة هدفها الهدم والتدبر، ولم يحملوها على محمل الجد. ولكن نيتشه ينتصب اليوم بقامته الفارعة، كنبي القرن العشرين المعذب بالحروب والقيصرية التي ألم بها.

وكانت المسيحية من جملة ما رفضه نيتشه، إذ اعتبرها دين عبيد ومذهب الحياة الخابية. كما رفض أيضاً الأخلاق التقليدية، فهي على حد قوله أشد أنواع الجهالة ضرراً وأذى، ورأى أن الإنسان السوبرمان الذي تحتاج إليه المدينة المنحلة لإنقاذها، يجب أن يكون فوق الأخلاق، إذ يجب ألا يخالجه أي شعور بالرحمة إزاء المنحل. واعتبر نيتشه الديمقراطية والقومية خرافتين تسيطران على الأقزام من البشر. ولا شك أن أشهر ما نادى به هو إلحاده القائل: «إن الله قد مات فلقد قتله الإنسان الأوروبي». والحق أن المرء حينما يقرأ ما كتبه نيتشه لن يعثر لديه على أي مبدأ لنظام هذا الكون جدير بالإيمان به، ولكن نيتشه اكتشف ما ليؤمن به وليخلص من الشك المرعب إلى «الحكمة الحتمية» التي من الصعب أن تخفف من حدة التشاؤم الذي اكتشفه نيتشه، «ألا وهو حب الحياة بكل فوضاها وبشاعتها ووحشيتها، وذلك بسبب أنها الحياة، إنها قلب القدر. فنحن جزء من هذا الكون وهو أعمى والصراع فيه مستمر ودائم. ونحن نستطيع أن نؤكد قوة حياتنا بأن نحياها وأن نصارع. . . ونستطيع أن نقبل بديونسيس وأن نرفض المسيح. . هل فهمتم ما أقوله؟ ديونسيس مقابل المصلوب. . .».

«إن الكون ليس معقولاً، وهذه هي حاله. ونحن نستطيع أن ننبذ الحياة بكبح كل رغبة من رغباتنا كفقراء الهند، ونستطيع أن نسلِّم بها ونحن ندرك تماماً لامعقوليتها وآلامها ورعبها».

والحق أنه ليس من السهل علينا أن نفهم ما عناه نيتشه آنفاً ولربما أنه حينما وضع آخر كتبه كان على شفا الجنون. وهكذا ترانا لا نعرف ما إذا كان يطلب منا أن نكره الحضارة وأن نعود إلى البربرية، أو أنه يذكِّرنا بأن الإنسان قادر بنبله على خلق القيم على الرغم من أن الكون معادٍ له. وهنا ينبغي ألا نخطىء فنعتقد بأن السوبرمان الذي أراد له نيتشه أن «يُقَوْلب» الجنس البشري من جديد هو شخص كهتلر، بل إنه رجل الدولة الشاعر والفيلسوف. فنيتشه كان يحتقر القومية والعسكرية، ولم يكن يؤمن

بالعنصرية، على الرغم من أن النازيين اعتبروه فيلسوفاً عنصرياً. وحن نعتقد بأن غضبه الجامح على الجنس البشري ناشىء عن حساسيته المرهفة وآلامه الشديدة ومرضه المزمن. ونحن لا نستطيع إلا أن نعجب بكراهيته للكذب والخداع والسوقية والصغارة، وببصيرته النيِّرة في الإبداع البشري وإخلاصه الوحشي. فعلى المرء أن يعيش فلسفة الفيلسوف كي يفهمه ويفهمها. ولا خلاف أن إحساسه المافوق الرهافة بالأفكار، يجعل منه «بارومیتر» يسجل كل تبدل يطرأ على الفكر الحديث. وإن من لمحاته العبقرية إدراكه للدور الذي تلعبه تلك العناصر «الديونسيسية» اللاواعية والمغمورة والمظلمة من عناصر الطبيعة البشرية، والتي إذا استطاع المرء تصعيدها تمكِّنه من الإبداع. والحق أن نيتشه قد تقدم على فرويد في كثير من ملامح نظرياته في علم النفس. ويرى نيتشه أن جزءاً من القوة الإبداعية هذه هو جزء جنسي، ولذلك يعتبر أن المسيحية والأخلاق التقليدية قد أضرَّت بالأمم الغربية حينما أحاطت الجنس بالمحرَّمات. وأن ذاك الجزء يتجلى في تلقائية الحيوان المبهجة، وفي الرقص الجياش المنتشي الذي يؤديه الإنسان البدائي. ولذلك فإنك إذا مدَّنته وكبحته بالأخلاق والعقل، فعندئذٍ ستدمر شيئاً ضرورياً بالنسبة للإنسان والحضارة. فأعلى الحضارات تتطلَّب شيئاً من العقل، ولكن الكثير منه يعني التدهور والانحلال.

ويجد المرء لدى نيتشه عدداً مذهلاً من المنطلقات إلى المذاهب الحديثة. فهناك شيء من الفنان المغترب والقائل مع بودلير: «لقد تدثَّر العالم بدثار ثقيل من السوقية، بحيث يتحول معها احتقار الإنسان الروحي لهذا العالم إلى انفعال عنيف». كما وأن نيتشه مبشِّر مرموق بالمذهب الوجودي في هذا القرن، وذلك من حيث مطالبته الإنسان بأن يخلق قيمه الخاصة بقوة إرادته البحتة، وكذلك برفضه لكل فلسفة نظرية محضة. فهو القائل: «لقد كتبت مؤلفاتي بكل جسدي وحياتي». زد على ذلك أن نيتشه هو النبي العبوس للدولة التوتاليتارية والإنسان الجمهور الحديث. ولكن قبل ذلك كله، هو فيلسوف قوة الإرادة أو قوة الحياة. إنه السابر لأغوار النوازع الأعمق من العقل. إنه البشير بسيجموند فرويد ويونغ، إنه سيكولوجي اللاوعي.

من الصعب أن نغالي في تقويم تأثير نيتشه ونفوذه. فأوروبا تأثرت به أشد بكثير مما تأثرت به بريطانيا. ولا يزال معظم البريطانيين والأميركيين، حتى أيامنا الأخيرة هذه، ينظرون إلى نيتشه نظرة عدائية وغير متفهمة، ويزعمون بأن فلسفة هذا الألماني المجنون خالية من كل مفهوم ومعنى. ولكن المرء لا يستطيع، قبل أن يفهم نيتشه، أن يفهم كبار الكتَّاب الأوروبيين كطوماس مان وأندريه جيد ود. هـ. لورنس، وكذلك

الوجوديين من ألمان وفرنسيين والكثيرين غيرهم. ولقد كتب أحد كتَّاب المعاصرين يقول: «ليس المهم أن تتفق أو لا تتفق مع نيتشه على آرائه واستنتاجاته، ولكن المهم أن تمتحنك شكوكه في الميتافيزيقا والأخلاق وعلم النفس، وحينئذٍ ستخرج بك وقد تركت ندوباً واضحة في فكرك، ولكنك ستتغير أكيداً».

من خلال نيران نيتشه هذه مرَّ الفكر الأوروبي الحديث. أما تأثيره في السياسة فلقد سار، كداروين، في عدة اتجاهات. فنيتشه الملحد والناقد الراديكالي للدين والأخلاق، وهادم كل عرف وعادة وقيمة ومثل، وأشد المفكرين إثارة، قد استهوى اليسار، وهكذا نجد الكثيرين من الاشتراكيين والفوضويين متجاوبين مع رسالته، حيث يربطون بينها وبين النشاطات الثورية. فهي رسالة تبشر بنهاية عجائبية لماضي الغرب، وبقدوم عهد جديد كل الجدة. ولذلك كان نيتشه معشوق الطليعة الثورية، ومعشوق المثقفين الفنانين المغتربين عن المجتمع والمتحدِّين لقيمه. فباسم نيتشه يستطيع المرء أن ينبذ الدين التقليدي وأن يتحدى القوانين الأخلاقية التقليدية، وأن يسخر من البرجوازية وأن يتنبَّأ بيوم الهلاك. ولا أعتقد بأن ثمة إنسان أشد ثورية من نيتشه. ومع ذلك فإنه كان أيضاً يهزأ بالديمقراطية الاشتراكية ويربطها بأخلاق العبيد وبنظرة اليهودية المسيحية إلى الكون. كما دعا نيتشه إلى اللامساواة بين البشر، الأمر الذي يعني موافقته على الاستعمار والاستبداد والحرب. فبعد أن قرأ موسوليني بعض مؤلفات نيتشه انحرف من الجناح اليساري الاشتراكي إلى الفاشية. زد على ذلك تمجيد هتلر والنازيين له، علماً بأن المدافعين عن نيتشه يقولون بأن النازية شوَّهت فلسفته. كما أن الحلفاء في الحرب العالمية الأولى، ربطوا بين نيتشه وبين الفيالق البروسية المشبعة بفلسفته التي تحض على البربرية والقسوة. وعلى كل حال فإن الشبيبة الألمانية كانت قبل تلك الحرب، مفتونة بمذهب المغامرة والبطولة. ولا شك أن تمجيد هذا المذهب لإرادة القوة ليس بقليل، لقد قال نيتشه ذات مرة: «أنا ديناميت»، وقد صدق في ذلك، فبلاغته من أشد أنواع المتفجرات الناسفة. والحق أن نيتشه عامل منشِّط لمختلف الشعوب والمذاهب.

فرويد

خلافاً لنيتشة لم يكن سيجموند فرويد شاعراً ولا نبياً ولا حكيماً، بل كان عالماً تجريبياً عنيداً. فلقد جاء هذا الطبيب النمساوي بمعرفة غريبة من عالم النفس البشرية السفلي، وصاغها بمبادىء معقولة تماماً، ووفَّر لها مدخلاً سريرياً منهاجياً.

وهناك إجماع عام على أن فرويد هو أحد العقول العظمى التي بذرت في تربة الفكر بذوراً جديدة. ولذلك فهو في مصاف نيوتن وداروين، بوصفه أحد أولئك العلماء الذين غيَّروا ظروف الفكر الأساسية وشروطه، وبدَّلوا نظرة الإنسان الغربي إلى نفسه تبديلاً جوهرياً. كما أنه يتساوى مع ماركس وداروين اعتباراً، فهو أحد العباقرة الثلاثة في القرن التاسع عشر، وذلك على الرغم من أنه قد يتضح أن نظريته، كنظريتي هذين العملاقين، قد تكون مغلوطة في الكثير من تفاصيلها. لقد كان فرويد واثقاً كل الثقة من أن اكتشافاته هي اكتشافات حقبية تاريخية. ولقد قال ذات مرة: «إنني أشعر شعوراً حاداً بأنني لامست أحد أعظم أسرار الطبيعة»، وكان أحياناً يقارن بين نفسه وبين كوبيرنكوس وداروين. ولكن هذا الأمر ينبغي ألا يدفعنا إلى الاعتقاد بأنه كان متغطرساً أو مغروراً، مع أنه كان ينزع إلى التمسك بآرائه بصورة متزمتة، ويشير إلى نظرياته بوصفها حقائق واقعية مسلَّماً بها. وقد بلغت الفرويدية ذروتها من التأثير والنفوذ خلال العشرينات والثلاثينات من القرن العشرين، ولا تزال حتى هذا يومنا هذا تحتل مكانة محترمة في الفكر الحديث، علماً بأن عصرنا ينزع إلى الشك المتزايد في كون الفرويدية، علماً صحيحاً، أو أنها ستكون مستقبلاً أكثر من نظريات حدسية. وقد يكون الحكم على فرويد كالحكم على ماركس، أي أن الناس سيعتبرونه رائداً في حقل جديد وقد ترك للآخرين سبر أغواره، أكثر من كونه عالماً. ولا خلاف أن اسمه أصبح شائعاً ومألوفاً وقد امتد تأثيره إلى ميادين التربية والتعليم والآداب والفنون والدين والفلسفة والأخلاق والثقافة الشعبية.

ومن الجائز أن معظم الناس لم يفهم بعد مذهب فرويد على حقيقته. ولكن قصة اكتشافه لنظريته في دور الكبْت في مرض العصاب شائعة ومألوفة. ففرويد، كطبيب يعالج الأمراض العقلية، وجد أن المرضى حينما يكونون منوَّمين تنويماً مغنطيسياً يروون قصصاً عن حياتهم، وأن لهذه القصص أثراً فعَّالاً في علاجهم. وقد بدا أن لرواية القصص، وليس للتنويم المغنطيسي، الأثر الإيجابي الفعَّال في العلاج. وقد طوَّر فرويد تقنية تداعي المعاني الحر، وأثبت فوق الكثير من الشك الانفراج المذهل من العديد من الأمراض العصابية، نتيجة لتحدُّث المرضى عما هو مكبوت في صدورهم. وانطلاقاً من ذلك أقام فرويد بعض نظريات مثيرة بارعة، لكنها شديدة الإثارة للجدل.

تخرج سيجموند فرويد طبيباً في عام ١٨٨١ م، وكان يومذاك لم يتجاوز الخامسة والعشرين من عمره. وأمضى بعد تخرجه قرابة عشرة أعوام بين فيينا وباريس،

منهمكاً في سبر أغوار الطب النفساني. وفي عام ١٨٩٣ م نشر نظرياته «في أثر التنفيس الفعال، الناجم عن استذكار الذكريات المؤلمة». ومن ثم أضاف في عام ١٨٩٤ م نظريته القائلة بأن قصص الحوادث المكبوتة التي مرت بالإنسان، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بقضايا ومواضيع جنسية. ومن هنا انطلق بأبحاثه الشهيرة في الجنس، بما في ذلك خبرة الطفولة في الجنس، وعالج هذا الموضوع بصراحة جارحة، وسرعان ما أتبع أبحاثه هذه بنظريته في العقل اللاواعي، بوصفه المكان الذي يدفع الإنسان بالأمور المعيبة إلى داخله.

ولم يكن فرويد هو أول من تحدث عن العقل اللاواعي، فلقد سبق لشوبنهاور أن أوحى به، وكذلك الفيلسوف إدوارد فون هرتمان[٨] Von (Hartmann)، وآخرون غيرهما. ففرويد لم يبتدع هذا المصطلح ولم يكشف العقل اللاواعي. ولكنه سلَّط عليه أضواء الأهمية والشهرة حينما جعل من النقطة المركزية لمذهبه. وقد قال فرويد: «إن أموراً، ولا سيما المعيبة منها، يدفع بها الإنسان إلى داخل الجزء اللاواعي من العقل، حيث «تتقَّيح» داخله، فينشأ المرض العصبي، ولذلك فإن الشفاء من هذا المرض مشروط بخروج تلك الأمور من الجزء اللاواعي من العقل إلى الجزء الواعي منه».
وقام فرويد بعد ذلك فرسم صورة للنزاع بين الإد (Id) (مصدر الطاقة البهيمية)، أي العقل اللاواعي البدائي حيث تقيم جميع أنواع الرغبات الشهوانية، وبين الأنا العليا (Superego) التي تكبح أو تكبت الأمور التي يفرض المجتمع كبتها. أما الأنا (Ego) فتقع بين الإد وبين الأنا العليا وهي ميدان المعركة للنزاع الناشب بين هاتين القوتين، وهي المكان حيث يكون الحل الوسط بين الإد وبين الأنا العليا، (أي بين ما يوجب المجتمع كبته، وبين ما يسمح بالإعلان عنه)، أمراً صعباً للغاية.

وهنا بعض مضامين مذهب فرويد، التي تصدم المرء بصورة أشد من نظريات داروين. ففرويد يرى أن السبب في كتب الدوافع الجنسية يعود إلى أن المجتمع يدفعها بالعيب، وأن الدافع الجنسي (Libido) هو أقوى دافع في الإنسان، لأنه مفتاح الحياة، وأن الإنسان تعلم المدنية، ولكنه دفع ثمن ذلك المشوهين عاطفياً والمصابين بمرض العصاب. وقد رأى فرويد أن ثمة نزاعاً مأساوياً يدور بين مطلب الإنسان وبين مستوجبات المجتمع. وقد فصَّل هذا الموضوع في كتابه «المدنية والسخوط عليها»، والصادر في عام ١٩٣٠ م. ويقول فرويد: «بأنه بالإمكان التسامي بالدوافع الجنسية وتحويلها إلى منجزات عظمى. ولكن كبت الرغائب المناهضة للمجتمع يسفر عادة عن تعاسة متفاوتة في درجاتها وعن أمراض عصابية». والحق أن فرويد في زمننا هذا،

مسؤول أكثر من أي إنسان آخر عن تحرير الجنس من بعض الكبت وبعض المحرَّمات (Taboo). ولكن يجدر بنا أن نردف قائلين إن فرويد، في سنوات نضوجه، وجد أن تحرير الجنس من الكبت لن يحل المشكلة. وقد اعتقد بأن الإد (Id) تختزن دوافع عنيفة ومناهضة للمجتمع، وأن الأنا والمجتمع معاً لا يسمحان بها ولا يتسامحان معها. ويبدو أن فرويد يعتقد بأن الاغتصاب والقتل والسادية وجميع الرغبات الشريرة والكريهة إنما تكمن في العقل اللاواعي. وهكذا ترى أن كل مجتمع منتظم، يجلس على قاعدة غير منتظمة من قواعد النفس البشرية. زد على ذلك أن الأنا هي أيضاً جزء من العقل، وتتمثل وظيفتها في ضبط قريبتها السفلى الخرقاء.

وعلى كل حال فإن أشد نتائج مذهب فرويد إثارة كانت صراحته الجديدة في الحديث عن الجنس. ولم يكن فرويد هو العالم الوحيد الذي كان يبحث في الجنس وقضاياه، بل كان هناك أيضاً العالم الاشتراكي الرائد في علم الجنس هافلوك إليس (Ellis). ففي العشرينات من القرن العشرين، سقط الاحتشام الفكتوري المألوف. وقد أصدرت الروائية البريطانية إليونور جلن (Glyn) روايتها «ثلاثة أسابيع» حيث روت فيها قصة خيالية تدور حوادثها حول مباهج الزنا والتزاني، الأمر الذي لم يكن ليفهمه أو بالأحرى ليتسامح به العهد الفكتوري، وقد لاقت روايتها هذه رواجاً مذهلاً. ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أن فرويد كان مفكراً جدياً ولم يكن بالباحث عن الشهرة عن طريق معالجة المواضيع الشهوانية وقضايا الدعارة. والحق أن أكثر ما كتب باسمه أو استناداً إليه، كان مشوَّهاً ولا يلام فرويد عليه. ومع ذلك فلقد تجرَّأ، قبل الجميع، على البحث في مواضيع كان البحث فيها يكاد يكون محرَّماً. وقد توسَّع فرويد في بحثه في أبكر خبرات الطفل، وفي حوافز الرضيع إلى الحب والكراهية والملاعبة الشبقية. وقد بدا للبعض على أنه غطى على مساوىء داروين، إذ أنه طمس آخر ملمح من ملامح كرامة الإنسان ومهابته، وذلك حينما صوَّر الإنسان مخلوقاً تسيِّره الرغبات البهيمية، وقرر أن أجمل إبداعاته ومثله العليا إنما هي في الواقع نتاج شهواته السرية. وقد رد أنصار فرويد على تلك الانتقادات قائلين بأن معرفة من هذا النوع لا يجوز أبداً طرحها جانباً، مهما بلغ اشمئزاز الناس منها. فتوسيع معرفتنا بالإنسان يجب أن يهدف إلى إغناء حياته وإغناء المدنية. وإن فهمنا للجانب المظلم من الطبيعة البشرية، وهذا قائم وموجود ويتوجب أن تتعامل معه، هو خطوة إلى الأمام في طريقنا إلى السيطرة عليه. ولا خلاف أن فرويد بالذات لم يكن بالمتصوف، ولا بالصوفي المذهب، بل كان واقعياً وذا مزاج ساخر قليلاً (كلبي المزاج) وعالماً بكل ما لكلمة «عالم» من معنى،

شأنه في ذلك شأن داروين، علماً بأنه في أواخر سنين عمره نزع إلى شيء من تأملات فلسفية. وكان يرى أن واجبه يفرض عليه أن يوفر للناس حياة أسعد، بمعالجتهم الأمراض العقلية. وينبغي أن نعلم بأن فرويد لم يخترع اللامعقول ولا الجانب الشهواني من الطبيعة البشرية، بل تجرّأ فأشار إلى أهمية هذا الجانب.

وخلال العقد الأول من القرن العشرين بدأ شيء من شهرة يحيط باسمه. ومن الطريف أن نذكر أن كتابه «تفسير الأحلام» الصادر عام ١٩٠٠ م، لم تنفذ نسخه الخمسمائة فقط، إلا بعد مرور ثماني سنوات على صدوره. ولكن الحركة التي أطلقها كانت تسير في طريقها إلى النضوج. وخلال العشرينات من هذا القرن كان فرويد يتابع أبحاثه ويعيد صياغة نظرياته وأسسها الفكرية. وبعد الحرب العالمية الأولى، التي اعتبرها فرويد تفريغاً حتمياً للدوافع العدوانية التي كبتتها المدنية، ازداد شهرة ومُنح جائزة غوتيه في عام ١٩٣٠ م. ولكنه أصيب ابتداءً بعام ١٩٢٣ م بسرطان مؤلم في الفك. وعندما احتل النازيون النمسا في عام ١٩٣٨ م أحرقوا مؤلفاته واضطر هذا العالم اليهودي للفرار إلى لندن حيث توفي فيها بعد عام واحد وهو في الثالثة والثمانين من العمر. أما مؤلفاته التي أصدرها خلال العشرينات من هذا القرن وهي «ما وراء مبدأ اللذة» و«الأنا والإد»، و«الحضارة والسخوط عليها»، فمع أنها تعتبر أعظم ما كتب، غير أنها حدسية أكثر من مؤلفاته السابقة، حيث أن لها طابعاً علمياً.

كان فرويد كاتباً بليغاً وذا قلم خصب الإثمار، وواسع الثقافة وعلى اطلاع واسع على الآداب الكلاسيكي والأوروبية، وصديقاً حميماً لكبار كتّاب أوروبا، كتوماس مان وستيفن زفيغ ورومان رولان وغيرهم. ولكنه كان أيضاً دغماتياً شديد التزمت، الأمر الذي عمل على انشقاق حركته وتوزع أتباعه مدارس وشيع.

كارل يونغ

في عام ١٩١٢ م انفصل فرويد عن أعظم أتباعه من الذين رافقوه في رود مجاهل العقل اللاواعي، وأعني به عالم النفس السويسري كارل يونغ. وكان يونغ، الذي امتد به العمر حتى عام ١٩٦١ م، قد اختلف مع فرويد بسبب اعتقاده بأن الطاقات النفسية ليست جنسية حصراً لكن فرويد لم يكن أبداً ليتسامح في أي رأي لا يجعل للجنس الأولوية في كل شيء.

والحق أن للخلاف بينهما عدداً من الأسباب الأساسية، غير السبب المذكور آنفاً. فيونغ كان دون فرويد علمياً وعقلانية. وكان هناك البعض مما يرغبون في الإنكار

على الفرويدية الوصف بالعلمية، بسبب أن فرويد كان يستعمل نظريات مجازية غير قابلة للتحقق العلمي من صحتها، كالكتب والتسامي وتحليل الأحلام والإد، ناهيك بعقدة أوديب والرغبة في الموت، ولكن مما لا شك فيه أن مدخل فرويد إلى تحليل العقل البشري كان مدخلاً عقلانياً في روحه. ففرويد لم يرَ في الدين فائدة لعمله وقد اعتبر الدين ظاهرة عصابية نشأت عن عقدة أوديب. ولا خلاف أن نزوعه إلى طرح الدين جانباً، بالإضافة إلى أيدولوجيات أخرى تتحدث عن الجوهريات أو الجواهر، يشكل رابطاً بينه وبين ماركس وفيورباخ ودوركهايم وغيرهم ممن ينهجون هذا النهج. وذلك لأن ماركس إذا كان يعتبر الدين وسيلة لاستعباد الطبقة العاملة، فإن فرويد يرى فيه وسيلة تعويض بالنسبة للعقل العصابي. وهكذا فإن ماركس كان يعتبر الدين زائدة عالقة بنظام اجتماعي غير سليم، بينما يرى فرويد أن فيه الزائدة عينها والعالقة بنفس مريضة. وهذا الواقع يضع فرويد في معسكر أولئك المسمين «بالعقلانيين» وذلك من حيث كونهم أعداءً للدين، ويؤمنون بأن العقل السليم ينبغي أن يقنع ويكتفي بالنظرة الطبيعية إلى الكون. ولا شك أن هذا الرأي يمثل أيدلوجية، أو بالأحرى زعماً غير قابل للبرهان بوجود قيم معينة، وهو دليل أيضاً على ذاك النوع من العقل أو المزاج الذي يصفه وليم جيمس بالمكابرة المزاجية. كما أنه أيضاً دليل موجَّه إلى أهواء المرء لا عقله (Ad Hominem)، الأمر الذي يمكِّن المرء من استخدامه ضد صاحبه. فإذا كان فرويد يقول لي إنني متدين بسبب تاريخ عقلي، أو ماضيه، فباستطاعتي الرد عليه أنه غير متدين للسبب ذاته أيضاً.

وعلى الرغم من أن علماء النفس العلميين قابلوا نظريات يونغ باحتقار، غير أن آخرين كانوا شديدي الإعجاب به، بسبب جولاته المائعة في حقول الدين والفن والآداب والتاريخ. فيونغ، مصدوماً بما سماه بأهواء فرويد المادية «وبمذهبه الوضعي السطحي»، قد يتفق مع د. هـ. لورنس[٦] على توبيخه لفرويد لابتداعه «تكنولوجيا القلب». ولذلك فإن تلامذة فرويد من الأميركيين الذين وجدوا في التحليل النفساني وسيلة ميكانيكية نافعة للحفاظ على النفس البشرية في حال منتظمة وسليمة، إنما يمثِّلون كل ما اضطر ينغ ولورنس إلى رفضه. ومن ثم اتجه يونغ نحو نظرية «العقل اللاواعي الجماعي»، حيث لاحظ أن هذا النوع من العقل موجود ويعبِّر عن وجوده بأساليب مدهشة، وهكذا انطلق ليجمع القرائن الدالة على وجوده. وقد اعتقد بأن الدلائل عليه تتبدَّى في الدوافع الأسطورية وفي الخرافات والفن والشعر، وكذلك في الأحلام وفي السلوك الواعي. كما أنها موجودة في جميع الأديان الكبرى وفي آدابها.

إن يونغ، كعالم أسطوري في تعدد جوانب ثقافته الواسعة، ألقى بشباكه الواسعة فوق الحضارات من ماضيه وحاضره بغية جمع النماذج الأصلية عن العقل اللاواعي الجماعي. وكان نزوع تلامذته إلى الدراسة المقارنة بين الأساطير وإلى تحليل الشعر والفن، أشد من نزوعهم إلى أي شيء آخر. والحق أن يونغ كان يبدي الكثير من النوازع الصوفية والدينية العميقة. إذ كان يرى أن الدين والفن أمران جوهريان بالنسبة للنفس البشرية السليمة. ولقد اعتقد بأن «الأساطير» الكبرى تعبِّر عن لغة العقل بأبلغ المعاني وأعمقها، وأن جذورها تضرب عميقاً في تربة الحياة الجماعية البشرية، وتُشبع غرائزنا الأساسية. وإن الطبيعة البشرية بدون تلك الأساطير تتعفن وتذوى. وهنا يلامس يونغ اعتقاد نيتشة بأن الإنسان قد أصبح مغالياً في العقلانية، ولهذا فهو بمسيس الحاجة إلى استعادة تماسه ببعض البدائيات السليمة.

بينما كان يونغ يعتقد بأنه لم يجانب أبداً البحث التجريبي، اعتقد نقاده بأنه أضاع مراراً نفسه في متاهات التأملات الخيالية. ولكن علم النفس لم يعرف أبداً رائداً، باستثناء فرويد، لما دعاه يونغ «الذات غير المكتشفة»، كيونغ الذي أثار اهتمامنا بهذه المملكة الغريبة الساحرة والموجودة في داخل كل واحد منا كما أنه لم يبق لأي واحد، وطبعاً باستثناء فرويد، أن فسِّرها كما فسَّرها يونغ، وأعني بهذه المملكة العقل اللاواعي.

ولربما أن أهم منجزات يونغ في علم النفس، هو تصنيفه لنماذج الشخصية البشرية إلى انبساطية وانطوائية، ومن ثم تقسيم كل واحدة منهما إلى فروع ثانوية. وهو الذي ابتدع المفهومين المذهلين «مفهوم الشخصي (Persona)» «ومفهوم الظل»، واللذين يتطابقان تقريباً مع مفهومي فرويد الإد «الأنا السفلى» والأنا العليا. فالظل هو شكل العقل اللاواعي الذي يحتوي على الشر وعلى الحوافز المعادية للمجتمع وعلى عناصر لا واعية أخرى. أما الشخصي (Persona) فهو دورنا الاجتماعي أي الدور الذي يترقب المجتمع أن نقوم به، وهو قناع شخصيتنا المصطنعة. ويبدو لنا أن لهذا النوع من الشخصية علاقة بما سماه الوجوديون فيما بعد بالذات «غير الموثوقة»، أو «بالذات الموجَّهة بالآخرين». ويقول يونغ: «بأنه من المتوجب على الشخصية الناضجة المتكاملة أن تذيب الشخص وأن تدمج العقل اللاواعي في الذات». وهذا القول قريب من نظرية فرويد في «التسامي»، وكذلك من فكرة نيتشه في اندماج العناصر الديونيسية في العناصر الأبولونية. أما الفكرة الرئيسية فهي أنه ينبغي استعمال عناصر اللاوعي في

وكتب يونغ يقول: «إن ديناميكية الغرائز وتخيلاتها تشكلان معاً بداهة (Apriori)، الأمر الذي لا يستطيع المرء أن يتغاضى عنه دون أن يكون عرضة لأشد المخاطر داخل الذات غير المكتشفة». وذلك لأن يونغ يعتقد بأن التغاضي عن ديناميكية الغرائز وتخيلاتها لا يتسبب فقط بأمراض الفرد العقلية، بل وأيضاً بتلك الفظائع الاجتماعية التي اقترفها النازيون، لأن القوى الكامنة في العقل اللاواعي ستنفجر بطرق غير معقولة إذا لم يتفهمها المرء ويوجِّهها الوجهة السديدة. فالإنسان الحديث، كما يعتقد يونغ، لا يزال يعيش في عالم معتقداته المصنوع من مفاهيم معقولة، ويتجاهل العوامل العاطفية السفلية الحاسمة. «وإن الطبيب النفساني هو أحد أولئك الذين يعرفون، أوسع المعرفة، بشروط خير النفس وصالحها، حيث يعتمد عليها اعتماداً غير محدود الكثير من جماع الخير الاجتماعي». وهكذا وجدت الطب النفساني، الذي نما من لا شيء قد أصبح اليوم حرفة أساسية، الأمر الذي يثبت ما قاله يونغ آنفاً، علماً بأننا لا نزال على عتبة الفهم الحقيقي للذات البشرية.

هنري برغسون

خلال التسعينات من القرن التاسع عشر والعقد الأول من القرن العشرين، كان الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون أوسع شهرة من فرويد ويونغ، ويتمتع باحترام أشد مما كان يتمتع به نيتشة. ويعتبر بيرغسون من فلاسفة اللامعقول في هذا «العصر اللامعقول». وقد صدر أول مؤلف له وهو لما يتجاوز الثلاثين من عمره، وسرعان ما أصبح في العقد الأول من القرن العشرين أضخم قوة فكرية في فرنسا، وأشدها نفوذاً وتأثيراً، حيث أخذ الناس يقارنون بينه وبين ديكارت وروسو وكومت وآخرين غير هؤلاء من قادة الفكر في الحقب الفكرية المبكِّرة. وكانوا يربطون بين محاضراته في جامعة باريس وبين المحاضرات التي كان يلقيها آبلارد في القرون الوسطى، بسبب ما كان لمحاضرات برغسون من بلاغة أسلوب وقلم سيَّال وموضوع مثير. وقد ذاع صيته في طول أوروبا وعرضها وتجاوزها إلى الولايات المتحدة الأميركية. ولذلك ترى اليوم إجماعاً على أهمية الدور الذي قام به برغسون في ميدان الفكر بصورة عامة. والحق أن موهبته أسلوباً وعرضاً، قد حشدت حوله الأنصار من قارئين ومستمعين. وكان برغسون، كنيتشه، يكثر من المجاز والأخيلة الشعرية، لإيمانه بأن الفكر الصائغ للمفاهيم لا يحسن التواصل على أكمل وجه مع طبيعة الحقيقة الواقعية.

بدا برغسون، كنيتشة أيضاً، كمحرر للفكر ورائد لآفاق جديدة، وداعية إلى الإبداع. وكان يعبِّر عن كل ذلك بنثر مترف وبيان أخَّاذ.

عمد برغسون بأسلوب رومانسي إلى التفريق بين الفكر الصائغ للمفاهيم وبين الفهم الحدسي، الأمر الذي يذكِّرنا بعمانوئيل كنت. واعتبر الأول، بوصفه الوظيفة العلمية المحللة، هو الأداة العملية المهتمة بالمعرفة المفيدة، ولكنه ليس بالمعبِّر، أو بالأحرى المعطي للحقيقة، وذلك لأنه من غير المستطاع تقسيم الحقيقة وصياغتها في مفهوم. فالحقيقة، كما يراها برغسون، هي متصل (كمية متصلة) (Continuom) ولا يدركها إلا الحدس. وهي تجري خلال الخبرة المباشرة، ريان «قوة الحياة» أي أنها تجري في جميع الأشياء. فالحدس (ويعني برغسون هنا بالحدس الغريزة التي تصبح واعية ومتأملة) يدخلنا إلى أعمق أعماق الحياة، بينما يكون الفكر على غير تماس مع الحقيقة. ويقول برغسون إنه بدأ حدوسه الفلسفية، حينما يسأل نفسه عما يعنيه الزمان، فوجد أن زمن الساعة زمن العالم الفيزيائي هو تقليد تعارف عليه الناس، ويختلف اختلافاً كلياً عن زمان الخبرة الحقيقي. فالعقل المحلل والمقسم شيء، قد أعطانا مفهوم الزمن التقليدي وهذا أمر نافع، لكنه ليس زماناً حقيقياً بالنسبة للخبرة. فعندما ندرك، ندرك المباشرة بوسائل حدسية، حينئذٍ نجد المتصل (سلسلة المتصلة) غير القابل للتقسيم، نجد «ديمومة» من العسير علينا وصفها، وهي أمر لا تستطيعه إلا مخيَّلة الشعراء. وهذه الخبرة الحدسية تمثل الحقيقة الأساسية، وكذلك هي الحال بالنسبة للأشياء الأخرى. فالعلم يقول لنا إن صوت الجرس هو سلسلة من الذبذبات، لكننا نختبر نحن هذا الصوت وندركه ككل. زد على ذلك أن النغم ليس سلسلة من النوتات، ونحن لا نستطيع وصفه، إننا نحدس فيه فقط. وقد كتب الشاعر الإنكليزي وردزورث يقول: «إن العلم يقتل ويُشرِّح». أما الحقيقة فهي غير قابلة للتقسيم، ولذلك فهي غير قابلة للتحليل أيضاً. ونحن عندما نقوم بتحليلها فإنما نقوم بتزييفها.

والحق أن قولنا الآنف ليس هجوماً على العلم طالما أن العلم ملتزم بحدوده، بل إنما هو تفريغ للعلم من مباهاته بمزاعمه بأنه يوفر لنا المعرفة الكاملة. فالعلم يتألف فقط من أعراف أو تقاليد، وفقط بسبب ذلك يدين بصحته الظاهرة. فوقائع العلم، أو بالأحرى قوانينه، هي عمل مصطنع قام به العالم، ولذلك فإن العلم عاجز تماماً عن اطلاعنا على الحقيقة، وهو نافع فقط كقاعدة للعمل.

تصدى الكثيرون من النقاد لنظريات برغسون والذرائعيين في العلم، ولا سيما من حيث اعتبار برغسون لقوانين العلم قضية عرف وعادة فقط، فقالوا إنه حتى الفلاسفة مرغمون على استخدام لغة المفاهيم أو اللغة العقلية، وإن الاستغناء عن المفاهيم إنما يعني استغناء عن الفكر. ويستطرد أولئك النقاد: «إن السير وراء برغسون طوال الطريق

التي ترسمه حدسيته، سينجم عنه تدمير كل تحليل، والانتهاء إلى حال من فوضى شاملة. فمن المسلَّم به أن المفاهيم ليست الأشياء ذاتها والحقائق، وأن المعرفة المفاهيمية لا تعبِّر تعبيراً كاملاً عن الحقيقة، ولا تشكل أسلوب التعامل معها، ولكن فحوى القول بأن انفصالاً تاماً يقوم بين ميدان الحقيقة وميدان المفاهيم العلمية، وأن العلم لا يطلعنا على أي شيء من الحقيقة، بل يطلعنا فقط على إشاراتها ورموزها هو قول مرفوض».

ومع ذلك كله، كان لهجوم برغسون على العلم أثره الفعال، وقد أسفر عن تبرير ضرورة الخبرة المباشرة بجميع أشكالها، كالأدب والدين ومختلف الخبرات الصوفية أو اللامعقولة.

جاء برغسون بنظرية التطور الخلاّق ضد نظرية داروين الميكانيكية. ويرى برغسون أن للحياة في داخلها قوى هادفة، وأنه بدون هذه القوى لا يمكن تفسير التطور أو الارتقاء. وقد أورد برغسون نظريته هذه في كتابه المعروف بعنوان «التطور الخلاّق» الصادر في عام ١٩٠٨ م. وقد لاقت نظرية برغسون في التطور الخلاّق مساندة من بعض الفلاسفة البارزين في عصره، وكان أشهرهم يومذاك الفيلسوف البريطاني صموئيل ألكسندر. وقد قال برغسون بأن الحقيقة تخلق نفسها تدريجياً، وليست موجودة منذ الأزل، وأن الحياة تنشأ بصور متجددة أبداً ولا يمكن التنبؤ بها. وإننا نشارك في كون لم ينتهِ تشكُّله بعد، ونحن نساعد في صنعه. ولا شك أن نظرية التطور الخلاّق نظرية مدهشة، وقد قال برغسون نفسه إنها نظرية جديدة كل الجدة على الفكر الغربي، إذ إنها حوَّلت إلحادية داروين الميكانيكية المعتمة إلى حرية عجيبة يتمتع بها الكون في نمائه.

وزبدة القول أن برغسون قدَّم فلسفة تشدِّد على أعمية العفوية والحدس والخبرة المباشرة ضد مجسات الفكر الفضولي البارد التي توفر لنا معرفة مفيدة، على حساب فصلنا عن الحقيقة. فبرغسون يرى أن الابتعاد عن العلم البارد والاستدفاء بأشعة الحدس المنعشة، هما اللذان يعطيان للحياة قيمة ومفهوماً. فالعالم يبدو له، كما يبدو للذرائعيين الأميركيين، عالماً ثرياً للغاية وحيويته لا تنضب أبداً. وعلى الرغم من أن تشديد برغسون على العفوية والخبرة المباشرة، كان له أعمق الأثر في الوجوديين، غير أنه لم يكن بالفيلسوف المأساوي بل كان إنساناً تغمر قلبه البهجة والسرور. فموقفه المناهض للعقلانية، كما يتهمه البعض، كان موقفاً يتسم باللطف والدماثة، ولذلك فمن الظلم أن نربط بين هذا الرجل العميق التدين، وبين الحركتين الفاشستية والنازية

اللتين جاءتا من بعده. فبرغسون هو من تلك القلة من الفلاسفة الذين شددوا وأكدوا الأهمية الجوهرية للحرية. وكان من أبرز تلامذته المفكر الفرنسي شارل بيجي (Péguy) الذي يمكننا تصنيفه كمسيحي ديمقراطي اشتراكي، فبرغسون كان من المؤمنين بالفردية. وقد شجع، كالذرائعيين، الحرية الطليقة من قيود التزمت والدغما، ولكنه لم ينزع إلى إيجاد مدرسة خاصة به.

لقد كان برغسون والذرائعيون متفقين على مهاجمة المعرفة المعقولة أو القائمة على المفاهيم. إذ كانوا يرون أن الخبرة المباشرة هي أعمق بكثير من المعرفة المعقولة وهي التي تشكل النسيج، حيث تحدث داخله المعرفة الفكرية. فنحن نواجه الحقيقة فقط بالخبرة الحدسية المباشرة البعيدة كل البعد عن الاستدلال المنطقي. فينبغي أن نرفض ما يسمية نيتشه بعقيدة الحمل بدون دنس. فنحن إذا أردنا أن نعرف الموسيقى، فلا نقوم بتحليلها إلى نوتات وذبذبات، بل نستمع إليها فقط. نعم إننا قادرون على القيام بتحليلها، ولكن يتوجب أن نعتبر التحليل عملاً ثانوياً. ومن هنا ينشأ التطابق بين برغسون والذرائعيين من جهة وبين إدموند هوسيرل[٧] (Husserl) من جهة أخرى. وإن هوسيرل هذا يعتبر اليوم مؤسس الفلسفة الظاهراتية، وكان يضع فلسفته قرابة منعطف القرن العشرين، لكنه كان أشد غموضاً عن برغسون. وكان هوسيرل قد استخدم لأول مرة مصطلح «الظاهراتية» قرابة عام ١٩٠٠ م، وكان يعني بهذا المصطلح الدراسة المنهجية لكيفية إعطاء العقل مباشرة الأشياء والمفاهيم على مستوى أعمق وأكثر حقيقة، وذلك كما تحدث عملية الإعطاء هذه تماماً، وليس كما يصيغها العقل الواضع للمفاهيم.

وقد عبَّر برغسون، من جهة أخرى، وبصورة أعرض عن تيارات عصره كما تبدَّت لدى مفكرين آخرين. فتشديده على قيمة الخبرة الدينية بوصفها خبرة، أمر واضح في محاضرات وليم جيمس الشهيرة التي تحمل عنوان «أنواع الخبرة الدينية»، كما وجد تشديد برغسون هذا اهتماماً جدياً بالظاهرات النفسية الخارقة للطبيعة، والمنسوبة أبحاثها إلى أستاذ الفلسفة في جامعة كمبريدج البروفسور برود (Broad)، وكذلك لدى جورج سنتيانا[١٣]، باهتمامه «بالإثم الرائع» في المذهب الكاثوليكي حيث جعل منه أسطورة كبرى. كما نجد أيضاً أثر برغسون في نهضة الروح الكاثوليكية لدى الكتَّاب والأدباء، وذلك ليس في فرنسا وحدها، بل أيضاً في إنكلترا وفي أقطار كثيرة أخرى. ومما لا شك فيه أن ثمة ضعفاً في معالجة برغسون للدين بوصفه غير صحيح لكنه نافع، أو من المستحسن الإيمان به. وقد علَّقت سيمون وايل (Weil) متذمرة من

معالجة برغسون للدين على هذه الصورة قائلاً: «إن برغسون عرض الدين كدواء من نوع أسمى، يزوِّد المرء بطاقة هائلة من الحيوية». ولكن الانعطاف إلى الدين، بأسلوب واع، والتعامل معه بوصفه شعراً أو أسطورة مبهجة، كان مثلاً أنموذجياً بالنسبة لمفكري الطليعة في نهاية القرن. فكارل يونغ، كما نذكر، اعتبر الدين علاجاً نفسياً صالحاً.

أما في ألمانيا، فأخذ الناس يتحدثون عن انبعاث الميتافيزيقا من جديد، مستشهدين بـ هارتمان (Hartmann) ولوتسي (Lotze) وأُيكيين (Euken). زد على ذلك أن ماكس شيلر[٦] (Scheler) يكاد يكون نسخة طبق الأصل عن برغسون أو سانتيانا كفيلسوف مرهف الحساسية وجمالي ومستبطن ولادغماتي. وقد جرى في بريطانيا تعديل المثالية الهيغيلية، لتتخذ اتجاهاً أوضح نحو مذهب الشخصانية[٣٦] (Personalism)، وإدراك أعمق للتعدد البنيوي لطبيعة الحقيقة. أما إذا كان برغسون قد أسهم في إيقاظ كل من الدين والميتافيزيقا والذاتية اللانظرية التي تشدد على الخبرة من أجل الخبرة المشاركة في تيار الحياة العظيم، فإن تأثيره في الآداب كان أشد فاعلية بكثير من إسهاماته تلك. فبرغسون كان، من حيث الواقع، فيلسوف الشعراء والروائيين، وأثره واضح كل الوضوح في العديد من الحركات الأدبية والتيارات الشعرية، كالرمزي والانطباعي، إلى غير ذلك من التيارات. زد على ذلك أن برغسون شجع الخيال الفني على سبر أعمق الأغوار، وحرره من قيود الفكر، ودفع به للبحث عن الخبرة العفوية، حيث يعثر على القدر الأعظم من الحقيقة.

إن رسالة برغسون، كرسالتي كل من نيتشه ووليم جيمس، تتوجه إلى دحض مزاعم العلم بأنه يحتكر المعرفة. فلقد تخطى الحواجز التي أقامها النظام الوضعي السائد أمام التأملات الدينية والحدوس الميتافيزيقية. ولقد كتب إتيان جيلسون (Gilson) منوهاً بفلسفة برغسون: «لأول مرة منذ أوغست كومت وعمانوئيل كنت، تشهر الميتافيزيقا الحرب على الحتمية العلمية، وتخوضها في ميدان العلم بالذات، وتنتصر فيها». كما تحدث الجنرال شارل ديغول عن برغسون قائلاً: «إن برغسون جدَّد الروحانية الفرنسية». ومن ثم جاءت الأحداث فيما بعد لتكشف عن قصور فلسفته التأكيدية والمبهجة، إذ أنها قد تفضي بالمرء إلى الموافقة على كل ما هو فعَّال وديناميكي، كالحرب والفاشية مثلاً. ولكن الأجل امتد ببرغسون ليزيد بمكانته رفعة وسمواً، وذلك بكتابه الشهير «منبعاً الأخلاق والدين» والصادر في عام ١٩٣٢ م. ويعتبر النقاد أن كتابه هذا هو أعظم مؤلفاته إذ أنه دسَّم المحتوى، وتتألَّق فيه البصيرة النفاذة، وقد ألبسته البلاغة أبهى حللها، وهو يتطابق تماماً مع رؤيا الإنسان، بوصفه

ذاك الكائن الحي الذي ينبغي أن يتخطى ببصيرته الدينية والشعرية المبدعة عقله العلمي والعملي. والحق أن برغسون، باتخاذه موقفاً وسطاً بين نيتشه وفرويد، يتجلى، تجليهما، كدارس موهوب للعقل البشري الباطني، أي للبعد الذاتي، وللذات غير المكتشفة.

أزمة في العلم

كان العلم خلال تلك المرحلة يتبوأ مكانة رفيعة للغاية، ولا سيما أنه كان يطالع البشر كل سنة تقريباً بعجائب تقنية، سوّاء في ميدان الكهرباء أو اختراع الفوتوغراف أو السيارة. فلقد كان العلم يقدم للمفكرين البارزين نظريات مثيرة، ولكن أشد تلك النظريات إثارة، كانت بلا شك نظرية داروين في الاصطفاء الطبيعي. ولقد قام العالم الروسي مانديليف فوضع لائحة العناصر، وطوّر دالتون (Dalton) وعلماء آخرون البنية الذرية للمادة، واكتشف قانون حفظ الطاقة المرتبط بإسمي هلمهولتز وكلفن (Kelvin)، ويعتبر هذا القانون تعبيراً واضحاً عن انتظام الظاهرات الطبيعية وثباتها. كما تحققت اكتشافات أخرى أثارت رعب الناس لكنها لم تثر امتعاضهم، لأنها جاءت كدليل على انتظام الطبيعة وعلى قدرة العلم على كشف المبادىء الكونية. وقد ورد في مقال نشرته مجلة إنكليزية علمية عام ١٨٨٤ م قولها: «لقد أصبح رجال العلم أنبياء العقول التقدمية». زد على ذلك أن العلم وحده كان يحظى باهتمام عالم الفكر. فالأنبياء المتوحدون والشعراء الغريبو الأطوار لم يكونوا يومذاك قادرين على إثبات وجودهم، قدرة العلماء، في الأوساط الشعبية وفي عالم الفكر.

وقد نجم انتشار الثقة بالعلم عن اعتقاد الناس بأن العلم هو الذي يكشف الغطاء عن الصورة الصحيحة للحقيقة، إذ إنه يرتكز إلى قواعد ثابتة تجعله بمنأى عن الخطأ، وأن وسائل المعرفة الأخرى كالميتافيزيقا والدين أمست وسائل بالية لا خير فيها ولا نفع. وقد وجدت المادية الشعبية والسوقية قليلاً زادها في مؤلفات بعض المفكرين كـ «ت. هـ. هكسلي وجون تندول» (Tyndall)، وكذلك في كتب المفكرين إميل ديبوا ريمون (Dubois- Reymond) وأرنسات هيكل (Haeckel) ولا سيما في كتابه «أحجية الكون». ولكن الثقة بالعلم بدأت بالتداعي في منعطف القرن، إذ أخذ العلم بمواجهة مفارقات عاصفة على حدود الميتافيزيقا.

كان الاعتقاد الشعبي بالعلم يشتمل أيضاً على آراء تقول مثلاً بأن الحقيقة تتألف من أجسام مادية شبيهة بكرات البلياردو الصغيرة، وأن تلك الأجسام المادية تنشط في

ميدان فراغي (مكاني) وفي عالم زماني من ذاك النوع المعروف لدى الخبرة البشرية، وأن للزمان والمكان وجوداً موضوعياً، وأن جميع الأجسام تخضع للقوانين العلمية ذاتها كقانون نيوتن للحركة وقانون حفظ الطاقة. وقد تصوروا الكون كآلة ضخمة تتألف من أجسام فيزيائية، ويرتبط بعضها ببعض بعلاقات ديناميكية. ولم يمض طويل وقت حتى سمع الجمهور ما أذهله، إذ إن العلماء قاموا بأنفسهم بدحض كل المعتقدات الآنفة الذكر. فالمادة، كما بدت، تتشكَّل من وحدات غير منظورة، ولربما مفترضة فقط، وتسمى الإلكترونات التي رفضت داخل الذرة أن تخضع لقوانين نيوتن، الأمر الذي بدا تمرداً لا سابقة له بتاتاً. زد على ذلك أن مفهومي الزمان والمكان كما يبدوان للخبرة البشرية قد سقطا أيضاً، وذلك لأنهما نسبيان وفقاً لمقياس تعسفي، كما أنه لا يوجد مقياس موضوعي للكون ككل. وقد اتضح أن قانون الجاذبية الذي وضعه نيوتن، وكان طوال قرنين من الزمن الأساس للعلم الفيزيائي، لم يكن بالقانون الصحيح.

وغدا من المستحيل تصوير المادة صورة تطابق أي شيء داخل الخبرة البشرية الحسية، وسواء كان ذلك على مستوى ما دون الذرة أو على مستوى الكون. فالكون لم يكن شبيهاً بالآلة، كما ولم يكن فيه ثمة شيء يستطيع المرء أن يدعوه «بالمادة». وغدا بإمكان العلماء القول بأنه حتى الحقيقة تتحول إلى كرة إذا تابعها المرء إلى أبعد حد مستطاع. وقد لاحظ برتراند رسل أن المادة قد أصبحت صفة لوصف ما يحدث. كما أمسى الزمان والمكان والمادة أوهاماً يتوهمها العقل البشري، ولربما لم تكن بعيدة عن التجاريد المناسبة لكنها غير الحقيقة، تجاريد المعرفة العلمية، وذلك حسبما يقول برغسون.

وجاءت تجربة العالمين الأميركيين ميكلسون (Michelson) ومورلي (Morley) بمثابة نقطة انطلاق لهذا التطور المعقد. وقد أجرى هذان العالمان تجربتهما في عام ١٨٨٧ م، ولم يكونا يعرفان البتة أنهما بتجربتهما سيدشِّنان حقبة جديدة من تاريخ العلم. فلقد كانا يحاولان قياس سرعة الأرض اعتماداً على سرعة الضوء. وقد جاءت النتيجة مذهلة، فبعد أن كرَّرا تجربتهما عدداً من المرات اكتشفا أنه لا يوجد أثير أو أية مادة أخرى ينبغي على الأرض والأجسام الأخرى أن تتحرك من خلالها، كما أنه لا يوجد بالفعل غلاف جوي. ولقد كان العلماء طوال القرن التاسع عشر يفترضون وجود الأثير، لأن الضوء والكهرباء ينشطان كأمواج، ولذلك كانا بحاجة إلى وسيط يران من خلاله. وهكذا أصبح القول بوجود الأثير بمثابة فضيحة، إذ لم يكن بإمكان أي عالم إثبات وجود الأثير. وهكذا أرغمت تجربة ميكلسون ومورلي العلماء على التخلي عن

الأثير، وعن مفهوم أي شيء موجود في الفراغ (الفضاء). ولذلك فإنه إذا لم يكن ثمة فراغ (مكان) كستارة خلفية للكون، فعندئذٍ لا يوجد أيضاً أي مقياس مطلق للحركة. وهكذا فإن كل سرعة تكون سرعة نسبية لشيء ما آخر. فنحن نقيس السرعة على الأرض استناداً إلى الأرض بالذات، مفترضين أنها ثابتة أو مستقرة. ولكن الأرض، كما نعلم، هي في حال من حركة دوران حول الشمس وكذلك هي حال النظام الشمسي أيضاً بالنسبة إلى أنظمة شمسية أخرى ومجرَّات، وهكذا دواليك حتى نبلغ الحدود القصوى للكون. إذن فما الذي نستطيع العثور عليه كوحدة للقياس؟ إنها لا شك سرعة الضوء كما كشفت عنها تجربة ميكلسون. فالضوء هو السرعة المطلقة (النهائية) للأشياء في الكون، وهو ذو سرعة ثابتة لا تتبدل تناسباً مع أية سرعة أخرى، ولا يمكن استخدامه لقياس الأشياء به.

إذن فإذا لم يكن ثمة شيء في الكون يشكل وحدة قياس مطلقة، فعندئذٍ ليس ثمة سرعة مطلقة. وهذا الأمر ينطبق على المسافة انطباقه على السرعة. ولذلك فإننا إذا نظرنا إلى المكان (الفراغ) والزمان من زاوية كونية وليس من زاوية أرضية، فينبغي للزمان والمكان أن يختفيا بوصفهما مطلقين. ومن هذه الاستنتاجات الغريبة نشأ مثلاً الاستنتاج القائل بأنه إذا كنت أنت الآن مقيماً على أحد الكواكب وكنت أنا أيضاً الآن مقيماً على كوكب آخر، فإن الوقت أو الزمان لا يكون الوقت الواحد ذاته بالنسبة لكلانا، بل يكون وقتانا مختلفين. وإذا انطلقت مثلاً إلى زيارتك في الكوكب الذي تقيم عليه، ومن ثم عدت إلى كوكبي بمركبة فضائية، فسأجد عندئذٍ أن فترة من الزمن قد مرت غير تلك الفترة الزمانية التي تظهرها ساعتي المضبوطة بدقة. . . وهكذا دواليك. ولذلك فإن مسلَّمات يوقليد في الهندسة هي صحيحة فقط على كوكبنا الأرضي هذا، وذلك لأن للفضاء الخارجي علومه الهندسية المختلفة عن هندستنا، والمستندة إلى فرضيات تختلف عن فرضياتنا، وتلك الفرضيات هي أيضاً دقيقة في أنظمتها المنطقية وشديدة الحسم والصرامة. وهكذا اتضح أن الرياضيات المحضة التي كانت دائماً موصوفة بالموثوقية واليقينية لم تعد لها نسبياً هاتان الصفتان أيضاً.

أما فيما يتعلق بجاذبية نيوتن، ولا سيما بصعوبة إدراك نوع من قوة فاعلة عن بُعد، الأمر الذي حاربه نيوتن بالذات، وأربك علماء آخرين، كبركلي ولايبنتز، اللذين بحثا في نقطة الضعف هذه بأسلوب حدسي، فوفقاً لنظرية العالم الكبير ألبرت أينشتاين الذي نشر نظريته في النسبية عام ١٩٠٥ م فإن الجاذبية ليست «قوة»، إذ إن الأجسام لا تجذب بعضها بعضاً. وهكذا بزوال الفراغ (المكان) بوصفه شيئاً ما وضعياً، كالأثير

مثلاً، أصبح هذا التعديل في نظرية نيوتن أمراً ضرورياً. وقد طالب أينشتاين الجمهور المنذهل بالاعتقاد بأن الأجسام تتحرك خلال تقوسات المكان والزمان. ونظراً لأن الواحد ليس مستقلاً عن الآخر، لذلك تشكل متصلاً (سلسلة متصلة) واحداً. وقد قال آخرون إنه لا يمكن البتة النظر إلى مبادىء الكون الفيزيائية وعرضها بمصطلحات تخيلية بشرية، بل إنما يمكن فقط الإشارة إليها بصيغ رياضية. وهكذا وجدت المفارقات والمتناقضات بين العلماء أشد منها بين الفنانين والشعراء. وعند مستوى ما تحت الذرة، حيث وضع طومسون في عام ١٨٩٧ مفهومه للإلكترون، أو الوحدة الكهربائية السالبة، بوصفها أضأل وحدة من وحدات المادة، توجَّب على العلماء الإقلاع عن الاعتقاد بأن الذرات شبيهة بالأنظمة الشمسية، حيث تكون النواة بمثابة الشمس والإلكترونيات بمثابة الكواكب الدائرة حولها. فلقد قال العالم الفيزيائي الدانماركي نيلس بور (Bohr)، الذي توفي في عام ١٩٦٢ م وعاش في عصر الطاقة الذرية، إن قوانين حركة الأنظمة الشمسية لا تنطبق البتة على ما هو داخل الذرة. وهكذا انهارت قوانين نيوتن، التي كانت حتى خروج نيلسون بور بنظريته الآنفة الذكر، تعتبر صحيحة صحة شاملة بالنسبة لأضيق الميادين وأوسعها، وبقيت صحيحة فقط في ميدان الخبرة الحسية البدائية. فقوانين نيوتن كانت لا تزيد عن كونها تقاريب فجة، في عصر لم تكن مطالبته بالدقة ملحة أو شديدة.

أشاع العالم الموجود داخل الذرة أشد الارتباك والحيرة، فسلوك الإلكترونات داخلها قد جاء مخالفاً لجميع القوانين التي كانت مقدسة إلى أبعد حد. وفي منعطف القرن خرج ماكس بلانك بنظريته في الكم (Quantum) القائلة بأن الطاقة تشع بحرارتها بصورة متقطعة أو منفصلة، لا بصورة متواصلة، فهي تقذف برزم صغيرة وليس بتيار متصل. وتتسبب الحرارة في قيام الإلكترونات بقفزات مفاجئة في مستوى طاقة إلى مستوى طاقة آخر. وقد وجد بلانك ثابتاً، أو رقماً، يمثل العلاقة بين الطاقة وبين تردد الإشعاع، وهو رقم تجلى أيضاً في ميكانيكية الموجة من حيث ارتباطها بسلوك الإلكترونات، حيث لا تسلك هذه كما ينتظر المرء من دقائق المادة أن تسلك. فالإلكترونات لا تنشط أبداً بالأسلوب الذي تنشط وفقه الأجسام «العادية» في عالمنا اليومي. ومن ثم جاء المزيد من الأبحاث التي أجراها أينشتاين وهيسنبرغ (Heisenberg) لتكشف أن للإلكترونات خصائص كل من الدقائق والموجات، حيث تكون مرة دقائق وأخرى موجات، وتستطيع أيضاً أن تكون أحياناً دقائق وموجات معاً.

ولما كان من المتوجب استخدام الإلكترونات لمراقبة الإلكترونات ورصدها،

لذلك فنحن لا نستطيع أبداً أن نراقبها أو نلخصها، ولكننا نستطيع فقط أن نستدل على طبيعتها. وقد جاء هذا الواقع بمثابة تذكير مزعج بأن للعلم حدوداً لا تستطيع المعرفة البشرية أن تتجاوزها البتة. وكذلك فإننا لا نستطيع أن نتكهن بسلوك الأجزاء الذرية، إلا داخل حدود الاحتمالية، الأمر الذي يهدم اليقين بالحتمية التي كان العلماء يعتقدون بضرورتها القصوى بالنسبة للفيزياء. فنحن مثلاً لا نستطيع أن نعرف كلاً من مركز وسرعة الجزء الذري، بالأسلوب ذاته الذي نعرف وفقه مركز وسرعة أجسام أضخم منه. فإذا كانت هناك طائرة متجهة من شيكاغو إلى بوسطن، فإننا نستطيع أن نعرف مركزها وسرعتها معاً وبكل دقة وفي اللحظة التي نختار. وهذا الأمر غير ممكن بالنسبة لتحديد انتقال الإلكترون من مكان إلى آخر. فكل ما نستطيعه، في ميدان الإلكترون، هو الحصول على اتجاهات إحصائية عامة وكافية لمعظم تكهناتنا، لكن الإلكترون الفردي يستعصي على الحتمية والتكهن معاً. وقد جاءت نظرية هيسنبرغ في «اللاحتمية» بمثابة إعلان عن الحالة غير المرضية السائدة على حدود الفيزياء. وقد اختزل السير جيمس جينز (Jeans) في كتابه «الفيزياء والفلسفة» الصادر عام ١٩٤٢ م، نتائج نظرية الكميات (Quanta) إلى ست قضايا:

أولاً: اختفاء انتظام الطبيعة.

ثانياً: صيرورة المعرفة بالعالم الخارجي أمراً مستحيلاً.

ثالثاً: عدم إمكان تصور عملية الطبيعة داخل إطار المكان والزمان.

رابعاً: لم يعد بالإمكان التفريق بدقة بين الذات والموضوع.

خامساً: لم يعد للسببية (للعلية) معناها.

سادساً: إذا كان ثمة قانون عملي (سببي) أساسي، فإن هذا القانون يقع ما وراء عالم الظاهرات، ولذلك فإنه خارج عن نطاق معرفتنا.

جميع تلك الأمور تمثل أشواطاً رائعة من التقدم في ميدان الفيزياء. فبعد أن قام العلماء طوال قرنين من الزمن بمسح الأرض التي اكتشفها نيوتن، تابعوا طريقهم إلى عالم جديد. أما إذا كان هذا العالم يبدو غريباً عجيباً فهو أمر مترقب أو منتظر. ومع ذلك فإن هذه الخبرة العلمية الجديدة، أحدثت قوة وإرغاماً تبدلات في التفكير وفي أساليبه، وجاءت هذه التبديلات كاسحة ماسحة، كالتبديلات التي أحدثتها الثورة العلمية في القرن السابع عشر، علماً بأن اتجاهات التبدلات الحديثة لم تكن واضحة. ولربما أن أينشتاين قد قام بدور كوبيرنكوس، ولذلك فإن الحقبة العلمية الجديدة لا

تزال تنتظر قدوم نيوتن الخاص بها. ولقد بدا انهيار المفاهيم السابقة واضحاً، وذلك بسبب عدم وجود ولو مجموعة واحدة من القواعد أو القوانين التي يمكن تطبيقها على كل مادة. كما أن الشك أو انعدام اليقين قوَّض حصوناً علمية شامخة، كالعلية والمتصلية ناهيك بالمكان والزمان. وقد بدا أن العلماء قد بلغوا الحدود القصوى لأبحاثهم ومسعاهم إلى اقتفاء الحقيقة حتى أصغر وحدة منها. وبدا أيضاً أن بعض العلماء الفلاسفة مستعدون لتبني وجهة النظر المثالية وتبريرها، وطرح المادية جانباً. ففي نهاية المطاف لا يستطيع حتى العالِم الخلاص من العامل الذاتي، فهو كباحث يكون له دور في خلق الحقيقة. ولذلك فإن مفاهيم كمفاهيم الذرة والإلكترون والمكان والزمان، تتحول إلى تراكيب ذهنية لا تنطبق بالضرورة على الحقيقة الموضوعية. فنحن لا نستطيع التغلب على عامل التداخل الذي يجعل من المستحيل علينا أن نشاهد مباشرة أصغر الوحدات. زد على ذلك أن عجزنا عن تحديد سلوك الإلكترون، هو أيضاً حقيقة وواقع، وهذا العجز ليس ناشئاً عن نقص في المعرفة حيث يمكننا تلافيه بمزيد من الدراسة والبحث.

والحق أن النظريات العلمية الجديدة لم تجرد العلم من فوائده، إذ إن هذه النظريات هي التي مكَّنتنا من اختراع أشياء كالتلفزيون والطاقة الذرية والإشعاع الذري وأشعة إكس والتوابع الفضائية (الأقمار الصناعية). وقد توطَّدت أيضاً صحة عالم أينشتاين بالقنبلة الذرية التي فُجِّرت في شهر آب (أوغسطس) عام ١٩٤٥ م. وقد تابع العلماء أبحاثهم في الفيزياء الحديثة طوال العشرينات من القرن العشرين، وكذلك طوال الثلاثينات من هذا القرن. ولكن أسس هذه النظريات الجديدة وضعت خلال المرحلة السابقة لعام ١٩١٤ م، وكذلك أسس عديدة أخرى للعقل الحديث.

فما هي المعاني الضمنية للنظريات الحديثة؟ لقد وصف الفيلسوف الإسباني أورتيغا جاسيت (Gasset) النظرية النسبية بأنها «أهم حدث عقلي في عصرنا الحديث». وهناك إجماع عام على صحة قول جاسيت هذا، ولكن الناس كانوا أقل إجماعاً على السبب الذي يجعل النسبية على تلك الدرجة من الأهمية. والحق أن تدمير الصورة النيوتونية للعالم والمألوفة لنا منذ عهد طويل (ولم يبقَ من صورة القرن التاسع عشر للعالم إلا القليل القليل من الملامح)، لا يمكن إلا أن يكون ثورة فكرية عملاقة ومؤثرة في كل ثقافة وحضارة. وقد نجم عن تدمير تلك الصورة شيء من التواضع، وانتعشت الميتافيزيقا وازداد الاهتمام باللامعقول ولم يعد العلم بسيطاً، ولربما لم يعد يستند على المادية والميكانيكا وقد كشف النقاب عن «كون غامض» مقدَّر لجزء منه أن يبقى

غامضاً، كما وقذفنا بأحجيات لا يستطيع العلم حل ألغازها داخل أعمق أعماق الحقيقة. وهكذا أصبح العلماء أكثر تواضعاً، وأخذوا يتحدثون عن الكون الغامض بدلاً من حديثهم عن التقدم نحو المعرفة الكاملة. وإن الرجل العادي قد يحني حتى اليوم رأسه للعلم، ولكنه قد فقد مقدرته على فهمه. لقد كانت تسيطر على نظرة الإنسان الأوروبي إلى العالم منذ عهد نيوتن، صورة لعالم ميكانيكي الطراز ومألوفة للخبرة البشرية. ولكن أصبح من العسير علينا الآن أن نستعمل أي طراز كهذا.

والحق أنه ليس ثمة إنسان مطَّلع على الفلسفة الغربية ابتداءً بهيوم ومروراً بكنت ونيتشه وبرغسون، يمكن أن يفاجأ كثيراً بكون المعرفة العلمية ينبغي أن تكون جزئياً معرفة ذاتية وغير كاملة أيضاً، بسبب أنها ظاهراتية فقط. فمحدودية الجهاز الحسي البشري تجعل الإنسان عاجزاً عن إدراك الحقيقة الكونية بأكملها. فلماذا ينبغي أن نفترض بأن حواسنا وحتى دماغنا الصالح للعيش في بيئة معينة يجب أن يكون قادراً على إدراك ومشاهدة كل هذه الأمور؟ فالعقل المستخدم للتجاريد الرياضية ولأدوات أخرى، يستطيع أن يسبر الطبيعة بغية الحصول على فوائد عملية. أما إذا كنا نعني «بالفهم» صورة لكل شيء، فهذا أمر مستعصٍ علينا. فالشيء في ذاته وفقاً لمصطلح كنت، لا يمكن أن ننطبق عليه مقولات الفهم، بينما أن الحدس أو الخيال قادر على ملامسة الشيء في ذاته ملامسة عابرة وغير كاملة. هذا هو قدر الإنسان الذي على الرغم من أنه يتمتع بمواهب رائعة، لكنه ليس إلهاً. ولربما أن قولنا هذا جاء نتيجة للعلم الجديد، لكنه مع ذلك أبقى الإنسان على قمة عظمته، وأبقاه مدركاً بأنه مع كل ما يستطيع العلم تحقيقه، فإن ثمة ميداناً واسعاً سيبقى غامضاً ومستعصياً على الفهم، وأن في هذا الميدان مكاناً فسيحاً للدين، وللموقف الديني من الكون.

أزمة في الدين

كان الدين أيضاً يعاني أزمة حادة. فلقد أعلن نيتشه «إن الله قد مات»، وكذلك كان فرويد ملحداً، زد على ذلك أن الداروينية قد سددت ضربات أليمة للدين التقليدي. ولكن أشد الضربات التي تلقاها الدين المسيحي لم يسددها من ذكرنا آنفاً، بل سددها «النقد الديني الأرقى». وقد اعتبر أوين تشادويك (Chadwick) أن النقد المقارن للدين كان أشد إيلاماً وأثراً من الداروينية نفسها. وكان الكتاب الذي أصدره فلهاوسن[8] (Wellhausen) بعنوان «تاريخ إسرائيل» يعبِّر عن النظرة العلمية إلى الدين. ولقد خيَّم قبل ذلك جو من القلق والريبة على القضايا الدينية. ففي عام ١٨٦٠ م وقع

خلاف حاد في صفوف الكنيسة الأنكليكانية، نشأ عن صدور كتاب بعنوان «مقالات ومراجعات»، حيث حاول بعض رجال الدين الأحرار التعبير فيه عن آرائهم في الكتاب المقدس، إذ قالوا إنه ينبغي ألا يختلف النظر إلى هذا الكتاب بعهديه من قديم وجديد، عن النظر إلى أي كتاب آخر من حيث التحليل والنقد. وقد اعتبرت الكنيسة هذا القول هرطقة وقدَّمت القائلين به إلى المحاكمة. وخلال الستينات من القرن التاسع عشر أثار أرنست رينان بكتابه «حياة يسوع» وكذلك ديفيد شتراوس الألماني بكتابه عن المسيحية، دهشة أوروبا واندهالها. ومن ثم تبعهما سيلي (Seeley) بكتابه الذي حاول فيه البحث عن المسيح البشري التاريخي. وكان تيار اللاهوت الرومانسي والهيغلي يومذاك ينتقص من صحة حرفية الكتاب المقدس.

ومن ثم قدم فلهاوسن أدلة مقنعة على النظرية القائلة بأن أسفار موسى الخمسة لم تُكتب إلا بعد مضي مدة طويلة على الأحداث الواردة فيها، وإنها لم تصنع في شكلها النهائي الذي نعرفها فيه الآن إلا في عام ٤٠٠ قبل الميلاد (في عصر عزرا)، أي بعد مرور ألف عام تقريباً على وفاة موسى. وقد أثار كتاب فلهاوسن هذا ضجة كبرى في جميع الأوساط، لكنه استأثر بإعجاب العلماء من الشباب بصورة خاصة. وصدرت الطبعة الثانية من كتابه المذكور «تاريخ إسرائيل» في عام ١٨٨٣ م، وتُرجم إلى الإنكليزية في عام ١٨٨٥ م، وأثار أيضاً النقاش والجدل في مختلف دوائر الفكر والدين البريطانية. وقد كتب عالم فرنسي في عام ١٨٩٤ م يقول: إن أي امرىء لا يسيطر عليه التحيز والهوى، ولم يقرر مسبقاً أنه أي نوع من نقد هو خطأ ومغلوط، يجب أن يسلِّم بأن شريعة موسى لم توضع إلا بعد السبي البابلي».

وقد بدت جميع تلك الأقوال لبعض الورعين أموراً مرعبة، لأنها تحيط الشك بالكتاب المقدس، بوصفه كتاباً موحى به ومعصوماً عن الخطأ. أما قول اللاهوتيين الأحرار بأن تاريخ إسرائيل ومنطقة اليهودية، إنما يبرران زعم اليهود بأن الله قد خصهم برسالة دينية فريدة من نوعها، فلم يزد في قناعة أولئك الذين نشأوا وتربوا على أن كل حرف وارد في الكتاب المقدس صحيح كل الصحة، وأن هذا الكتاب هو الصخرة الصلدة التي ترتكز إليها المسيحية. وكان من أبرز هؤلاء المؤمنين غلادستون السياسي البريطاني الشهير.

وفي عام ١٨٧٢ م لفت جورج سميث انتباه الناس إلى نسخة بابلية عن رواية الطوفان، وقد جاء اكتشافه هذا بمثابة الزلزال. وهكذا لم يعد المفكرون ينظرون إلى الكتاب المقدس بمعزل عن الكتب الأخرى، وبوصفه كتاباً عجائبياً وفريداً من نوعه،

فالنقاد على أعلى مستوى وجدوا أن لآداب الشعوب الأخرى من شعوب العالم القديم أثراً بالغاً في كثير من أقواله ونقاطه. وقد ضم العهد القديم بعض المفكرين اللاهوتيين إلى تاريخ الإنسانية العام، وبذلك لم يعد العهد القديم سجلاً للعجائب الإلهية المتواصلة، بل أصبح جزءاً من التاريخ العام، فهناك قسم كبير من التوراة يتماثل في مقدساته وحكمته مع المقدسات البابلية، وحكمة الشعوب القديمة الأخرى التي كانت على اتصال وثيق بالشعب اليهودي. أما فيما يتعلق بعقائد العبرية الفريدة من نوعها، عقائدها بالأحدية والأخلاق وبمجيء المسيح اليهودي، فإنها بقيت قائمة ولم تمس، لكن الكثير من تفاصيلها قد فقد قدراته على إقناع الناس بأنه خارج نطاق خبرة باقي شعوب العالم القديم. وهكذا لم يعد بإمكان اليهود إقناع الناس بأنهم شعب متميز عن بقية شعوب العالم، بقولهم بأنهم «شعب الله المختار». ولم تكن هذه النتيجة غير سارة بالنسبة للفلاسفة الهيغيليين، الذين كانوا يؤمنون بأن روح العالم الكلية هي أهم بكثير من شعب واحد، أو عدة شعوب أو أفراد. وجاء اتساع نطاق المعرفة بالشعوب القديمة الأخرى نتيجة للأبحاث الأنثروبولوجية، ففتح أعين الناس على أن شعوباً بدائية كانت تدين بمعتقدات شبيهة بمعتقدات اليهودية والمسيحية. كما أن الاطلاع الأوروبي على الفكر الهندوسي، الذاخر بعالم كامل من الأديان الأرقى، قد دفع بالدراسات اللاهوتية والدينية في القرن التاسع عشر أشواطاً طويلة في مضمار التقدم. وقد عملت جميع هذه الدراسات في الهبوط بالمسيحية من مرتبتها الفريدة بالنسبة للأديان الأخرى.

وفي نهاية القرن التاسع عشر توصَّل البحث النقدي في العهد الجديد، إلى استنتاجات تقول بأن إنجيلي متَّى ولوقا، اعتمد إنجيل مرقص كمصدر لهما، وأنه حتى إنجيل مرقص يحتوي على تحاريف لاهوتية وأقوال لم ينطق بها المسيح بالذات. وقد انتهى هذا البحث النقدي أيضاً إلى إشاعة الريبة في صحة الأناجيل وفي صدق الرواية عن تاريخ حياة المسيح، وكذلك إلى الشك في بعض ما أوردته الأناجيل من أفكار وآراء منسوبة إلى المسيح. والحق أن البحث في تاريخية المسيح، وكونه شخصاً تاريخياً لا يعني أبداً القضاء على المسيحية ديناً، لكن البسطاء من الناس كانوا يعتقدون بذلك. ولهذا سرعان ما انشقت معظم الكنائس المسيحية، إلى مسيحيين عصريين ومسيحيين تقليديين متعصبين. وقد وجدت بعض المغالين في نقد المسيحية يذهبون إلى القول بأن المسيح لم يوجد البتة وأن الكتاب المقدس لا يزيد عن كونه نسيجاً من الخرافات والأساطير. وقد انطلق المسيحيون المتعصبون إلى شجب حركة نقد الدين بأكملها واستنكار جميع أقوالها ونظرياتها. ونشبت معارك انفعالية بين الطرفين. ولم

يستعد المتخاصمون توازنهم في إصدار الأحكام إلا بعد مضي فترة زمنية ليست بالقصيرة. أما فيما يتعلق بالكنيسة الرومانية الكاثوليكية، فإن البابا ليو الثالث عشر أضاء بحذر الضوء الأخضر أمام التيار المسيحي المعاصر. ولكن خليفته بيوس العاشر كبح في عام ١٩٠٣ م من جماح الاتجاه نحو الليبرالية، وكذلك قامت بضبطها الحركة الديمقراطية، الكاثوليكية.

ومستاءً من الحركة الإيطالية الليبرالية التحريرية، التي هاجمت سلطات البابا الزمنية، أصدر البابا بيوس التاسع في عام ١٨٦٤ م اللائحة الشهيرة المعروفة بلائحة الأخطاء، الأمر الذي يُعتبر بمثابة إشهار للحرب على الكثير من نتاج القرن التاسع عشر. فلقد أعلنت هذه اللائحة أن الليبرالية والديمقراطية والعلوم الحديثة لا يمكن لها أن تتفق مع الدين المسيحي، ولا أن تتوافق مع الكنيسة. ومن ثم دعا البابا المذكور في عام ١٨٧٠ م إلى عقد المجمع السكوني، الذي لم يعقد منذ عام ١٥٦٣ م لتثبيت عقيدة المعصومية البابوية. ولكن هذا القرار لم يتخذ إلا بعد مناقشات حامية دارت بين عدد كبير من الأساقفة الفرنسيين والألمان والإنكليز من جهة وبين الحزب البابوي من جهة أخرى. وبعد إقرار المعصومية البابوية، خرج عدد من الكثالكة الأحرار عن الكنيسة. ومن ثم جاء البابا العظيم ليو الثالث عشر، لكنه لم يتراجع كثيراً عن موقف سلفه. ومع أن ليوم الثالث عشر كان نصيراً للعلم ومشجعاً للحركة الكاثوليكية الاشتراكية، غير أنه بقي متمسكاً برأيه بأن الدولة الحديثة المرتكزة إلى الفردية الدنيوية هي أساساً مناهضة للمسيحية. وهكذا وجدت الكاثوليك الإيطاليين مستمرين في مقاطعة السياسة، استجابة لأوامر البابا. وفي العقد الأول من القرن العشرين وبَّخت الكنيسة الكاثوليك الذين اعتنقوا المبادىء الديمقراطية الليبرالية. وقد ذكَّرهم الإكليروس بأن المجتمع السياسي يجب أن يرتكز على المبادىء المسيحية، وليس إلى الشكية الليبرالية أو اللامبالاة. أما فيما يتعلق بالديمقراطية، فلقد قيل لهم إن الكنيسة لا تعلق أية أهمية أولية على شكل الحكومة. فالكنيسة لا يهمها الشكل البتة، فليكن ديمقراطياً أو سواه، فالمهم المهم بالنسبة إليها أن يكون المجتمع مسيحياً. وكان مارك سانيير (Sangnier) وشارل بوجي (Peguy) أبرز قادة الحركة الكاثوليكية الديمقراطية، لكنهما أيضاً لم يسلما من توبيخ الكنيسة (١٩١٠ م).

وخلال تلك المرحلة، أثارت قضية دريفوس الخلافات الحادة في فرنسا. فانقسم الشعب الفرنسي إلى فئة محافظة وأخرى ليبرالية. وقد اتخذ معظم رجال الإكليروس جانب المحافظين في قضية دريفوس. وبعد انتصار الليبراليين، أنصار

دريفوس، أقدم هؤلاء وانتقاماً من الإكليروس، على استصدار قانون يقضي بفصل الكنيسة عن الدولة (١٩٠١ م)، وكان هذا القانون مناسبة لاستئناف تبادل الاتهامات المريرة بين رجال الدين وبين مناهضيهم. وزبدة القول إن الكنيسة وجدت نفسها في حالة حرب ضد التيارات الأساسية السائدة في ذلك العصر ومهددة بالانقسام.

يلاحظ القارىء أن بحثنا انصبَّ على الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، ولكنه ينطبق، إلى درجة أدنى، على الكنيسة البروتستنتية أيضاً. فلقد شهدت هذه الكنيسة ليبراليين أرادوا تحويل اهتمام الكنيسة إلى الإصلاح الاجتماعي، والتخلي عن اللاهوت التقليدي والقبول بنقد الدين. كما شهدت أيضاً محافظين كانوا يخشون انطفاء المسيحية إذا تحوَّلت إلى ليبرالية دنيوية.

تيارات روحية جديدة

بدأ الدين يستعيد الكثير من الأرض التي فقدها، ولكن المشكلة أن التيارات الدينية يومذاك كانت تنزع إلى الانحراف عن المسيحية التقليدية، لا بل وأيضاً إلى الأخذ بعقائد متنوعة خارجة عن الدين المسيحي. فلقد جاءت ردة الفعل ضد العلوم، ولا سيما في فرنسا حيث كانت شديدة للغاية، لتوجِّه الاهتمام نحو الأخلاق والخبرة الباطنية، الأمر الذي شاهدناه في فلسفات نيتشه وبرغسن ووليم جيمس. كما شهدت الكاثولكية شيئاً من انتعاش بسبب عودة بعض الأدباء البارزين إلى اعتناقها. ولكن التيار الديني الجديد كان ينشد الروح ويطلبها، ولذلك تجاهل مراراً المسيحية التقليدية. وقام وليم جيمس فدعا في محاضراته الشهيرة المعروفة بعنوان «أنواع الخبرة الدينية» إلى نظرية تقول بأن مختلف الأساطير التي تتجسد في الأديان موضوعاً ليست بأساسية، إنها فقط قشور الدين. واستطرد جيمس يقول: «إن المهم، لا بل الأساسي هو غريزة الإيمان، وحاجة الروح البشرية إلى التعبير عن نفسها. فالمرء يستطيع أن يؤمن بأية أسطورة». وقد يعمد أحدهم، كما فعل الشاعر الإيرلندي ييتس (Yeats) إلى اختراع ميثالوجيا خاصة به، أو قد يعتنق آخر كما اعتنقت آني بيسانت (Besant) أو السيدة بلافاتسكي (Blavatsky) أدياناً شرقية تدين بها القلة من الناس، حيث اعتنقت الأولى منها الثيوصوفية (معرفة الله عن طريق الكشف الصوفي). وقد غدا هذا المذهب بعد حين «معرضة» شائعة. وهكذا لم تعد حقيقة الدين أمراً ذا أهمية أو وزن، فالمرء لا يستطيع أبداً أن يعرفها. فالمهم هو الإيمان والإيمان وحده.

وقد كان عمانوئيل مونييه (Mounieh) أفضل من عبَّر عن النزعات الدينية في ذاك

العصر، إذ قال: «منذ قرن واحد كان المرء إما مسيحياً أو عقلانياً مناهضاً لكل دين، أما اليوم فهناك العديدون يأخذون بالعقل والدين معاً، وهذا لا يعني أن الواحد من هؤلاء المؤمنين يجب أن يكون بالضرورة مؤمناً بالدين المسيحي، حتى لو كانت حاله غير ذلك، فإن إيمانه بالمسيحية سيكون ضعيفاً للغاية».

لا شك أن أعظم شخصيات التيار الديني الجديد، ما قبل الحرب العالمية الأولى، هو ليو تولستوي. فهذا الروائي الروسي بشخصيته العملاقة ألهب خيال العالم، فأخذ الناس من جميع الأقطار يتوافدون عليه في قريته ياسنايا بوليانا، إذ إنه أصبح أسطورة حية، ويتمتع باحترام العالم الغربي بأكمله. فروايتاه الرائعتان «الحرب والسلم» و «أنا كارنينا» غمرته بأضواء الشهرة، ولكن حياته الروحية التي عاشها فيما بعد، هي التي جعلته محطاً لأنظار العالم. فتولستوي الذي كان يعاني أزمة روحية حادة نشأت عن قناعته بأن الحياة تافهة وخالية من كل معنى، وقال دفع به التزامه العاطفي بالمفاهيم الروحية إلى التبصر من جديد في أهم قضايا الوجود، وبعد أن وجد أن تجاريد الفلاسفة والوقائع ونظريات العلماء عاجزة كلياً عن مد يد العون إليه، انتهى إلى اعتناق نوع من مسيحية بدائية. ولا شك أنه كان لبعض معتقداته، أثر عميق في الحركات الوجودية التي نشأت بعد وفاته، كما كان له تأثيره الشديد في الأزمة التي عاناها اللاهوت المسيحي. لقد وجد تولستوي أن الدين الرسمي وكذلك العقلنة المفاهيمية قد أفسدا المعنى الحقيقي للمسيح والمسيحية. وتبين له أن في رسالة المسيح البسيطة حقائق عميقة لا تستطيع الصيغ أن تعبِّر أبداً عنها. ولذلك كانت لكتاباته في الدين، كمبحثه «مملكة الله هي في داخلك» قوة جبارة. كما أحسَّ تولستوي أيضاً بتأثير الأديان الشرقية، ولذلك حاول أن يعثر على الحقائق الأولية الكامنة وراء جميع الديانات الكبرى.

طالب تولستوي بالعودة إلى الشيوعية المسيحية البدائية وقد مارس حياتها إلى حد ما. وقد جعله شجبه الشديد للحروب ولجميع أشكال الإرغام بطلاً لحركات السلام، وفوضوياً من حيث المذهب السياسي. وكان مبدأ اللاعنف القائل بعدم مجابهة الشر بالشر، يشكل حجر الزاوية بالنسبة لمعتقده الديني. والحق أن تولستوي بمطالبته بالعودة إلى بساطة الحياة ونبذ كل قشورها المصطنعة يذكِّرنا بجان جاك روسو، أو بالحكيم الأميركي هنري ثورو (Thoreau) فتولستوي بوصفه عضواً من الطبقة الاجتماعية العليا، شجب بشراسة فساد هذه الطبقة والطبقات الأوروبية الأخرى المماثلة لها. وهو بوصفه شديد الإيمان بالفن والآداب، أدان الآداب الأوروبية

بالانحلال، وأعلن أن جماهير الفلاحين وحدها هي السليمة ثقافياً، على الرغم من جهلها بالمؤلفات والكتب. وهكذا وجدته في سنواته الأخيرة يكتب أبسط الحكايات الرمزية للجماهير، علماً بأن الفلاح الروسي لم يتجاوب معها. ولكن الكثيرين من فلاحي العالم كانوا يتلقون حكاياته تلك بلهفه وشوق، وكانوا يتأملون فيها بإمعان. وبذلك أمسى تولستوي شخصية فريدة من نوعها في تاريخ الفكر الغربي. وعلى الرغم من أن النظام القيصري الروسي، كان أشد أنظمة العالم استبداداً وبطشاً، غير أن الحكومة الروسية لم تتجرأ أبداً حتى على مسّه، مع أنه كان يدعو إلى الفوضوية والمسالمة وعدم التعاون مع السلطة. ولا شك أن قضية الـ «دخبور»[٣٧] (Dukhobogr) كانت دليلاً ساطعاً على ما كان يتمتع تولستوي من نفوذ وسلطان. إذ أنه استطاع أن ينقذ هذه الطائفة المسيحية التي كانت تعيش حياة جماعية من بطش القيصرية، وأن ينجح في إثارة اهتمام العالم قاطبة بها، وأن يجمع لها التبرعات من بلدان العالم، وأن يرحِّل جميع أفرادها إلى كندا.

وقد تبرع تولستوي[١٣] بجميع الأموال التي عادت عليه من مؤلفاته الأدبية. كما أنه تنازل قبيل وفاته عن جميع ممتلكاته. والحق أنه كان قديساً معاصراً، ولكن الكنيسة الأرثوذكسية ألقت عليه بالحرم عام ١٨٩١ م، الأمر الذي زاد في شهرته داخل روسيا وخارجها. ولا شك أن تولستوي كان نفوذا جباراً، لكن من الصعب غاية الصعوبة تقويمه. فمن المستحيل علينا أن نقدِّر مثلاً إسهامه في إسقاط النظام السياسي الروسي، وفي شقه الطريق أمام الثورة البلشفية عام ١٩١٧ م، علماً بأن هذه الثورة كانت حدثاً تاريخياً أكبر بكثير من شخصية تولستوي العملاقة. لكن، مما لا شك فيه، أنه قد أسهم بعض الشيء في إعدادها. فتولستوي كان بطلاً من الأبطال المناهضين للحرب في تلك المرحلة. وكان من أشهر تلامذته المهاتما غاندي قائد حركة استقلال الهند، والقديس الأسطوري، ووالد الأمة الهندية. وقد هاجم تولستوي العسكرية والرأسمالية ومفاسد المجتمع البرجوازي، وطالب بولادة روحية جديدة. وهو بذلك لم يصبح مناهضاً للعقلانية ولا متصوفاً، لكن إحساسه القلبي العميق بضرورة إيجاد معنى إيجابي للحياة من خلال الالتزام الديني، كان بمثابة ضربة شديدة سددها إلى الفلسفة العقلانية البحتة، ولربما كانت أشد ضربة عرفتها حقبته.

أما إلى أي حد بلغ خروج تولستوي على المسيحية الأرثوذكسية، فهذا أمر نتبيَّنه من جوابه على الحرم الذي ألقت به الكنيسة عليه عام ١٨٩١ م. ففي جوابه أنكر صحة عقيدة الثالوث الأقدس، والخطيئة الأصلية وألوهية المسيح، وجميع أسرار الكنيسة

المقدسة، ووصف كل هذه العقائد المسيحية بأنها شعوذة فظة ومنحطة. كما اتهم رجال الإكليروس بالجهل وبالتغرير بالناس.

وشارك المواطن العظيم تولستوي والروائي الروسي الكبير فيدور دستوفسكي نيتشه، في نظريته القائلة بموت الله، وكل ما ينشأ عن هذه النظرية ويتفرع عنها. ففي حديثه عن المفتش الأكبر الوارد في روايته «الأخوة كرامزوف» يتحدث عن عودة المسيح إلى الأرض وعن قيام المفتش الأكبر الحكيم بالقبض على المسيح وسجنه، حيث إن هذا المفتش يرى أن الحرية المسيحية أمر مستحيل بالنسبة للإنسان، نظراً لكونه مستعبداً بالأساطير. فالدين المنظم للوجود، كما يرى دستوفسكي، هو غش وخداع ولكنه قد يكون خداعاً ضرورياً. زد على ذلك أن البشر لا يستطيعون احتمال المسيحية الروحية المحضة، والقلة منهم فقط يستطيعون ذلك الآن. والحق أن ما أورده دستوفسكي في حديث المفتش الأكبر، يُظهر بوضوح عذاب الإنسان الحديث المتدين وتوتره الشديدين. فالإنسان المعاصر الفاسد هو بمسيس الحاجة إلى الله، لكنه عاجز عن العثور عليه. كما أن المسيحية التقليدية قد أفلست، ولذلك ربما كان الإنسان المتدين حقاً هو الملحد أو المناهض للمسيح. وقد اعتنق دستوفسكي عقيدة تتمثل في إيمانه برسالة الشعوب السلافية لإنقاذ أوروبا المنحلة، وذلك لأن هذه الشعوب لا تزال منفتحة على الدين. وكانت عقيدته هذه بمثابة الدعوة إلى وحدة روحية تجمع بين الشعوب السلافية. وقد تأثر نيتشه وتعلم من هذا العبقري الروسي الذي أمضى سنوات مرعبة في معسكرات الاعتقال في سيبيريا، بسبب انتقاده للحكومة القيصرية. غير أنه رفض الحركات الثورية إذ اعتبرها ضحلة روحياً.

قال نقولا بارديف إن تولستوي ودستوفسكي[٣] هما من أبرز «روّاد الحقبة الروحية»، ومن ألمع أسلاف النهضة المسيحية ما بعد عام ١٩١٤ م. كما نوّه هذا الوجودي الروسي، نقولا بارديف، بدور كل من سلوفييف وتسيسزكوفسكي البولندي، وكذلك بدور المفكرين الفرنسيين ليون بلوي (Bloy) وشار بيجي (Péguy). وكان بيجي من الذين تصدوا للدفاع عن دريفوس. وكان ديمقراطياً اشتراكياً معتدلاً وأديباً فذاً وقد رأس تحرير أهم مجلة فكرية فرنسية قبل الحرب العالمية الأولى، وأعني بها مجلة (Chaiers De la Quinzaine) التي كانت منفتحة على جميع النظريات والتيارات. ومع أن بيجي كان كاثوليكي المذهب، لكنه جوهراً، كان ذا روح حرة ومتأثراً بفلسفة برغسون. وكان، كتولستوي، ثائراً على كل ما هو كاذب في مدنية رعديدة ومزورة، وقد شدد على قيمة النفس البشرية ودعا إلى احترامها، وإلى تكريس

الذات للحياة الروحية والفكرية، وإلى العدالة الاجتماعية، وإلى الإخلاص للفن كمثل أعلى.

عادت سفينة الدين تمخر العباب، لكن الرياح كانت متضاربة في قوتها ومختلفة في اتجاهاتها، الأمر الذي وصفه العالم البريطاني فيجز (Figgis) قبيل عام ١٩١٤ م، فيما أورده في كتابه «المدينة على مفترق الطرق» معبِّراً عن امتعاضه من البلبلة في النظريات والاتجاهات، إذ قال: «هناك نيتشه وبرغسون وجيمس وتولستوي وبرتراند رسل، أي هناك الإلحاد والشك والحدسية وقوة الحياة وإرادة الإيمان وإرادة القوة... إلخ. فهل تشظى المنهاج الأوروبي إلى آلاف الشظايا؟ وهل نشأت المدنية من الوحدة وتطورت إلى التعددية، أو من العذرية إلى التواليدية». والحق أن العقد الأول من القرن العشرين، شهد فلسفات ونظريات مذهلة في تنوعها. ففي روسيا مثلاً حيث زعم المؤلف الموسيقي سكريابين (Scriabin) أن للفنان دوراً كدور المخلص المنتظر، وأنه هو الذي اصطفاه الله بذاته، وحيث نادى الشاعر إفانوف بالوحدة الصوفية بين المسيح وبين ديونيسيوس، والجمع بينهما في وجد من أجل الوجد وحده، حيث تتوفر في الوجد الأجواء الصالحة لابتداع كل نوع من دين جديد وأساطير جديدة. أما في أوروبا فتشهد جيمس جويس والمجتمع السحري الكتيم وكذلك المجتمع الثيوصوفي، مجتمعي السيدتين بلافاتسكي وآني بيسانت، ومتصوفة معاصرين آخرين، ومدَّعي نبوَّات. زد على ذلك ذاك الساحر اليوناني جوردييف، الذي زعم بوجود قوى غامضة وممتنعة على الفهم، ومستمدة من حضارات ما قبل العقل، ومرتبطة بالإبداع الفني. كما قام دانتزيو في إيطاليا فأخذ يبشر بدين الفن وبالحب الجنسي، وذلك قبل أن يستقر على التبشير بالاستعمار. ولربما كان دانتزيو هذا، كموسوليني، فاقداً لكل أصالة، لكن شخصيته الأسطورية وبشعبيتها الواسعة، كانت لا شك تعبِّر عن الكثير من القلق الذي كان سائداً في تلك الأيام. ويجدر بنا أن نضيف هنا تلك الظاهرات النفسية الخارقة للمادة، كالتواصل الروحي والتلبائية والاستبصار... إلخ. ولا شك أن ثمة تشابهاً شديداً بين هذا القرن وبين ما ساد في القرن الرابع عشر من شعوذة وسحر، وذلك حينما ضعفت السلطة البابوية.

الجماليون وثوار الأدب

كان ميدان الأدب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر حافلاً بأعظم مغامرات الفكر وأكثرها جدة وإثارة. ولا غرو في ذلك، فإن تدهور الكنيسة وفقدان الثقة بكل ما هو موروث، وسواء كان ذلك في ميدان الدين أو ميدان الفلسفة، قد أتاح الفرصة لكبار

الأدباء ليوفِّروا للعالم الحديث العديد من القيم. أضف إلى ذلك أن الفن قد أصبح نوعاً من دين بالنسبة إلى ذاك الجيل. ومع أن نقد الدين ابتداءً بفولتير حتى داروين قد أضعف سلطان المسيحية وهز أركانها، غير أن العلم فقد الكثير من اعتباره أيضاً، نتيجة لخيبة الأمل بالعقلانية. فلقد نزع الفلاسفة البارزون في تلك المرحلة، كنيتشه وبرغسون ووليم جيمس إلى الحدسية أو المذهب الطبيعي ونبذوا العقلانية، وعبَّروا عن آرائهم ونظرياتهم بالمجازات الشعرية بدلاً من التحليل المنطقي. ولربما أن الشوط الأبعد والوحيد من التقدم في ميدان المعرفة الذي قطعته تلك المرحلة، قد تمثَّل بمنجزات سيجمون فرويد الذي قام بعملية مسح للجانب الغامض واللامعقول من النفس البشرية. كما أن أسلوب نيتشه ونظراته غدت منبعاً يرتوي منه جميع كتَّاب ذاك العصر. وهكذا التقت جميع تيارات تلك الحقبة من تاريخ الفكر، وتوحدت ووجَّهت جميع طاقات الإنسان نحو الشعر وابتداع الأساطير. فذاك الزمن كان الزمن الذي سبرت خلاله أوروبا أغوار العقل، حيث تسود الأسطورة والرمز وتكمن قوى غريبة وطاغية، وحيث لا يستطيع الفيلسوف أو العالم أن يرشدنا، بل إن الشاعر أو الروائي قد يستطيع ذلك. ولم يقف الكتَّاب عند سبر أغوار العقل اللاواعي، بل قاموا بالإضافة إلى ذلك بتوجيه النقد اللاذع للمجتمع البرجوازي، ولا سيما نقد ملامحه الصناعية والديمقراطية، المنفِّرة للنفوس الحساسة. وقد دفع بهم انسلاخهم عن المجتمع إلى التوجه نحو الفن المحض ونحو «عوالم الخيال الذاتية» البحتة نظراً لاشمئزازهم من عالم الحياة اليومية. وقد رافق رفضهم للنظام الأخلاقي والاجتماعي الذي تعيش عليه المدنية الكريهة، اعتناقهم مذهب الفن من أجل الفن فقط، وتسامي الشعراء عما هو مألوف.

تعود بدايات هذه الثورة في الأدب إلى منتصف القرن التاسع عشر وحتى إلى ما قبله، وذلك عندما ظهرت ردة الفعل ضد المذهب الرومانطيقي والمرافقة بخيبة الأمل بالمدنية البرجوازية التجارية. وقد جاءت هذه الثورة بمثابة صخرة قذفوا بها الاحتشام الفكتوري وأرثوذكسيته. وكانت أيضاً بمثابة النسخة الجمالية عن الاشتراكية الثورية. ومنذ البداية، كان أدباء الفن من أجل الفن المتحدرون من جوتييه (Gautier) وبودلير، يشكِّلون مجموعة من متمردين لا يتمتعون بالاحترام الكافي وتفوح من كتاباتهم روائح الفضائح، لكنهم نجحوا في تقديم فن أصيل كل الأصالة. وفي عام ١٨٥٧ م تقدم كل من بودلير وفلوبير إلى محكمة الجنايات، وذلك بسبب نشر بودلير لديوانه المعروف «أزاهير الشر»، أما فلوبير فبسبب صدور روايته الشهيرة «مدام بوفاري». وقد نزع هؤلاء

الكتَّاب إلى جعل الفن والجمال ديناً، الأمر الذي صدم الأخلاقيين وأثار اشمئزازهم. وكانوا يقفون من المسيحية ومن الأخلاق التقليدية موقفاً عدائياً وعدوانياً معاً. ففي رواية سوينبرن «ليزبيا براندون» التي لم تنشر، فإن موضوعها يدور حول الشذوذ الجنسي من سحاق ولواط، مرافقاً بنوع من جمالية، حيث يتعهد الناس حواسهم ويعيشون في جمال مُشبع بالجنس. وقد عالج الموضوع ذاته جوتييه في روايته «الآنسة موبان». كما أن «عبادة الشيطان» لدى بودلير، حيث يطالب الشاعر بأن ينشد مواضيع مرضية وشاذة أمر مشهور، شهرة نظريته في وجوب تطلع الشعر إلى صفاء ينطبق على اللون والموسيقى.

وفي ذاك الزمن بدأ الناس يتداولون مصطلح بوهيمي وبوهيمية، حيث كان الرسامون والكتَّاب من الشباب الفقراء يعيشون حياة مخالفة لكل عرف وتقليد. وعلى كل حال فإن الأعراف والتقاليد، بالرغم من خروج فلوبير وبودلير وسوينبرن وغيرهم عليها، كانت أعجز من أن تدفع بهم إلى زوايا الإهمال. فالحركة التي بدأ بها هؤلاء انطلقت في طريقها ولكنها اتخذت مذاهب متباينة بعض الشيء كالرمزية والواقعية والانحلالية، أو المذهب الطبيعي. وهكذا وجدت روائيين كفلوبير والأخوين جونكور، وجورج مور البريطاني، ومن ثم إميل زولا يعالجون بصراحة واقعية كل موضوع قذر أو خسيس. فالصورة الشهيرة التي رسمها فلوبير في روايته «مدام بوفاري» لزوجة الطبيب الريفي الزانية، قد أوحت فيما بعد إلى الأخوين جونكور وإميل زولا تصوير الأشخاص المنحطِّين أخلاقاً. وهكذا وجدت رواياتهم تتحدث عن الصبايا الخادمات وعن العاهرات والسكارى والمجرمين. ويظهر «المذهب الطبيعي» الذي أخذ به إميل زولا تأثير الداروينية في نظرته الاجتماعية، كما يتميز بزعمه «بالعلمية» من حيث الأسلوب والموضوع معاً، وأيضاً بنوع من واقعية تكاد تكون عارية من كل ستر. وقد صدر عن زولا دفق غزير من المؤلفات الغنية بالشخصيات المنحلة والشريرة. وتعمَّد زولا الأمر بغية إظهار حقيقة النسيج الذي تتألف من الحياة الفرنسية المعاصرة، متوخياً من وراء ذلك التدليل على أن البشر نتاج محتوم لعاملي الوراثة والبيئة. ونصادف تشاؤم زولا الكئيب هذا لدى معاصره الروائي الإنكليزي توماس هاردي.

وطلعت الثمانينات من القرن التاسع عشر بالمذهب الرمزي شعراً ورواية. وأمسى المنحلُّون من أفراد المجتمع مواضيع رئيسية للروائيين. ولعل أشهر الروايات التي تناولت الانحلال والمنحلين، هي الرواية الشهيرة التي كتبها هويسمان (Huysman) «ضد المزاج» (Against The Grain)، حيث يبدو بطلها (Des Esseintes)

الأنموذج والقدوة لجميع «الغنادير» (Dandies)، وهؤلاء هم «أولئك الشباب» ما فوق الجماليين الذين كان أوسكار وايلد[١٦] «والكتاب الأصفر» سيتحدثان عنهم فيما بعد في إنكلترا بين ذهول المجتمع الفكتوري ودهشته. فقد كان الغندور يشعر بأنه آخر وتد من أوتاد الحضارة الذابلة وآخر زهرة من زهراتها، لذلك وجد لذائذه في الفن والرذيلة والجريمة. وهكذا وجدت كل ما هو دخيل أو مجلوب بالإضافة إلى التصنع المفرط هو الطابع المميز لهذا النوع من الكتابة. فبطل أوسكار وايلد، في روايته «صورة دوريان جراي» شعر بأن رائحة البخور الثقيلة تفوح من كل صفحة من صفحات رواية هويسمان (Arebovrs Against the Gun)، الأمر الذي اضطرب له عقله ومزاجه. ولقد كتب أوسكار وايلد يقول: «إن الواجب الأول من واجبات الحياة هو أن يكون المرء متكلماً إلى أبعد حد ممكن من التكلف، أما الواجب الثاني فلم يكتشفه أحد حتى اليوم». وكانت القسوة والبرودة والحسد وانفعالات الحس والشهوة تتوهج في صفحات روايات الرمزيين المنحلين وقصائدهم. فالشاذ جنسياً، كأوسكار وايلد، قد يتحول إلى نماذج من شر وفساد تتفق مع ما كتبه ماريو براتز Praz عن «العذاب الرومانسي». لقد كانت غيوم كثيفة من الشك المثير والخطايا تغلف الهجوم الأدبي الصاعق الذي شنه أولئك الشعراء والروائيون على الاحتشام الفكتوري المتكلف، وعلى كل ما كان يحظى باحترام المجتمع وتقديره. وقد تحلق حول هؤلاء الأدباء العديد من الذين أنهكهم تصنع الحشمة الفكتورية وآدابها. وهكذا وجدت المذهب الجمالي البودليري الهادف إلى صدم البرجوازية وإثارة ذعرها يبلغ بالرمزية ذروتها في الثمانينات من القرن التاسع عشر، لكنه يتفتح أيضاً عن الكثير من أزاهير الشعر الرائع. لقد كان هدف هذا المذهب الجمالي التعبير عما لا يُعبَّر عنه، وذلك بشعر تجريبي نابع من منطق العقل الباطني وكاشف عن الحقائق الكامنة وراء مظاهر الأشياء، ومستخدم صوراً أنموذجية في رمزيتها. وقد تأثر الكثير من الشعر الحديث تأثراً عميقاً بهذا المذهب، الذي برز من نجومه فيرلين وملارميه ومن ثم الشعراء المبدعون من الشباب كـ «لافورج»(Laforgue) وفاليري (Valery).

ويبدو أن ما ذكرناه آنفاً يشابه إلى حد ما المذهب الرومانسي. وهذا الأمر ليس بعيداً عن الحقيقة من حيث كون الشاعر أو الروائي مثالياً وعرّافاً معاً. وذلك لأن الرمزيين كانوا يعتبرون الشاعر عرّافاً، ولقد كان أسلوب الرمزية مشبعاً باللون الجمالي الذي اعتمده الشعراء الرمزيون. فهؤلاء بعد أن ولُّوا وجوههم عن العالم المادي اشمئزازاً منه ومن مجتمعه، أصبح الكثيرون منهم يعيشون في عالم آخر تماماً. ولعل

أشهر الشخصيات الروائية لهذا المذهب هو شخصية أكسل (Axel) في الرواية التي وضعها إدموند ولسون، والتي تعتبر دراسة كلاسيكية لهذه الحركة الأدبية. فأكسل، بعد أن أدار ظهره للعالم المادي، انسحب ليعيش في قلعة فاغزية (نسبة لفاغنر) وليدرس الفلسفة الغامضة المستعصية على الفهم. ولقد قرر هو والفتاة التي عشقها الانتحار لأن الحقيقة لم تكن على مستوى الحب الذي عاشاه واختبراه ساعة بلغ بهما الهيام أسطع إشراقه. فلقد اعتقد الكونت أكسل ومعشوقته سارة، بأن الحياة بالغة في سوقيتها. وقالا إن خدمهما يستطيعون أن يقوموا بهذه المهمة بدلاً منهما، ألا وهي مهمة عيش الحياة. ولقد قال أوسكار وايلد ذات مرة: «إن أيّاً من الأغبياء باستطاعته أن يصنع تاريخاً، لكن كتابة التاريخ بحاجة إلى عبقري». لقد اعتقد هؤلاء بأن الفن أسمى من الحياة وأرفع مرتبة منها، علماً بأن الأوائل من الرومانسيين لم يفصلوا أبداً بين الفن والحياة.

وعند منعطف القرن أصبح جميع الكتَّاب النابهين من الشباب رمزيين تقريباً. ولقد كتب شقيق جيمس جويس الشاب يقول: «لقد كان أخي يسعى دائماً إلى استخدام أساليب غامضة والتعبير عن انطباعات تربك المرء وتحيِّره، وذلك باستعماله مفردات من سحر أخَّاذ «يمغنط» العقل ويذهله». وقد قال الشعراء الرمزيون بأن الشعر يجب ألا يكون كلاماً موزوناً ومقفى، لأنه إذا كانت هذه حاله، فليس ثمة فائدة أو معنى من كتابته شعراً. فالشعر أمر فذ وفريد من نوعه وله هدف واحد، ألا وهو التعبير عن الانطباعات والحالات النفسية، وليس التعبير عن الفِكرَ (الفكرات) أو المعرفة المفاهيمية. إنه التعبير عن العالم الجواني اللطيف المصقول، بجميع ما له من حالات عاطفية. إنه الاحتكام إلى الخبرة الفورية، وهو كما وصفه الفيلسوف برغسون، عطاء الضمير. ولقد اعتقد الشاعر الفرنسي رامبو (Rimbaud) بأن رؤيا الشاعر تستطيع أن تنفذ إلى الحقيقة الأعمق، وقادرة على إرشاد الناس إلى كيفية الحياة التي ينبغي أن يحيوها، وأيضاً على تجاوز الفكر المفاهيمي بغية التعبير عن الحقيقة بمعنى رمزي مباشر. والحق أن قول رامبو هذا يعبِّر عن مفهوم تصوف ديني تقليدي، لكن هذا المفهوم عرضه ومثَّله إنسان عاش حياة متمرد ومغترب عن عالمه ومجتمعه. وقد أمسى رامبو، هذا العبقرية الغريبة والمنحلة والفاسقة، موضوعاً لمذهب ديني واقعي لدى بعض المعاصرين.

قد يلتمس البعض الأعذار للتطرف الرمزي الفرنسي المعادي للمجتمع، من سخط الشعراء الرمزيين الشديد على النظام الاجتماعي المدمر لكل جمال وكمال،

وعلى حكم البلوتوقراطية والرأسمالية والبرجوازية، بما لهذه جميعاً من «مجتمع شائن وشنيع» كما يصفه بطل رواية هايسمان. ولا شك أن منجزات المدرسة الرمزية منجزات شديدة الأثر والفاعلية. فهذه المدرسة هي التي وضعت الأسلوب والنهج في الشعر الحديث ولا سيما في فرنسا، كما كان لها التأثير الشديد خارج فرنسا أيضاً. فبعد مضي سنوات قليلة أدخل ت. س. إليوت الرمزية على الشعر الإنكليزي. وأنشأ الشاعر الأميركي عزرا باوند[١] والشاعر ت. ا. هلم[٦] (Hulme) وآخرون الحركة التصويرية (مذهب شعري حديث) في بريطانيا. وقد تأثرت هذه الحركة بالفيلسوف برغسون وبالرمزية الفرنسية، كما تدين أيضاً بشيء من فضل للشعر الياباني. وكان هدف هذه الحركة أن تبلغ الحقيقة بومضة من بصيرة، تتجسد خلالها صورة الحقيقة المنشودة.

ولقد تجلى الحافز إلى خلق «شعر محض» ومطهر من جميع «شوائب» الشعر التقليدي، أول ما تجلّى في بودلير وفرلين (Verlaine) وفي المدرسة المعرفة باسم «المدرسة البارناسية»[٣٨]، ينبغي ألا يكون أحاديث متبادلة. فهذه المدرسة تقف مع مبدأ اللامعقول، إذ تقول بصوفية الكلمة، كما تلتقي أيضاً مع الرمزية ولا سيما اللطيفة منها.

وقرابة نهاية القرن كان لنيتشه ولريتشارد فاغنر الأثر العميق ففي الفكر الفرنسي بصورة عامة. في عام ١٨٦١ م عندما أثارت موسيقى فاغنر عاصفة شديدة من الجدل الحاد، تصدى بودلير للدفاع عن فاغنر ببلاغة رائعة. وهكذا صدرت خصِّيصاً في عام ١٨٨٥ م المجلة المعروفة باسم «المجلة الفاغنرية»، وذلك فقط بغية دراسة موسيقى فاغنر ونظريته الجمالية «نظرية الفن الشامل». وقد اعتبر بودلير وأتباعه موسيقى فاغنر فلسفة متكاملة مع الحياة. وفي نهاية القرن وجدت رسالة نيتشه بعض الآذان الصاغية في فرنسا. وعلى الرغم من أن هذا الفيلسوف الألماني العظيم كان شديد الإعجاب بالعمالقة من الأدباء الفرنسيين، غير أن إعجابه هذا لم يكن ليخفف من حرارة تقبل بعض الفرنسيين لفلسفته. فلقد أورد إميل فاجي (Faguet) في كتابه الصادر في عام ١٩٠٤ م والمعروف بعنوان «في نيتشه» قوله: «إن لبَّ فلسفة نيتشه يتمثل بقوله بأنه ليست ثمة حقيقة ما عدا الحقيقة التي نكتشفها نحن بأنفسنا، كما وليست ثمة قاعدة صالحة ما عدا تلك التي نبدعها لذواتنا بإخلاص وبجهدنا الخاص».

لقد كان نيتشه وفاغنر يمثلان النظرية الجمالية القائلة بالأمانة المطلقة للرؤية الشخصية والولاء الأكيد لها. وقد آمن بهذه النظرية الشعراء الرمزيون بودلير وجوتييه

وفرلين وملارميه. زد على ذلك أن نيتشه كان له الأثر الشديد في الكاتبين الإسكندنافيين إبسن وسترندبرغ. وكان إبسن هو الأديب الذي أشغل الناس جدلاً ونقاشاً طوال حقبته. وعندما عرضت مسرحيته «الأشباح» في لندن ذهل «المحتشمون» لجرأتها، ووصفوها بالمسرحية القذرة واللاأخلاقية وطالبوا بإيقاف عرضها. ولقد وجد برنارد شو نفسه مضطراً لوضع كتاب بعنوان «جوهر الإبسنية» دفاعاً عن الكاتب النرويجي إبسن. ويعتبر كتاب شو هذا من أعظم المؤلفات النقدية التي صدرت في ذلك العصر، كما يدل أيضاً على حيوية الشعر الشديدة وحيوية جيله. وهكذا وجدت إنكلترا تتابع لأول مرة باهتمام الجدل الدائر حول الأدب المسرحي وتشارك فيه، فمسرحية «الأشباح» كانت تماثل شكلاً ومحتوى رواية هرناني (Hernani). وقد تساءل جورج برنارد شو في كتابه «جوهر الإبسنية» عن الأسباب التي حدت بالبعض إلى اعتبار المسرحي النرويجي أعظم الكتَّاب المسرحيين الأحياء، ونعته بأنه شكسبير زمانه وأنه عبقرية لا تضاهى، بينما يطلب البعض الآخر باسم الأخلاق والنظام العام بمنع عرض مسرحياته.

ولم تكن بريطانيا، موطن الاحتشام الفكتوري، هي وحدها التي تصدت باسم المحافظة على آداب السلوك لمحاربة إبسن، بل إن تياراً أوروبياً عريضاً قام يستنكر مسرحياته ويشجبها. وقد جاء رد إبسن على هذا التيار هجوماً عنيفاً على الأخلاقية التقليدية. وإذا تأملنا نحن في رد إبسن على أضواء مقاييسنا اليوم، نجد أن رده بالكاد يتصف بالجرأة، لكن مسرحياته الرائعة، وفقاً لمعايير الثمانينات والتسعينات من القرن التاسع عشر، كانت تحدّياً سافراً للطبقة البرجوازية المسيطرة على أوروبا.

ففي مسرحية «الأشباح» التي وضعها إبسن في عام ١٨٨١ م، يعرض إبسن زوجة أنموذجية وأماً مثالية تعيش في مجتمع موبوء بالأكاذيب والخيانات والفساد. ولا تختلف حال هذه السيدة عن حال نورا هلمر بطلة مسرحية «بيت الدمية» التي أصدرها في عام ١٨٧٩ م. أما في مسرحيته «عدو الشعب» الصادرة في عام ١٨٨٢ م، فيصور إبسن المجتمع المحترم الذي يضطهد الرجل المستقيم بسبب تدخله في شؤون رخائه المادي، وذلك بكشفه الغطاء عن المنابع الشريرة لهذا الرخاء. ويظهر إبسن في مسرحية أخرى وهي «أعمدة المجتمع» عدم إيمانه بالمصلحين من رومانسيين ومثاليين. فـ «بير جنت» (Peer Gynt) هو دونكيشوت معاصر، يعيش أحلامه بوصفها حقائق، الأمر الذي يستثير سخرية المشاهد وضحكه. وعلى الرغم من جميع الرموز التي تذخر بها مسرحياته، فإن إبسن كان من المؤامنين بالمذهب الطبيعي وكان، كإميل زولا،

يسبر أغوار الجوانب الأسوأ من الحياة المعاصرة، علماً بأنه كان أعمق من زولا بحثاً وأبرع أسلوباً، وأوضح منه تعريفاً للخسة والدناءة.

أما مسرحيات جورج برنارد شو، فإنها تظهر تأثر شو الشديد بإبسن. لكن شو يمتاز عن إبسن بسخريته الفولتيرية اللاذعة، وبعرضه المشوق للنظريات والفِكَر، الأمر الذي كان يفتقر إليه المسرحي النرويجي. فجورج برنارد شو يتميز بتلك المقدرة الخاصة على عرض نظرياته بأسلوب درامي أخَّاذ. كما أن بعض مسرحياته تفضح الشرور الاجتماعية من نفاق ورياء ودجل، وذلك كله بروح غابائية أصيلة. أما البعض الآخر من مسرحياته فيظهر افتتان شو بالفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه، ونزوعه إلى نظريات المذهب الحيوي الذي كان بادياً في الأفق. لكن معظم مسرحياته لم تصدم المجتمع إلا قليلاً، بسبب ما فيها من تسلية ودعابة، الأمر الذي جعل المجتمع يتسامح مع شو، ويسمح له بمهاجمة تقاليده وأعرافه. وهكذا غدا شو، كفولتير، يتمتع بامتياز حق النقد لما تعارف عليه المجتمع من مثل وقيم، وذلك لأن أسلوبه في النقد كان شبيهاً بالومضات الخاطفة. وكانت الاشتراكية هي الدعوة التي تبشر بها مسرحياته، لكنه كثيراً ما دعا بعد عام ١٩٠٠ م إلى النيتشوية مذهباً وفلسفة. وقد تميزت مسرحيات شو بشخصياتها الجريئة الخارجة على آداب المجتمع والهادفة لقواعد السلوك التقليدي، ومطالبة المرء بتأكيد فرديته. واتفاقاً مع نيتشه، جعل شو بطله «دون جوان» يعثر على أفضل الناس في الجحيم لا في الفردوس. ويجعل شو أشخاص مسرحياته وشخصياتها يسلكون مسلكاً مخالفاً للتقاليد والقواعد المألوفة. فإناثه يشربن الكونياك ويدخنَّ السيجار، بينما ذكوره يتذللون وينكمشون على أنفسهم ويواجهون الحياة بتردد وجبن. ويصور شو الحرف النظيفة بحرف غير نظيفة، والعكس بالعكس. ويجعل من قيصره سوبرمان نيتشه، حيث يسيطر العقل على أفعاله، وحيث تكون أخلاقه فوق الخير والشر. وتعرض مسرحيته «العودة إلى ميتوشاع» نظرية التطور الخَّلاق، وتصبح «قوة الحياة» موضوعاً رئيسياً لمسرحياته، وتغدو رسالته متمثلة في إقحام الأفكار الجديدة على المجتمع الإنكليزي البرجوازي.

والحق أن الأدباء والكتَّاب الجدد الذين اتخذوا من تحديهم المجتمع أسلوباً، لم يكونوا دائماً يتمتعون بالشعبية والتقدير. وكان ماكس نوردو (Nordaus) أبرز من تصدى لهم بالنقد والتجريح. ونوردو هذا كان اشتراكياً عقلانياً ولم يرَ في الآداب والفلسفة الجديدة سوى التدهور والانحطاط. ففي كتابه المعروف بعنوان «الانحطاط» اعتبر نوردو نيتشه وهوتيمان وفاغنر وتولستوي وإبسن، كذلك الشعراء الرمزيين والواقعيين،

أعراض أمراض خبيثة. فجميع هؤلاء كانوا في نظر نوردو مجانين ومعادين للمجتمع، مفتونين بالشهوات الجنسية، حيث أن نوردو كان يعتبر الشبق أمراً مدمراً للحضارة. فنوردو يبدو تقريباً كأفلاطون، إذ أنه كان مستعداً لنفي الفنان والفن كلياً من المجتمع بغية الحفاظ على الاستقرار الاجتماعي. ومع ذلك فإن نوردو كان يعلن في كل مناسبة عن تقديره العميق «للفن السليم» كفن دانتي وشكسبير وغوتيه. ولم ينجُ من نقده وإسقاطه سوى القلائل من الأدباء المعاصرين، وكان من بين هؤلاء الأديب هويتمان في روايته «النساجين».

ويبدي نوردو اغتباطه لكون الرجل العادي لا يزال ممتنعاً على الغواية ونداءاتها الساحرة ومفضلاً لألحان قاعات الموسيقى على أوبرات فاغنر، وللمسرحيات الهزلية على مسرحيات إبسن. ومع أن نوردو كان أديباً مرموقاً وعلى مستوى ثقافي عال، غير أن هجومه على الأدب والفلسفة المعاصرين كان بمثابة ردة فعل أكثر من كونه تياراً فكرياً طليعياً. زد عى ذلك أن قلة من العلماء والنقاد الملتزمين بالآداب القديمة أبدوا ترفّعاً ظاهراً عن الأسلوب الجديد في الأدب، كما عمدت الغوغاء إلى اضطهاد الأدباء الجدد. فأوسكار وايلد الرائد الرئيسي للأدب الجديد في إنكلترا والمسرحي اللامع انتهى نهاية محزنة بعد أن زُجَّ به في السجن بسبب شذوذه الجنسي. وقد توفي وهو في السادسة والأربعين من العمر نتيجة لإهمال إدارة السجن علاجه من مرضه. وبهذا يكون وايلد شهيداً للكراهية الشعبية للمذهب الجمالي الذي نادى به «وايلد» وعاشه، زد على ذلك أن الثورة في الموسيقى والفنون والمتزامنة مع الثورة في الأدب جابهت عداءً شعبياً أشد من العداء الذي لاقته الثورة الأدبية.

فالاستنكار الشعبي الذي قابلت به باريس في عام ١٩١٣ م مقطوعة سترافنسكي الموسيقية، المعروفة باسم «طقوس الربيع»، وكذلك الشجب الشعبي الإنكليزي للفن التجريدي ما بعد الانطباعي الذي شهدته بريطانيا في عام ١٩١١ م مثلان شهيران وواضحان على العداء الشعبي الشديد للثورتين من موسيقية وفنية. كما أن الروائيين تولستوي وجوركي رفضا الأدب والفن الحديثين، بوصفهما ضارّين بالمجتمع وعرضين من أعراض عقلية مريضة. فتولستوي في كتابه الشهير «ما هو الفن؟» يحدد للأدب وظيفة أخلاقية تتمثل في تبصير الجماهير بالقيم، ويتهم أيضاً الجماليين الأوروبيين بأنهم قد فقدوا إيمانهم بالإنسان وبالحضارة.

ومن جهة أخرى، فلقد وجدت الآداب الجديدة لها في إيطاليا محبذين وأنصاراً.

أما في روسيا فلقد كان الكاتب الروسي العظيم أندرييف أبرز الأدباء الرمزيين من الروس.

وهكذا يتضح لنا أن ثورة فعلية قد اجتاحت الآداب ومفاهيمها. وكان بودلير وغوتييه هما أول من فجرَّ الثورة المذكورة حيث أخذت بعد وفاتهما تستجمع زخومها وتشتد قواها، بينما كانت البرجوازية تطبق بقبضتها على كافة الأقطار الأوروبية.

غير أن الأدباء الرمزيين لم يأبهوا لسلطان البرجوازية ولم يترددوا في تحدي المجتمع البرجوازي والثورة على جميع أعرافه وتقاليده، بل تابعوا مسارهم وإبداعهم لأساليب جديدة ودين جديد، ألا وهو دين الفن. فالفنان المغترب والكاتب كثائر ومتمرد، وحبوط المثقف وخيبة آماله، جميع هؤلاء يبدون كظاهرات معاصرة، جاءت على وصفهم بوضوح رواية توماس مان (Thomas Man) «طونيو كروغر». ولا خلاف أن هوة سحيقة تفصل بين الفنان والمفكر من جهة وبين المجتمع من جهة أخرى في منتصف العهد الفكتوري. ولم يشهد أي عصر ما شهده العصر الفكتوري من انفصام حاد بين الأدباء الجدد من طبيعيين ورمزيين وبين مجتمعهم.

وهناك أمر ذو مغزى عميق بالنسبة لانسلاخ الأدباء الجدد عن مجتمعهم. فعندما توفي اللورد ألفرد تنيسون في عام ١٨٩٢ م وهو شاعر البلاط الملكي البريطاني، حاول المسؤولون عبثاً أن يجدوا شاعراً تؤهله سمعته الاجتماعية لملء هذا المركز المحترم. فبعض الشعراء الفحول في ذاك العصر لم يكن مقبولاً سياسياً كالشاعر وليم موريس الاشتراكي، والبعض الآخر لم يكن مقبولاً اجتماعياً كالشاعر سوينبرن، ناهيك بالشعراء الشباب كـ «إرنست دوسون» (Dowson) الذي توفي فيما بعد في باريس في حال من فقر مدقع. وهكذا وجد السياسي الفكتوري الشهير غلادستون نفسه عاجزاً عن إيجاد خليفة لشاعر البلاط المتوفي. وعندما خلف اللورد سلسبري غلادستون في رئاسة الوزراء، اضطر، بعد بحث طويل، لتعيين كاتب أغاني من الدرجة الثالثة في ذلك المنصب المرموق الذي كان يشغله اللورد ألفرد تنيسون. إلى هذا الحد من العمق بلغت الهوة الفاصلة بين الفنان وأعراف عصره، وغدا تعيين ذلك الكاتب الغنائي شاعراً للبلاط فضيحة الجيل.

وقد حدثت ثورة مماثلة في الفنون الجميلة، فقد تفرَّع عن تلك الثورة «الحديثة» عدد كبير من المدارس الجديدة في الرسم الزيتي. واتخذت جميع هذه المدارس موقفاً مناهضاً للمذهبين من طبيعي وواقعي. وأعلن الرسام هنري ماتيس (Matisse) عن إيمانه بالمذهب الانطباعي في الرسم قائلاً: «إن ثمة حقيقة متأصلة يتوجب فصلها عن مظهر

الموضوع الخارجي، بغية تصورها وعرضها. . . فالدقة ليست بالحقيقة». ويعود المذهب التكعيبي في الرسم إلى عام ١٩٠٧ م. وقد ولد هذا المذهب على يدي بيكاسو الذي استخدم أسلوب الرسم الهندسي للوصول إلى الحقائق المتأصلة في المواضيع. كما أعلن المذهب المستقبلي (Futurism)، الذي نظّمه الشاعر الإيطالي مارينتي (Marinetti)، عن نهاية الفن القديم وولادة فن جديد، وذلك في البيان الذي أصدره بهذا الصدد في عام ١٩٠٩ م. وقد أشار بيان المدرسة المستقبلية إلى الفيزياء الجديدة، حيث لم يعد للفراغ (للمكان) أي وجود، وحيث غدا الجريان (Flux) والتغير هما الحقيقة الوحيدة. ولم يهمل البيان الإشارة أيضاً إلى سرعة سير الحياة العصرية، وطالب بتكنيس كل مبتذل ورثّ من المواضيع بغية التعبير بصدق عن دوامة الحياة العصرية.

ولا خلاف أن الحافز إلى هذه الحركات الجديدة في الفن، كان مشابهاً تماماً لحافز الأدباء الجدد. فهؤلاء جميعاً من فنانين وأدباء كانوا ثوريين بكل ما لكلمة ثورية من معنى. وكانوا أعداء ألداء للمجتمع البرجوازي الغبي الذي ولدوا في أحضانه. وكانوا يعتقدون بأن الرموز هي لغة العقل اللاواعي، وهي التي تكشف عن أبعاد جديدة للروح، وأن المرء يستطيع بواسطة الأشكال التجريدية أن يبلغ الحقائق الباطنية للأشياء. وهكذا وجدت هؤلاء الرسامين يجرون تجاربهم بمختلف الأساليب وفي شتى الميادين، ويخرجون إلى المجتمع بأشكال ولوحات مذهلة في جدتها. وفي العقد الأول من القرن العشرين ولدت هندسة معمارية جديدة. واتسمت هذه الهندسة بالجرأة وبخروجها على كل تقليد متعارف عليه. كما طرأ على الموسيقى أيضاً تبدلات ثورية، وذلك من خلال تجارب عنيفة في ميدان الموسيقى، حيث تحدَّت هذه التجارب كل تقليد في الموسيقى، وحاولت تأليف موسيقى مختلفة كلياً عن الموسيقى المألوفة. وهكذا وجدت باريس في عام ١٩١٣ م تشهد تظاهرات ضد الموسيقار إيجور سترافنسكي احتجاجاً على قطعته الموسيقية «طقوس الربيع»، حيث أن موسيقى سترافنسكي لم تكن أقل من لوحات بيكاسو ثورية.

وإذا كانت جميع هذه الأشكال الفنية الجديدة تمثل أي شيء، ما عدا الاحتجاج على المجتمع والبحث عن كل بدعة وجديد، فإن ذاك الشيء هو لا شك الحدس الذي قال به برغسون والعقل اللاواعي الذي تحدث عنه فرويد. فالفن، بوصفه تعبيراً محضاً، قد يكون قادراً على ملامسة الحقيقة وهو الأمر الممتنع على المنطق. كما أن رموزه قد تكون أيضاً لغة النفس البشرية على مستوى أعمق من الفكر الصوري. وإن

هذه اللوحات والقصائد والموسيقى المثيرة والمقلقة معاً، تعبِّر بلا شك عن أجواء الثورة والبدعة. «فطقوس الربيع» لسترافنسكي تصور الطقوس العربية الباخوسية التي تبلغ ذروتها في قتل طقسي. وقد ابتدع تلك البدع فنانون كانوا بمعظمهم «بوهيميين» ومن سكان باريس.

اللامعقول في الفكر السياسي والاجتماعي

«ليست معظم الآراء السياسية لمعظم الناس نتاج التعقل الذي اختبرته الخبرة، بل هو نتاج الاستدلال اللاواعي أو نصف الواعي من خلال العادة. إن هذا الحكم الذي لا يبدو لنا الآن مذهلاً ذاك الذهول هو حكم اقتبسناه من كتاب غراهام ولاس (Wallas)، المعروف بعنوان «الطبيعة البشرية في السياسة». ويعتبر هذا الكتاب معلماً من معالم الفكر السياسي البريطاني. ففي هذا الكتاب الصغير الحجم والصادر في عام ١٩٠٨ م، يرى ولاس الغابائي الأصيل أن «الديمقراطية التمثيلية» قد حققت منذ عام ١٨٦٧ م انتصارات في كافة الأقطار الأوروبية. ويرى ولاس أيضاً أنه حتى الامبراطوريتين النمساوية الروسية قد أخذتا منذ ذاك العام تشقان طريقهما نحو الديمقراطية الدستورية. لكن طلاب الديمقراطية من أبناء الشعوب الغربية بدوا مرتبكين حائرين لا بل خاب أملهم بها حينما عاشوها تجربة واختباراً. وذلك لأن الديمقراطية كنظام سياسي مثالي كان لا يزال بعيداً كل البعد عن النظام الذي ترقبوه. إذ كانت هناك «آلات» وظاهرات سياسية أخرى لا تزال مجهولة ولم تحدَّد معالمها ولم تدرسها نظرية سياسية تقليدية.

لقد شعر ولاس بأن علم السياسة لم يتعلم دراسة الإنسان الحقيقي ولا العالم الواقعي، بل اكتفى بالتعامل مع تجاريد لا تمتُّ إلى الإنسان ولا إلى العالم بصلة. وكان أضخم الأخطاء التي اقترفها هذا العلم افتراضه إنساناً عقلانياً في ميداني الاقتصاد والسياسة، ومدركاً لصالحه وساعياً إلى تحقيقها. وقد رأى ولاس أن العقلانية تعاني تدهوراً واضحاً ناشئاً عن ترحيل البشر عن مكان إقامتهم المعتاد، وذلك باستئصال جذورهم من القرية حيث كانوا يجدون مكاناً آمناً في المجتمع، والقذف بهم إلى الغفُلية الجماهيرية المسيطرة على المدينة والمدن. زد على ذلك أن تطفُّل الأعداد الغفيرة من الناس على السياسة، جعل الساسة يعمدون إلى قولبة الآراء وإيجاد الصور الفعلية الثابتة في أذهان الجماهير. وهنا بدأ علم النفس بدراسة العمليات الذهنية شبه المعقولة واللامعقولة التي يقوم بها معظم الناس في معظم أوقاتهم. وبذلك بدأ ولاس بموضوع تابعه فيما بعد العلماء الأنجلوسكسون. وكان ولاس يأمل بتوسيع نطاق العقل

خلال التعرف على العناصر اللامعقولة في السلوك البشري، ودراسة هذه العناصر بغية ضبطها والسيطرة عليها.

وبهذا لم ينضم فقط إلى فرويد ويونغ، بل أيضاً إلى مجموعة من علماء الاجتماع البارزين. وقد تميزت المرحلة الزمنية الممتدة بين عامي ١٨٩٠ م و١٩١٤ م بنضوج علم الاجتماع وصيرورته علماً متميزاً وقائماً بذاته. فهذه المرحلة كانت مرحلة الجيل الذي اقتفى آثار كومت وماركس وسبنسر، هؤلاء الرواد الذين مهدوا الطريق أمام علم الاجتماع، وجاء على أعقابهم علماء كإميل دوركهيم وماكس فيبر وآخرون، حيث قاموا بتهذيب وتنقية تعاميم أولئك الرواد، وحرصوا على الحفاظ على آفاق الأسلاف وقواهم الدرامية. فتابع دوركهيم الطريق الذي خطه كومت، وبدأ فيبر من حيث انتهى ماركس، علماً بأن علم الاجتماع البريطاني لم يستطع أن يلحق بركب علمي الاجتماع من فرنسي وألماني. وهنا ينبغي أن نذكر أن نظرية سنبسر الارتقائية والداروينيين الاجتماعيين كانوا يشكلون مستجمعاً هاماً اغترفت منه جميع النظريات الاجتماعية، علماً أن قولنا هذا لا يهدف إلى الانتقاص من قدر دوركهيم ومكانته كعالم اجتماع. لقد كان انتقال الفرد بسرعة من البيئة الريفية إلى البيئة المدينية (نسبة إلى مدنية)، أي من البيئة التقليدية إلى البيئة الحديثة، عاملاً أساسياً في دفع علم الاجتماع قدماً إلى الأمام، الأمر الذي تحدث عنه غراهام ولاس. ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أن الحدود الفاصلة بين الدراسات الاجتماعية والدراسات السياسية، لم تعد واضحة المعالم لدى ماكس فيبر أو دروكهيم أو روبرت ميشيل، نظراً لأن الدراسة «العلمية» للظاهرات الاجتماعية يمكن تطبيقها على جميع الأمور وكان علماء الاجتماع في هذه المرحلة ينزعون إلى تطبيقها على السياسة. وهكذا وجدت ماكس فيبر يدرس أشكال السلطة السياسية وأصول النظام الاقتصادي الغربي، ووجدت ميشيل يتفحص بين الأحزاب السياسية، وألفيت دوركهيم يركز اهتمامه على العلاقة بين الأفراد والجماعة، مدفوعاً بإحساسه بقضايا المجتمع الأوروبي المعاصر، وهو يشهد المجتمع المذكور يتحول بسرعة فائقة إلى مجتمع مديني صناعي.

ونحن إذا تساءلنا عن سبب نشوء علم الاجتماع، وصيرورته علماً هاماً من العلوم، ولا سيما في هذا الزمن، بعد أن كان مجهولاً تماماً ولا وجود له من قبل في تاريخ العلوم، فإن السبب في ذلك يعود إلى انحلال المجتمع التقليدي ونشوء المجتمع «المديني»، أو بالأحرى ما دعاه الروائي الفرنسي موريس «باري» (Barres) بالمجتمع المعدوم الجذور. فعندما يكون المجتمع وطيد الأركان ومستقراً، آنذاك لا يصبح

موضوعاً للتساؤل أو السؤال، بل ينظر إليه الناس بوصفه أمراً قائماً ومسلّماً به، ولا يحتاج إلى إمعان أو دراسة. ومما لا شك فيه أن السبب الرئيسي وراء تحول علم الاجتماع في ألمانيا إلى علم أساسي من العلوم وتقدم ألمانيا في ميدانه، إنما يعود إلى التصنيع المفاجىء وغير المعتاد الذي شهدته ألمانيا في أواخر القرن التاسع عشر، حيث انتقلت ألمانيا بسرعة فائقة من المجتمع التقليدي ذي البيئة القروية إلى مجتمع متقدم وتكنولوجي وحديث، يتمثل في المدن الكبرى والمصانع واغتراب الفرد عن مجتمعه. وخلال الثمانينات من القرن التاسع عشر انهمك الرائد الأول لعلم الاجتماع الألماني فريدريك تونيس (Tonnies) في دراسة الفارق بين ما سماه بالجماعة والمجتمع. واعتبر الجماعة أصغر وأشد تماسكاً من المجتمع الكبير للدولة الحديثة. ورأى أن هذا المجتمع أوسع وأشد تعقيداً من الجماعة، وأن الفرد يتمتع داخل المجتمع بحرية أوسع لكنه يفقد ذاته. كما قام جورج سيمل (Simmel)، وهذا أيضاً من رواد علم الاجتماع في ألمانيا، بدراسة تأثير المدينة ببيئتها الجديدة في حياة البشر. وقد رأى أن أعمق قضايا الحياة الحديثة تنشأ عن رغبة الإنسان في المحافظة على استقلاله وفرديته أمام طغيان القوى الاجتماعية. فالحياة في المدينة توفر للفرد المزيد من الحرية والحوافز والفرص لتوسيع نطاق معارفه، ولكنها تستأصل أيضاً جذوره وتقطع علاقاته الاجتماعية، وتجعله بالتالي عاجزاً عن معرفة هويته الذاتية. وقد اتخذ عالم الاجتماع الفرنسي الكبير إميل دوركهيم في هذه القضية موضوعاً رئيسياً لأبحاثه. فلقد كان مشغول البال بانعدام التضامن بين أعضاء المجتمع، وقد اعتقد بأن علم الاجتماع قد يساعد الإنسان في العثور على طريق يفضي به إلى شكل من تضامن أرقى. ويرتبط مصطلح التضامن باسم دوركهيم إذ إنه كان أول من ابتدعه. كما وأن مصطلح اللاقياس (Anomie) هو من أهم مصطلحات الأزمنة الجديدة. وقد عنى دوركهيم بهذا المصطلح، القلق الذي ينتاب الفرد عندما لا توجد أية سلطة اجتماعية ترشده وتقوده. فدوركهيم يرى أن الفرد بمسيس الحاجة إلى مثل تلك السلطة، إذ إنه بدونها يعجز عن وضع الحدود للأنا (Ego)، الأمر الذي لا يشيع السعادة في نفسه. فالإنسان المرتبك الحائر الفاقد للتقاليد والدين والذي لا يستطيع أن يعثر على منبع للقيم خارج ذاته ويعيش وحيداً في عالم لا شخصي وقد انقطع تماسه بالجماعة، إنه تأكيد الإنسان الأنموذجي في المجتمع المديني الصناعي المعاصر، ولذلك وجّه الرواد من علماء الاجتماع اهتمامهم إلى حل مشكلة هذا الإنسان. فهؤلاء العلماء نزحوا من القرية إلى المدينة التي صدمتهم عقلاً وثقافة. زد على ذلك أن يهودية دوركهيم وشمل قد أرهفت

إحساسهما بالاغتراب. فدوركهيم العَّلامة الفذ، كان يشعر وهو لا يزال طالباً في جامعة السوربون بأنه متوحد ومعزول، وقد اختبرا وعاشا معاناة الإنسان المعاصر الذي ألقت به الأزمة في دوَّامة الحياة في المدينة الحديثة بما في هذه الحياة من ارتباك وحيرة وضخامة وتعقيد.

ماكس فيبر (Weber)

لا شك أن ماكس فيبر هو أعظم علماء الاجتماع في عصره الذهبي. ويذكِّرنا هذا العالم الكبير بإنتاجه الغزير بكارل يونغ. وقد عمل فيبر أستاذاً في جامعة هيدلبرغ، وتوفي في عام ١٩٢٠ م وهو لما يتجاوز السادسة والخمسين من العمر.

استلهم ماكس فيبر الكثير من آرائه ونظرياته من كارل ماركس. وقد حاول تهذيب فجاجات ماركس وصقلها، لكنه اعتمد في أبحاثه مدخل ماركس العلمي إلى الدراسات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وكان ليبرالياً في سياسته، ويتوق إلى القيام بدور نشيط وفعال في الحياة العامة. ولكن نظراً لانتقاده الشديد لألمانيا الامبراطورية وجد طريقه مسدودا إلى الميدان السياسي. لكنه قام خلال الحرب العالمية الأولى ببعض المهام الرسمية، حيث إنه ساند، كوطني ألماني غيور، تلك الحرب وأهدافها. ولكنه عاد فيما بعد ليوجِّه الانتقادات الحادة للسياسة الألمانية.

كان فيبر صديقاً حميماً للعالم الاشتراكي الديمقراطي روبرت ميشيل. وعندما رفضت الجامعة تعيين ميشيل أستاذاً بسبب ميوله اليسارية شجب فيبر قرار الجامعة، واتهم القائمين عليها بخنق الحرية الأكاديمية وتسخير العلم لخدمة الأغراض والمذاهب السياسية. وزبدة القول، إن ذكاء فيبر وسعة اطلاعه وجرأته السياسية، جعله القائد الفكري والأخلاقي لجيله في ألمانيا. ولعل أهم مؤلفاته التي أضفت عليه شهرة واسعة، هو كتابه الشهير بعنوان «الأخلاقية البروتستينية وروح الرأسمالية»، أو محاضراته المجموعة في كتاب يحمل عنوان «التاريخ الاقتصادي العام».

كان فيبر، كعالم اجتماع، يدرك تمام الإدراك الجانب اللامعقول من السياسة، وقد جعله أحد المواضيع الرئيسية لأبحاثه.

وقد افتتن فيبر بأشكال القيادة السياسية، وبمسار التطور التاريخي للمجتمع والدولة. وقد انصب أحد اهتماماته الأساسية على مبدأ العقلنة (Kationalization). ويعني فيبر بهذا المبدأ نزوع الأشياء إلى الانتظام والخضوع للقواعد وللعمليات المنتظمة. وكان ما شاهده العالم ميشيل يحدث للديمقراطيين الاشتراكيين وهم في

طريقهم إلى البيروقراطية، وكان يراه فيبر كمبدأ عام من مبادىء التاريخ البشري. فالمؤسسات أو أشكال المجتمع والدولة، تبدأ، كما يرى فيبر، منطلقة من الرومانس أو السحر، ثم تستقر وتصبح «روتيناً» (Routing) ثابتاً، فالموسيقى تغدو علماً، والحكومة تمسي بيروقراطية. وخلال هذه العملية تنعدم العفوية، ويتحرر الناس من الافتتان والسحر، ويتسلم الخبير المتفذلك أزمة القيادة من الروح الحرة. ويشترك فيبر ونيتشه في اتهام العالم المعاصر بفقدان عظمة النفس، وبإنجاب صغار الخدم بدلاً من الأبطال، ولكن الكفاءة تزداد في الوقت ذاته. ويرى فيبر أن ثمة حداً لشكل السلطة البيروقراطي. فالبيروقراطية عاجزة عن الارتفاع إلى مستوى الأزمات والطوارىء، لأنها لا تستطيع العمل إلا في ظروف الطمأنينة والاستقرار. أما في الظروف الاستثنائية، فيرتد الناس إلى ذاك النوع من القيادة الذي يصفه فيبر بالاستهوائي (Charismatic) وهنا ينتصب الإنسان العظيم ويفرض سلطانه بقوة شخصيته أو عبقريته، فينصاع إليه البشر ويطيعون أوامره. وقد أظهر نابليون في القرن التاسع عشر من القدرة على الاستهواء ما أظهره يوليوس قيصر منها قبل ألفي عام تقريباً، علماً بأن بعض القادة من رجال الدين أو القادة في ميادين أخرى، كانت لهم شيء من تلك القدرة الاستهوائية. زد على ذلك أن البشر في أواخر القرن التاسع عشر، لم يفتقروا إلى بعض الشخصيات الآسرة كتولستوي وستيفان جورج وماري بيكر إدي والأنسة بلافاتسكي، إذ كان هؤلاء جميعاً يمارسون القيادة بأساليب غامضة.

ويرى فيبر أنه سرعان ما تتحول منجزات الاستهواء إلى مؤسسات وتُختزل إلى روتين وفقاً لتقاليد البيروقراطية. وإن ما نفعله أو نؤمن به اليوم والعادة، أو بسبب نص قانون الروتين عليه، كان بالأمس من إلهام شخصية تتمتع بالقدرة على الاستهواء.

واشترك فيبر مع صديقه روبرت ميشيل بالإضافة إلى باريتو[٢] (Pareto) وأيضاً جورج سوريل (Sorel)، في الاهتمام بموضوع أشكال السلطة وأساليبها من قانونية وتقليدية واستهوائية. وهو بوصفه عالماً اجتماعياً تاريخياً، كرَّس معظم جهوده لفهم كيفية خروج المجتمع الغربي برأسماليته وعقلانيته الاقتصادية ودولته السياسية الجبارة إلى الوجود. وهو خلافاً لماركس، لم يرَ المجتمع الغربي كمرحلة محتومة من مراحل تطور جميع المجتمعات، بل اعتبره كياناً فريداً من نوعه، نشأ وتطور خلال قرون من الزمن، ويدين ببعض الشيء إلى الديانة اليهودية القديمة. ولم يكن افتتانه بما يسمى بعلم اجتماع الدين، يقل عن افتتان ماركس ونيتشه به. ففي كتابه «الأخلاقية البروتستينية وروح الرأسمالية» يقدم لنا طريحته الشهيرة، التي كثيراً ما أسيء فهمها،

والقائلة بأن النظريات الدينية تتفاعل مع الفعاليات الدنيوية، وينشأ عن تفاعلها هذا أسلوب حياة مميز، وأن ثمة علاقة بين البروتستينية وبين الرأسمالية. كما أن تحليل الرأسمالية المعاصرة كان موضوعاً لاهتمام فرنر سومبارت (Sombart) الذي أعلن بوضوح عن كراهيته لبيروقراطية الرأسمالية، بما لها من ملامح تفرض الغُفلية.

لم يخرج فيبر على الناس بمذهب أو نظام جديد. لذلك فإن حتميته كعالم ومفكر تنحصر في بصيرته الثاقبة في ميادين خاصة وفي تسليط الأضواء على مواضيع معينة، وفي إضافة المصطلحات إلى لغتنا. ولقد كان فيبر بصورة عامة متشائماً كباريتو. ويرى المفكر فريتس رنجر (Ringer) أن علم الاجتماع يقوم على الاستسلام المتشائم أمام التحديث، «وإنه مثل بطولي أعلى للإيضاح العقلاني أمام المأساة». وقد دلل الفهم، من خلال فيبر وباريتو، على كونه عقيماً عقماً شاذاً وغريباً. فهذان يطلعاننا على نواقص العالم المحتومة ويطالباننا برفض الطوباويات ويجعلان معرفتنا تشلنا عن القيام بأي فعل. ولقد قال المفكر الإيطالي اللامع فلفريدو باريو، حينما أصدر كتابه (Trattato Disociologica Generale) عام ١٩١٥ م، أنه لو كان يعلم بأنه سيكون لهذا الكتاب عدد غفير من القرّاء لما كان قد كتبه أصلاً. وقد اتهم باريتو كارل ماركس بالطوباوية، إذ أن باريتو كان يرى أن الصراع على السلطة بين الجماعات والطبقات صراع لا ينتهي أبداً. وإنه إذا كتب النصر لبروليتاريا كارل ماركس، فإن البروليتاريا ستصبح طبقة حاكمة جديدة، وسرعان ما سيتمرد الآخرون على سلطانها. ويذكّرنا باريتو في اختزاله الساخر لجميع المثل العليا إلى صراع أناني على السلطة، بـ «هوبس» أو بسلفه الإيطالي مكيافيللي. ويعتقد باريتو أن أفضل سبيل لتدعيم الحرية، هو إدراكنا للأوهام الكامنة في المثل العليا، وفهمنا السليم لحقائق السلطة، إذ إننا حينذاك فقط نستطيع الكبح من جماح السلطة إلى أبعد حد ممكن. كما يطالب بحكم النخبة وإلحاق كل ثوري محتمل بالطبقة الحاكمة. لكن باريتو يكتفي فقط بالوصف، ولا يتجاوزه إلى تحديد معالم الطريق أو رسمه. كما أنه لم يكن متفائلاً بمستقبل الطبقة الأوروبية الحاكمة. وقد كان مقتنعاً بإمكانية اختزال جميع الأيدلوجيات إلى نوازع إلى السلطة. ومن الملامح الطريفة في علم اجتماع باريتو، محاولته تنصنيف العوامل العاطفية الأساسية المحددة للنظريات والأيديولوجيات، والتي يسميها بالفُضالات الكامنة وراء الأنظمة الفكرية.

تلك كانت اللامعقولة التي قال بها ذاك الجيل اللامع من علماء النفس والاجتماع. لقد ثار هؤلاء على المذهب الشكلي واكتشفوا عمليات عقلية أشد غموضاً

وعمقاً، حيث يُدفن المعقول وينطمر. ولكن المفارقة في هؤلاء العلماء أنهم كانوا يستخدمون قوى العقلانية والمعقول في اكتشافاتهم، وهكذا نجد العقل عندهم يضرب العقل ويلغيه.

وعلى الرغم من أن هؤلاء العلماء كانوا جهابذة فكر ومعرفة، وكانوا يندفعون بإخلاص باحثين عن العلم والمعرفة، غير أنهم لم يكونوا أبداً متحررين من هموم عصرهم وشجونه. فجميعهم كانوا يرون الأزمة التي يعانيها الغرب ويتحسسون بمشاكل المجتمع وقضاياه. ولقد قال ريمون آرون (Aron): «إن دوركهيم كان يتحدث عن علم الاجتماع بحماسة أخلاقية كأنها حماسة نبي، وكان يعتقد بأن علم الاجتماع قادر على إنقاذ الإنسان المعاصر بإرشاده إلى سبل تحقيق التضامن وتجنب المجتمع المعدوم القواعد والقياس». ويبدو فيبر أحياناً كأنه نوع من سلف للوجودية. ولقد كان كارل باسبرز أحد طلابه. أما باريتو فهو أكثرهم موضوعية وأشدهم مرارة، إذ اضطرته خيبة آماله للانسلاخ عن مجتمعه انسلاخاً يكاد يكون كلياً. «فإذا تخليت عن كل معتقد فلكي تحتمل الحياة، ينبغي أن تكون على مبعدة منها وأن تهزأ بها متخذاً موقفاً أوليجبياً». والحق أن علم الاجتماع كان بالنسبة إلى العديد من علمائه بمثابة استراتيجية لرفض المجتمع أو هجائه. أما التظاهر بالاغتراب عن المجتمع بغية القول: «يا لها من عادات شاذة وغريبة يتبعها هؤلاء القوم المنحرفون، ويالها من أعمال مضحكة يقومون بها»، فإن هذا الأمر لا يزيد عن كونه خدعة حيلة قديمة عمد إليها سويفت ومونتسكيو عند هجائهما للمجتمع. وهناك بعض علماء اجتماع يقُومون ذلك تماماً. وهكذا عرَّف أحدهم علم الاجتماع بأنه العلم الذي يتخذ من أبله القرية موضوعاً يدرسه ملحد القرية. والحق أن علم الاجتماع بالذات قد يكون موضوعاً للتفسير أو الترجمة السوسيولوجية، إذ أنه هو أيضاً فلسفة تتكون من مجموعة من النظريات والأفكار والتصورات وتنشأ في زمن معين وترتبط بظروف زمنها الاجتماعية وكذلك بعناصره الشرطية والفكرية. لقد كان الحافز الرئيسي لهذا العلم هو انحلال عادات الأسلاف واندثار المؤسسات التقليدية خلال «التحديث» من مراحل الحضارة الغربية، وقد بدأت هذه المرحلة في عام ١٨٠٠ م، ولكن الناس لم يشعروا الشعور الحاد بها إلا قرابة عام ١٨٧٠ م.

سوريل ولينين

لعل تطفل اللامعقول على الفلسفة والآداب والفن، جاء فقط نتيجة لذاك التغيُّر البالغ السرعة والذي جعل الفرد عاجزاً عن معرفة هويته الذاتية. فلقد جرى استئصال

جذور الملايين من البشر من بيئة مستقرة منذ مئات السنين، ومن ثم قذف بهم التبدل إلى بيئة جديدة. وقد تجاوب المنظِّرون السياسيون مع هذا الواقع الجديد وانطلقوا ينظِّرونه ويعلقون بصورة خاصة على اللامعقولية السياسية، جاعلين من الأسطورة والاستهواء السياسي والزعامة الساحرة وسواها مواضيع لأبحاثهم ونظرياتهم، ففي رحم الزمان كان يتخلق لينين وموسوليني وهتلر.

وترابطاً مع مواضيع اللامعقولية من أدبية واغتراب وأزمة مجتمع الكتل البشرية، نستطيع العودة إلى الديمقراطية والقومية اللتين كانتا واسعتي الانتشار في تلك الحقبة. لقد كان المغترب يعبِّر مراراً عن سخريته من الحضارة الديمقراطية القومية التي استأصلت جذور الفرد الجماهيري من تربته. وقد اعتقد صديق نيتشه يعقوب بوركهاردت المؤرخ السويسري الشهير بدراسته لعصر النهضة الإيطالية، بأن أوروبا لن تستعيد عافيتها ما لم تعد إلى العمل «بنظام اللامساواة الطبيعي». وقد استسلم الكثيرون لليأس من الحضارة، وذلك حين تأملهم في غزو الكتل البشرية البربرية للدولة والمجتمع. وقد ربط الكاتب الفرنسي الكبير موريس بارس (Barres) الديمقراطية باستئصال جذور الفرد المعاصر من تربته وإسكانه في ضواحي مطموسة الشخصية من المدن، حيث أصبح رقماً لا وجه له أو لون.

وكان منهاج بارس السياسي ينادي بالاشتراكية بزعامة قوية مستبدة ويقول بالمذهب الزراعي وبمناهضة السامية.

وهناك منظِّر سياسي فرنسي آخر وأشد من باري نفوذاً وأوسع علماً، وأعني به صديق باري شارل مورا (Maurras) مؤسس وزعيم حركة «العمل الفرنسي» (Action Francaise). وقد نهج مورا نهج فولتير في الكلاسيكية والعقلانية الفرنسيتين، وكان عميق الإيمان بالنظام ويشدد على ضرورة الاستمساك بالتقاليد القومية الفرنسية التي اعتبرها تقاليد كلاسيكية ومعقولية معاً. وقد ورث عن كومت كراهيته للمجتمع الحديث بوصفه مفرطاً في الفوضوية وسخر من الديمقراطية وافتقارها إلى مبدأ الانضباط أو النظام. ومن المواضيع التي أولاها الاهتمام الشديد موضوع الحاجة إلى حصر القيادة بأقلية تتصف بالحزم والذكاء. فمورا كان يؤمن بأن الغوغاء تسلس دائماً قيادها قلة من الناس يعرفون مقاصدهم والسبل إلى بلوغها.

وقد نظمت حركة «العمل الفرنسي» كتائب عرفت باسم (Camelots Du Roi). وكانت مهمة هذه الكتائب التحريض على الشغب والقتال في الشوارع. وقد نهج فيما بعد الفاشستيون والنازيون هذا النهج في تشكيل مثل تلك الكتائب. ومن النظريات التي

أورثها مورا لفاشستية ما بعد الحرب العالمية الأولى نظرية «الدولة المتحدة». وقد استلهم مورا هذه النظرية من الحركة الكاثوليكية الاشتراكية. وعلى الرغم من أن حركة «العمل الفرنسي» لم تكن تشكل خطراً على الدولة ونظامها، غير أنه كان لها نفوذ واسع للغاية بين طلاب الجامعات، وذلك قبل نشوب الحرب العالمية الأولى. ومع أن هذه الحركة كانت في العقد الأول من القرن العشرين تناهض الجمهورية بعنف، لكنها تحولت في أعقاب عام ١٩١٢ م إلى مساندة الجمهورية الفرنسية بكل قواها، وذلك حالما تبدَّت نذر الحرب في الأفق، إذ إنها كانت متعصبة غاية التعصب في وطنيتها وتكن لألمانيا كراهية شرسة. وقد أصدرت صحيفة شهيرة أمست منبراً لمورا وقلمه السيَّال الذي تدفق بفيض من المقالات والنشرات والكتب. وتكاد تكون أبحاثه مقتصرة على المواضيع القومية والتقاليد ومناهضة الديمقراطية والسامية. كما شن حرباً شعواء على الدولة البرلمانية الليبرالية. ولذلك فإن مورا يعتبر الرائد الرئيسي للمذهب المحافظ الثوري الذي عرفته أوروبا في أعقاب الحرب العالمية الأولى.

ومن أبرز المنظرين السياسيين الفرنسيين ما قبل عام ١٩١٤ م، جورج سوريل الذي يعتبر نداً لمورا فكراً وشهرة. ومع أن جورج سوريل كان ذا أصول ماركسية، غير أنه تبنى مذهب اللامعقول وزاوج بين نيتشه وبرغسون في مذهبه الراديكالي الثوري. وقد اتهم الاشتراكيين التقليديين بأنهم قد أصبحوا بيروقراطيين وبعيدين عن الثورية وروحها. إذ إنه اعتقد بأن العقلانية والمادية لا تتثقان البتة مع الثورية. كما اعتقد أيضاً بأن الماركسية قد أصبحت نوعاً من دين رؤيوي. وكان مستعداً تماماً للتسليم بها كدين، إذ أنه كان يرى العمال المضربين بمثابة قديسي المسيحية وشهدائها، ويعتبر الاشتراكية بمثابة كنيسة، وقد كتب بإسهاب عن «الأسطورة» الاشتراكية، أسطورة الثورة، أو الإضراب الاشتراكي العام. ومما لا شك فيه أن سوريل كان منظِّراً سياسياً لامعاً، لكنه فقد إيمانه بالعقل والمجتمع معاً. وقد مزج بين روحي نيتشه وماركس في نوع من فلسفة تبدت فيما بعد في فاشستية موسوليني وبلشفية لينين اللذين كانا محطاً لإعجابه. وكان سوريل في الأساس، فوضوياً رافضاً للدولة ككيان ونظام، ومناهضاً لمبدأ الإكراه وللدولانية والقومية في المذهب الفاشستي الإيطالي، وكذلك لدكتاتورية دولة لينين المفرطة في استبدادها. ولكنه كان يؤمن الإيمان الراسخ بالنخبة الثورية التي ستدمر المدنية البرجوازية باسم الأسطورة أو الدين الجديد، دين الاشتراكية البروليتارية. وتبدو الطبقة العاملة في هذه الأسطورة، طبقة نظيفة بطولية وسليمة من الفساد، ولكنها تتجلى أيضاً غليظة الكبد، شرسة الشراسة الكافية لتقويض النظام القديم

الفاسد. ونحن حينما نتأمل فيما أورده سوريل في هذا الصدد نتذكر فوراً حديث نيتشه عن «الوحوش الشُقر» لكنهم اللابسون ثياب العمل لدى سوريل. ويرى سوريل أنه ينبغي للمدنية أن تؤمن بشيء ما، ويعتقد بأن الحضارة الأوروبية الحديثة بزعامة الطبقة البرجوازية قد شلَّت قدرة الفرد على الإيمان، وأن البروليتاريا وحدها لا تزال تمتلك مثل هذه القدرة، إذ إنها لا تزال تؤمن على الأقل بالثورة.

وفي مطلع حياته الفكرية، اعتقد سوريل بأن نقابات العمال هي التي ستفجر الثورة البروليتارية وتقودها إلى النصر. ولكنه قرابة عام ١٩١٠ م أصيب بخيبة أمل شديدة بنقابات العمال، إذ وجدها غارقة في المادية والبرجوازية، لذلك أخذ يغازل القومية، معتقداً بأنها هي الأسطورة القادرة على بعث الحياة وإحياء العزائم؛ وبهذا اقترب من مورا عقيدة ونهجاً، وطلع بنظرية كانت بمثابة النذير بحلول فاشستية ما بعد الحرب العالمية الأولى، تلك الفاشستية التي كانت مزيجاً من الحيوية الثورية والتضامن القومي. ولذلك فإن موسوليني يدين بالكثير لسوريل ومذهبه. وهكذا انحرف سوريل عن الديمقراطية التي انساق في تيارها ما بين عامي ١٩٠٥ م و ١٩١٤ م.

وكما أخذ أقصى اليمين بمبدأ زعامة النخبة، كذلك أخذ به أقصى اليسار. فلقد قدِّر لزعيم البلشفية لينين خلال الحرب العالمية الأولى أن يصبح الزعيم الثوري الناجح، وأن يزاوج بين مذهب النخبة النيتشوي وبين الحتمية الاشتراكية الماركسية. فلقد كان لينين يدرك الإدراك الكامل التيارات العنيدة الخالقة للنظام والتقدم من العناصر الفوضوية، وذلك من خلال تنظيم مواد الخام التاريخية تنظيماً معقولاً. وهنا يختلف لينين عن ماركس الذي كان يحبِّذ توسيع نطاق حق الانتخاب، والقيام بشتى الإصلاحات السياسية الديمقراطية لاعتقاد ماركس بأن مثل هذه الأمور ستنتهي إلى انتصار الطبقة البروليتارية. وكذلك فإن فريدريك إنجلز الذي عاش حتى العقد الأخير من القرن التاسع عشر، كان يعتقد بأن الزمن الذي كان خلاله يمكن لأقلية واعية أن تدفع بأكثرية لا واعية إلى الثورة قد تصدم وتقضي. وهكذا وجدت الاشتراكيين الغربيين يتخلون عن الإيمان بالثورة إلى الإيمان بالديمقراطية التي تمكِّنهم من بلوغ السلطة بوسائل مشروعة. فكانوا يقولون إنه إذا صحت نظرية ماركس، فإن قوانين التطور الاجتماعي تجعل من سقوط النظام الرأسمالي أمراً محتوماً. فأعداد الطبقة العاملة تتزايد باستمرار ويرافقها تزايد في انتشار الوعي الطبقي، الأمر الذي سيوفر أخيراً للعمال أغلبية في المجالس النيابية، وسيرتفع بالطبقة العاملة إلى مراتب السلطة. لذلك اعتقد الاشتراكيون الاعتقاد الراسخ بأنه لم تعد ثمة ضرورة للتآمر والمؤامرات الثورية،

ولا سيما أن ماركس قد أكد التأكيد الجازم على حتمية التحول إلى الاشتراكية. ولكن الحال في روسيا كانت مختلفة تماماً عن حال الغرب. فلقد بدا في روسيا أن التآمر الثوري هو السبيل الوحيد لمقاومة الاستبدادية الرجعية. ولذلك عمد لينين إلى التوفيق بين الأساليب الثورية والمذهب الماركسي. فلقد كانت البروليتاريا في نظر لينين تمثل إرادة التاريخ، لكنها إرادة موجودة بالقوة لا بالفعل، الأمر الذي يستوجب قيام طليعة ماركسية مدربة بتنظيم صفوف العمال وتحديد معالم طريقهم. ويستطرد لينين فيقول: «إن قوانين التطور الاجتماعي قائمة وموجودة، لكن ينبغي للقيادة المتحفزة فهمها واستغلالها، فالتاريخ لا يصنع نفسه بنفسه، إنما يصنعه الرجال. ولهذا فعندما تحين اللحظة الحاسمة، يتوجب على الزعامة أن تفاجىء النظام بالثورة عليه. ويتوجب على الطليعة البروليتارية المنضطبة والعنيدة والذكية أن تقود الثورة إلى النصر وتدشِّن حقبة الاشتراكية». وقد رفض لينين، كماركسي، كل مغامرة ثورية وأعني بذلك الإرهاب. لكنه كان يسخر دائماً من الديمقراطيين الاشتراكيين الغربيين المنادين بالأساليب الديمقراطية المشروعة بدلاً من الثورة طريقاً إلى السلطة. فلينين كان يرى أن الديمقراطية البرجوازية قد أفسدت الاشتراكية الغربية والمؤمنين بها. ولم يكن يؤمن بأن البرلمان والإجراءات البرلمانية هي التي توفِّر أسباب النجاح للبروليتاريا في تحقيق رسالتها، بل أن الثورة المكتملة درساً وتخطيطاً هي وحدها السبيل إلى النصر. وإن قيادة هذه الثورة يجب أن تتألف فقط من النخبة الطليعية.

وفي عام ١٩٠٣ م عقد الاشتراكيون الروس مؤتمرهم الثاني. وأسفر هذا المؤتمر عن خلافهم الحاد حول موضوع الديمقراطية. وقد نادى لينين بضرورة إنشاء وتنظيم نخبة من الحزب تنظيماً دقيقاً وشديداً في انضباطه، وإعداد هذه النخبة للإستيلاء على السلطة والاحتفاظ بها بالقوة والعنف. وقضى لينين معظم المرحلة الواقعة ما بين عامي ١٩٠٠ م و ١٩١٧ م في منفاه في سويسرا، حيث انكب على المطالعة وكتابة النشرات والمقالات في الصحف، ولم يكن له سوى أثر ضئيل في ثورة عام ١٩٠٥ م، وكذلك لم يتحلق حوله إلا القليل من الأنصار، إذ إن الأكثرية كانت تعتبره رجلاً مهووساً. لكن الحرب العالمية الأولى وسقوط النظام القيصري قد وفَّرا له الفرصة ليصبح زعيماً ثورياً عظيماً.

الديمقراطية والمثقفون

اكتشف صديق ماكس فيبر وباريتو، روبرت ميشيل الديمقراطي الاشتراكي الألماني ما سماه بقانون الأوليغاركية الحديدي. وقد استمد الكثير من أدلته على هذا

القانون من الحزب الديمقراطي الاشتراكي الألماني. وكان روبرت ميشيل يعتقد بأن تاريخ حياة الأحزاب السياسية، وكذلك المؤسسات الأخرى، يبدأ بالعفوية الديمقراطية وينتقل إلى البيروقراطية وينتهي إلى الأوليغاركية. فقرابة عام ١٩١٠ م بلغ الاشتراكيون ونقابات العمال مرحلة الاكتمال والنضوج. وكانت تقودهم نخبة تتخذ القرارات وتدير مؤتمرات الحزب، وكانت الأكثرية من النقابات والاشتراكيين تتبع توجيه هذه النخبة وراضية عن أساليبها في القيادة. ولكن النازع إلى الأوليغاركية انحرف بهذه المجموعات عن طريق الديمقراطية ودفع بها إلى البيروقراطية فالأوليغاركية. وهكذا وجدت روبرت ميشيل يعالج في كتابه الشهير بعنوان «الأحزاب السياسية» والصادر في عام ١٩١٥ م، فتدو الجماهير ولامبالاتها وافتقارها إلى القيادة ونازعها إلى التنظيم البيروقراطي. وقد تُرجم كتاب ميشيل هذا إلى اللغات من إيطالية وفرنسية وإنكليزية. وقد رأى ميشيل أن الأحزاب السياسية هي جزء من النظام الديمقراطي، لكنها تخضع لقوى غير ديمقراطية. فليس لحق الفرد في الانتخاب سوى القليل من المعنى، وذلك حينما توجهه الآلة السياسية الخاضعة لتنظيم دقيق يسمي المرشحين ويحدد الشعارات ويطرح المواضيع. ولا خلاف أن الكثيرين قد بذلوا الجهود الحثيثة بغية الانسجام مع الديمقراطية التي كانت تشق طريقها بنجاح في كل من بريطانيا وفرنسا، وإلى حد معين في ألمانيا وإيطاليا. وفي عام ١٩١٠ م قامت مجموعة من الكثالكة الفرنسيين بزعامة مارك سانيير (Sangnier) بمحاولة جدِّية بغية التوفيق بين المسيحية والديمقراطية. وقد أصدرت هذه المجموعة جريدة لو سيللون (Le Sillon) لنشر نظرياتها والترويج لها. وتصدى الكنتي الجديد (نسبة إلى كنت) شارل رنوفييه (Renouvier) ما بين عامي ١٨٧٢ م و ١٨٩٠ م للدفاع عن الديمقراطية المعتدلة. وقد صرَّح تلميذه العالم السياسي والاجتماعي الشهير روبرت ميشيل قائلاً: «إن المرء ليعتز ويفخر بالعيش في رحاب الديمقراطية». ولعل أهم ارتداد إلى الديمقراطية هو ارتداد الاشتراكيين إليها. فالديمقراطيون الاشتراكيون الماركسيون وكذلك الغابائيون قد اقتنعوا وسلَّموا بأن الوسائل الديمقراطية ستفضي حتماً إلى الثورة الاشتراكية. زد على ذلك أن الدوائر المحافظة والبرجوازية التي كانت تنظر إلى الديمقراطية بشك وحذر شديدين، سلَّمت بجدواها على الأقل تسليماً سلبياً.

وهكذا كان التيار التحتي من الجدل حول الثورة الصامتة في المجتمع والسياسة يتخلل الفكر في نهاية القرن التاسع عشر. ولم يجارِ معظم المفكرين الجديين الجمهور في نزعاته وتطلعاته. فلقد كان الطابع المميز لهؤلاء المفكرين والكتّاب رفض الجماهير

وحضارة الكتل البشرية ورفض انهيار القيم والارتفاع بالعاديين من الناس إلى المراكز المرموقة. وقد استخدموا مصطلح برجوازي وبرجوازية عنواناً لكل ما رفضوه. وهذا القول لا ينطبق على جميعهم، بل فقط على أشدهم أصالة كنيتشه والرمزيين والمنظِّرين السياسيين الكبار. فهم لم يكونوا راضين عن مجتمعهم القومي والديمقراطي، وقد تمردوا عليه ورفضوا تقاليده وتحدُّوا قيمه. ولعل الاغتراب هو أبرز ملامح الفكر الأوروبي الحديث. إنه اغتراب الفنانين والمثقفين وانسلاخهم عن مجتمعهم وانسحابهم إلى عالم خاص بهم، وابتداعهم لرموز مقصور فهمها على القلة من الناس، وانضمامهم إلى حركات ثورية وعدمية، انسياقاً مع كراهيتهم للعالم الميكانيكي والتجاري والمادي النزعة. وجدير بنا أن نذكر هنا أن هؤلاء العمالقة لم يكونوا دائماً ذوي شعبية عريضة لدى الأكثرية. فالأكثرية لم تعرف طريقها إلى المجتمع الفكري، بعكس حالها اليوم. فدائرة المثقفين كانت تضم فقط أعضاء من الطبقة العليا من رجال إكليروس وأكاديميين ورواد الصالونات الأدبية. ونرى لزماً علينا أن نكرر القول بأن هذا الاغتراب كان ظاهرة جديدة غير معروفة من قبل. فلقد كتب ولتر ألن (Allen) أحد الكتَّاب في مطلع العصر الفكتوري يقول: «إن الكتَّاب كانوا دائماً على صلة بجمهورهم، وكانوا راضين بمجتمعهم ومتفقين مع تقاليده وآرائه». ولا شك أن أولئك الكتَّاب كانوا، بين حين وآخر، ينتقدون بعض ما في مجتمعهم، ولكن انتقاداتهم كانت تصدر كمنتمين لا كمغتربين عن المجتمع. وكانوا يكدحون لتحسين الثقافة وتطويرها لا لقذفها بالحجارة والطوب. ومع اعترافنا بأن الرومانسيين هم أول من أشاع أسطورة اغتراب الفنان المتوحد والمنسلخ عن مجتمعه والمتفوق عليه، غير أن الفن بكل أشكاله وكذلك الأدب في العصر الفكتوري يتفق مع المجتمع في القرن التاسع عشر أكثر من اختلافه وإياه، فالأديب يومذاك لم يكن بالبوهيمي. ولكن عندما نبلغ نهاية القرن حيث يطالعنا طوماس هاردي[٥] (Hardy)، نشعر بأننا دخلنا عالماً آخر، إذ نرى خلال الثمانينات من القرن التاسع عشر أن كل شيء قد تبدل وتغير، وسواء كان ذلك في الشعر أو الرسم الزيتي أو الدراما أو الفلسفة أو الرواية. إذ نحس بأن جميع المنجزات في هذه الميادين تفيض بالمرارة وبكراهية للاأخلاقية العالم الأعمى، وافتقاره افتقاراً كلياً إلى مخطط وهدف، وتصوير القسوة والبربرية والوحشية التي تسيطر عليه. وهكذا نجد تس (Tess) بطلة هاردي لا تعيش في العالم الأخلاقي ذاته الذي تعيش فيه بطلات تكري وديكنز وحتى جورج أليوت. فأمر ما قد استجد وحدث، وقد يكون هذا الأمر مزيجاً من الداروينية والرأسمالية وثقافة الكتل البشرية ومن أشياء أخرى.

الفصل الثاني عشر

الغرب في مأزق الحرب العالمية الأولى وأعقابها

□ الأسباب الفكرية وراء الحرب العالمية الأولى □ نتائج الحرب □ تشاؤمية عالم ما بعد الحرب □ النهضة الأدبية في العشرينات □ الأصول الفكرية للفاشستية

«إن أفضل الناس يفتقر إلى كل عقيدة واقتناع، بينما أن أسوأهم يتفجر توتراً وانفعالاً».

«وليم بتلريتس»

الأسباب الفكرية وراء الحرب العالمية الأولى

في عام ١٩١٤م نزلت بأوروبا كارثة هائلة أفقدتها توازنها ولم تستعد شيئاً منها قبل منتصف القرن العشرين. ففي ذاك العام انهار نظام العلاقات الدولية وعانت أوروبا طوال سنوات أربع، مجازر رهيبة، انتهت إلى انتصار الثورة الحمراء في روسيا، والثورة السوداء في إيطاليا، ومن ثم الثورة النازية في ألمانيا، الأمر الذي يشكل الصور الثلاث للديكتاتورية التوتاليتارية.

ولقد دللت الحرب على أن نتائجها المعنوية السلبية بالنسبة للدول المنتصرة جاءت أخف أثراً مما كانت عليه في الدول المهزومة. وانتهت الحرب بمعظم الأقطار الأوروبية إلى الإفلاس والفوضى السياسية والاجتماعية. وتراجعت الحقيقة أمام الدعاية تراجعاً لا مثيل له من قبل. ونشأ عن الحرب نوع جديد من فلسفة كلبية كفرت بالإنسان وبالقيم كفراً لم تألفه أوروبا طوال تاريخها الماضي. وهكذا قد يكون من المفيد أن نقوم بدراسة متوازية للأزمتين السياسية والفكرية اللتين عانتهما الدول الأوروبية ابتداءً من عام ١٩١٤ م.

درج المؤرخون على وصف أسباب الحرب العالمية الأولى بأوصاف سياسية ودبلوماسية. والحق أنه ليس ثمة خلاف على ذلك، من حيث وضوح تصادم المصالح بين القوميات وقيام التحالفات ووضع الخطط العسكرية، بالإضافة إلى المؤثرات الدولية والمجابهات. زد على ذلك أن تجذر الفكرة القومية وصيرورتها مذهباً سياسياً، بكل ما لكلمة مذهب من معنى ومفهوم، يشكل سبباً جوهرياً من أسباب الحرب. فالروح الداروينية القائلة بأن الصراع والمنافسة والقوة هي قوانين الحياة، كانت المنبع

الرئيسي لأقوال رجال السياسة وأفعالهم. وعلى الرغم من أن النظام الديمقراطي كان يلزم الساسة بمراعاة مشاعر الرأي العام وطموحاته، لكن الرأي العام كان في معظم الأحيان نزّاعاً إلى الحرب وضيق الأفق، ومسوقاً بروح قومية شرسة. ولما كانت الدبلوماسية لا تعمل في الفراغ، وكان الساسة ثمار جيلهم ومشاركين في آراء عصرهم، لذلك جرفتهم روح الحرب بتيارها، وأمست الحرب أشد القوى استهواءً للجماهير. ولذلك عندما قام رمزي مكدونالد ليتصدى لروح الحرب، كان يدرك تماماً أنه يقاوم أوسع الحروب شعبية في تاريخ بريطانيا. وهكذا وجدت سيولاً من الشباب والرجال يتدفقون على مكاتب التجنيد والتطوع. ووجدت بين أولئك المتطوعين العديد من الشعراء والفنانين الشباب وطلاب الجامعات والمثقفين. ولم يكن الشعب البريطاني أشد إقبالاً على الحرب من الشعوب في روسيا وألمانيا ومن ثم إيطاليا. والحق أنه لمن العسير علينا أن نجد يومذاك أياً من قادة الفكر، ينبري لمقاومة روح الحرب أو التصدي لها، بل كان جميعهم تقريباً من دعاة الحرب والمحرّضين عليها. ولقد كتب رومان رولان يقول: «ليس ثمة أحد من رجال الفكر لا يزعم بأن قضية وطنه هي قضية الله، وقضية الحرية والتقدم الإنساني». ولكن مناهضة رومان رولان للحرب لم تتجاوز كونها صرخة في واد. ونحن إذا استعدنا إلى الذاكرة أسماء أولئك الكتّاب والمفكرين الذين اعتبروا الحرب قضية مقدسة، لوجدنا أنهم كانوا أبرز رجال الفكر والأدب في عام ١٩١٤ م. فهناك مثلاً برغسون وتشارلز بوجي وفرويد، وهناك أيضاً العديد من الشعراء والروائيين كـ «ستيفان جورج وتوماس مان»، وأيضاً مؤرخون لامعون وعلماء اجتماع كـ «دوركهايم وماكس فيبروسواهما، زد على ذلك أنه حتى الاشتراكيين الذين تفرض عليهم أيديولوجيتهم مناهضة الحرب، انضموا أيضاً إلى موكب الداعين إلى الحرب والمحرضين عليها. ولم يشذ عن ذلك بعض الثوريين الأقحاح كـ «كروبوتكين» (Kropotkin) وبلخينوف، وحتى بعض البلاشفة من الروس، باستثناء لينين. ناهيك بالاشتراكيين الديمقراطيين الألمان، والاشتراكيين الفرنسيين، وحزب العمال البريطاني باستثناء أقلية ضئيلة للغاية منه. وأمسى الشاعر البريطاني يومذاك الشاب روبرت بروك (Rubert Brook)، من ألمع النافخين في صور الحرب، الأمر الذي جعله محطاً لإعجاب الأدباء وتقدير الجماهير. وقد سار هذا الشاب، باعتزاز وفخر إلى حتفه، إذ كان في عداد الآلاف الذين نُحروا كقرابين على مذبح مولوخ.

والحق أن رومان رولان قد بالغ في القول حينما زعم بأنه لم يتصدَّ أي من قادة الفكر لمناهضة الحرب. وذلك لأن فئة ضئيلة من الأدباء والمفكرين قد بذلت كل جهد

للحيلولة دون نشوبها ولتجنيب العالم ويلاتها، كجورج برنارد شو وبرتراند رسل في بريطانيا ورومان رولان وجورج سوريل في فرنسا، وستيفان زفايغ والبروفسور فورستر في العالم الألماني، وحتى لينين في روسيا. ولكن عام ١٩١٤ م أغرق أصوات هؤلاء بأهازيج الجماهير الحربية. ولم تمض سوى شهور قليلة حتى فقدت الحرب بريقها، وفتحت عيون الشعوب على مآسيها. ولكن هذا الواقع لا ينسخ الحقيقة القائلة بأن الأكثرية الساحقة من قادة الفكر ونجوم الأدب في أوروبا، كانوا من دعاة الحرب والمحرِّضين عليها.

ونحن نستطيع أن نرد أسباب هذا الولع الشاذ في شدته بالحرب إلى بعض الأمور التي عرفتها الأعوام السابقة لسنة ١٩١٤ م وهي في نظرنا كما يلي:

١ ـ الرغبة في الإثارة والمغامرة والرومانسية، والمقرونة بالاحتجاج على المدنية البرجوازية المادية الرتيبة.

٢ ـ الاعتقاد بأن الحرب توفر الفرصة للتجدد الروحي، وذلك من خلال انفصامها عن الماضي، ومثاليتها الدفاقة والمنزهة عن كل نازع شخصي وأنانية فردية.

٣ ـ الابتهاج باستعادة المجتمع لوحدته، وردم المهاوي الفاصلة بين الطبقات، والانصهار في نوع عضوي من وحدة وطنية.

٤ ـ نوع من وزاج رؤيوي نيشوي، رأى في الحرب وكوارثها حكماً مرعباً وأليماً على المدنية الغربية المشؤومة ومخاضاً ضرورياً لولادة جديدة.

ولا خلاف أن النقاط الأربع الآنفة الذكر، كانت المواضيع الرئيسية للمفكرين والأدباء ما قبل الحرب العالمية الأولى. فالاحتجاج على غباء البرجوازية وتبلُّد حسها كان الموضوع الذي تطرق إليه بحثاً وتحليلاً معظم رجال الأدب والفكر. ولكن مما يلفت النظر هو تلك النشوة بالحرب الذي عبَّر عنه بلسان عالم الفكر كارل فوسلر (Karl Vossler)، حينما كتب إلى بنديكتو كروتشي يقول: «إننا نعيش دراما رائعة، حيث نرى سبعين مليوناً من البشر، أنكر كل واحد منهم ذاته، وكرَّس نفسه لخدمة أمته ووطنه. وقد اتجه مفكرون بارزون كـ «ماكس شلر» (Scheler) مثلاً نحو العمل من أجل الوحدة والروح الجماعية في مجتمع يقوم على التعددية، ورأوا في الحرب عودة إلى الجذور العضوية للوجود البشري، الأمر الذي يذكِّرنا بمخاوف باري (Barres) من استئصال «القومية المتكاملة» التي نادى بها مورا، وبدعوته إلى التضامن الاجتماعي. وقد رأى عدد مذهل في كثرته من الناس في الحرب علاجاً ناجعاً للغُفلية ولانهيار

التقاليد والأعراف. ولذلك أثارت الحرب في بدايتها نوعاً من غبطة صوفية في نفوس الناس وانتشت الجماهير بجيشان الوحدة الوطنية التي جرفت من طريقها كل عقبة سياسية واجتماعية، وصهرت الأمة في «اتحاد مقدس»، وطغى شعور دفاق بالتضامن الوثيق، حيث انتظمت مشاعر الجنود في الخنادق، وأثار في نفوسهم الأمل بصيرورة هذا الشعور العامل الأساسي في تنظيم الحياة القومية بعد الحرب. والحق أن المتعمق في دراسة المزاج الذي سيطر على الناس في عام ١٩١٤ م، يشعر بأن الروح الصوفية هي التي كانت توجه الجماهير وترشدها، ولا سيما الشباب والمثاليين وذوي الأمزجة الشعرية والطبائع القلقة. فلقد بدت الحرب في أعين هؤلاء، بوصفها حدثاً رومانسياً وحلبة للبطولة والمغامرة، ومجتلداً للمغامرين، وعنواناً للإخاء، وخشبة خلاص من أعوام طوال من الحقارة والطمع والتفاهة والشحناء والتباغض. واتجه الناس إليها يلتمسون لديها، كما قال بروك (Brooke)، الطهر والخروج من عالم متعب بارد ومثقل بأعباء الشيخوخة. تلك كانت حال الأمم قبل الحرب بسنوات، وقد ازدادت حدةً وتوتراً حتى انفجرت بهجة وترحيباً بالحرب. فابتداءً بعام ١٩٠٥ م شهدت فرنسا انبعاثاً مدهشاً لما سماه يوجين فيبر (Weber)، «الانضباط والبطولة والنهضة والأصالة القومية». وجاء ارتداد شارل بوجي (Péguy) عن الاشتراكية إلى القومية، بمثابة معلماً بارزاً من معالم الانبعاث الآنف الوصف. وقد أظهر استفتاء دقيق بين طلاب الجامعات الفرنسية في عام ١٩١٣ م، بأن شارل بوجي بالإضافة إلى باري (Barres) وغيرهما من المؤمنين بأيديولوجيتهما كانا من أشد المفكرين استهواءً وأوسعهم شعبية. وكان من أبرز الأدباء يومذاك بول كلوديل (Claudel)، وقد استحوذت مسرحياته وقصائده المشعة بالبطولة والدين على أفئدة الناس ومشاعرهم. ونشأت في ألمانيا قبيل الحرب حركة نظَّمت عدداً غفيراً من شباب تجاوزت مثاليتهم كل حد. وقد عُرفت الحركة المذكورة باسم حركة «فاندرفوجل» (Wander Voegel). وكان أعضاؤها ينادون بالثورة على القدماء والقديم، ويؤمنون برؤى حالمة بإصلاح العالم، وتركبهم روح نيتشوية تطالب بانبعاث روحي مرفوق بعنف رؤيوي. وكان الشعراء كـ «ستيفان جورج» وألكسندر بلوك (Blok) الروسي غارقين في آمالهم بالحرب المطهرة، إذ آمنوا «بأن الحرب هي الوسيلة الوحيدة للانبعاث الأخلاقي في أوروبا» الأمر الذي اعتقد به أيضاً ذاك الفيلسوف الدمث هنري برغسون.

ولكن هذا الإعداد النفساني المحموم للحرب الذي سبق عام ١٩١٤ م، ولاقى الترحيب الحار من المفكرين والأدباء، وأشاع في نفوس الناس شعوراً بالارتياح إلى

الحرب وبضرورتها، سرعان ما فقد سحره وانعدمت آثاره، وحلت محله في عام ١٩١٧م خيبة أمل مريرة تحولت إلى يأس شديد خيَّم بأجوائه على أوروبا لسنوات عديدة أعقبت الحرب العالمية الأولى.

ونحن لا نريد هنا القول بأن الأدباء والمفكرين هم الذين أعدوا للحرب أسبابها، فالحرب عندما نشبت كان نشوبها مفاجئاً للأكثرية الساحقة من الشعوب، ومع ذلك فإن الروح التي سادت في عام ١٩١٤ م، والتي جئنا على وصفها آنفاً كانت قائمة وموجودة. ولا خلاف فيه أن رجال الفكر والأدب قد رحبوا بالحرب واعتبروها بشيراً إلٰهياً وانخرطوا في صفوف المقاتلين معتقدين بأنهم يجاهدون لشفاء نفوسهم وإنقاذ المدنية. وهكذا وجدت باجي ينشد قبل انطلاقه إلى حتفه في معركة المارن خلال الأيام الأولى للحرب، قائلاً: «سعداء هم أولئك الذين يسقطون صرعى حرب عادلة». ولن نعدو الحقيقة إذا قلنا إن أولئك الشباب من سكان البوسنة، الذين اغتالوا الأرشيدوق فرانز فرديناد، وكانوا بمثابة الشرارة التي أضرمت نيران الحرب، إنما كانوا هم بأنفسهم ضحايا لتلك الأفكار القلقة التي عاشتها أوروبا ما قبل عام ١٩١٤ م. لقد وجد أولئك الشباب مثلهم العليا لدى جوركي وأندرييف وهويتمان وايلد وإبسن. وتعلموا قتل الطغاة في مدرسة الرومانسية لعام ١٨٤٨ م، ودرسوا الثورة على يدي إبسن وأمثاله، وعاشوا في أجواء رومانسية أدبية فتية، وتغذوا بنتاج الأدباء الرمزيين، وكانوا على تماس مع الحركة الفوضوية.

لقد كان يعتقد كل طرف بأن الحرب التي يخوض غمارها هي حرب عادلة، وبأنه يقوم بعمل مشروع للدفاع عن نفسه ضد عدوان الطرف الآخر. وبرَّر الاشتراكيون مساندتهم للحرب قائلين بأنهم إذا لم يشاركوا فيها ويقاتلوا في ساحاتها، فإن بلادهم ستنتهي إلى دمار، وتنتهي بذلك الاشتراكية كحركة وأيديولوجية. وزعم الاشتراكيون الألمان بأن انتصار روسيا في الحرب سيكون بمثابة انتصار لأشد القوى رجعية وتخلفاً في أوروبا. وكذلك كان اعتقاد الاشتراكيين الفرنسيين بنتائج انتصار الألمان، حيث خيِّل إليهم بأن خروج ألمانيا منتصرة سيقضي على جميع المكاسب الاشتراكية في فرنسا. زد على ذلك أن الطبقات العاملة في جميع الدول المتحاربة انجرفت في تيار الحماسة الوطنية، كما أن المثقفين الاشتراكيين وجدوا أنفسهم حيارى أمام ذاك الوضع المباغت. فمؤتمر الاشتراكية الدولية الثانية قد سبق له أن أعلن مراراً وتكراراً وببلاغة أخاذة، أن عمال العالم لن يقاتل بعضهم بعضاً في أي حرب يفرضها الحكام الأشرار على الشعوب. ولكن عندما نشبت الحرب جاءت تقضي في ميدان الواقع جميع ما

صدر عن ذاك المؤتمر من قرارات وبيانات، إذ إن الأكثرية الساحقة من كل أمة كانت تعتقد بأن الواجب يحتم عليها الدفاع عن وطنها، والقتال لصد العدوان، وعلى الرغم من أن أقلية ضئيلة من الاشتراكيين الألمان والروس والإنكليز كانوا يرون غير ما تراه الأكثرية الساحقة، غير أنهم اضطروا أخيراً للرضوخ بحكم الانضباط الحزبي. لكن عدداً آخر منهم لم يتقيد بالقرار الحزبي، فكارل ليبكنخت الألماني ولينين الروسي، أعلنا عن مناهضتهما للحرب، كما أن رمزي مكدونالد استقال من زعامة حزب العمال البريطاني. أضف إلى ذلك بعض أصوات أخرى لم تزد عن كونها صرخة في واد، فمعارضة الحرب كانت عملاً محفوفاً بالمخاطر الشديدة. فالسلطات البريطانية أقدمت على اعتقال الفيلسوف برتراند روسل بسبب دعوته السلمية، وأمسى جورج برنارد شو «محطاً للتشهير والزجر» والمقاطعة للسبب ذاته، وعاش د. هـ. لورنس عزلة خانقة لأنه كان ممتنعاً على صوفية الحرب، وعاجزاً وجدانياً عن المشاركة في «طقوسها المقدسة». أما معظم المثقفين فاندفع اندفاعاً مذهلاً وراء عربة الحرب، وتطوّع في صفوف الجيوش وخاض معاركها ونظم القصائد في تمجيدها ومارس جميع طقوسها باندفاع المؤمن وتزمت المترهب. أما الذين لم تتح لهم فرصة الاشتراك فعلياً في الحرب، فإنهم وضعوا مواهبهم في خدمة أجهزة الدعاية للحرب. فأرنولد بنيت (Bennett) الأديب الإنكليزي المرموق، أصبح مديراً عاماً للإعلام. وسارع مؤرخون لامعون إلى وضع الكراريس وتدبيج المقالات بغية التدليل على فطرة العدو الشريرة، مستشهدين على ذلك بما نعتوه بفظائع العدو البربرية ماضياً وحاضراً. ولكن سرعان ما خيَّبت الحرب آمال الجميع، فوقائعها الدامية يمكن وصفها بأية صفة ما عدا الرومانسية. ولقد كتب هربرت ريد (Read) يقول: «إن أسبوعاً واحداً يمضيه المرء في الخنادق كفيل بنزع كل صفة رومانسية عن الحرب».

تتابعت الأيام والحرب في كل يوم المزيد فالمزيد برحاها. وتحوَّلت الأهازيج إلى صرخات اعتراض واستنكار للحرب ومجازرها. وبدأ رجال الفكر والأدب يسوقون الجماهير إلى التساؤل عن أهداف الحرب وجدواها. وصبغ الخجل بحمرته وجنات أولئك الأحياء الذين اتخذوا من الحرب موقفاً رومانسياً، واعتقدوا بأنها السبيل إلى البطولة والشهورة وإنشاء عالم جديد يقوم على العدل والفضيلة، ويحرر طاقات الإبداع من رتابة البرجوازية وتبلدها. وهكذا أمست الحرب موضوعاً للنقد والاستنكار، بعد أن كانت باعثاً على الغبطة والأمل ومحطاً للتفاؤل والاستهواء. ومع ذلك كله يجدر بنا أن نتذكر ونذكر ثانية، أن نفسية عام ١٩١٤ م ومزاجه كانا مختلفين كلياً عما آلا إليهما فيما

بعد. فجيل ذاك العام كان جيلاً من الثائرين والمتمردين الذين اعتبروا الحرب بمثابة حملة صليبية عظمى. فلقد كتبت أسيدورا دنكان (Duncan) تصف مشاعر ذاك الجيل قائلة: «لقد كنا جميعاً ناراً ولهباً». وأنشد روبرت بروك (Brooke) يغري الشباب بالحرب ويقول: «هيا تعال ومُت. . . فهنا ستجد متعة لا تضاهيها أية متعة أخرى». ولذلك كان الشباب، ولا سيما طلاب الجامعات، يخشون أن تنتهي الحرب قبل أن يشاركوا فيها. والحق أن المرء عندما يتأمل الأحوال العقلية والنفسية الغريبة التي سادت عام ١٩١٤ م سيكتشف أن أحوال المثقفين الذهنية أشد غرابة من تلك. وسيجد دارس التاريخ الفكري نفسه ملزماً بالربط بين أحوال هؤلاء وبين النظريات والآراء التي قال بها الجيل السابق لجيل عام ١٩١٤ م. فالرسالات الثورية التي بشَّر بها نيتشة وبرغسون ويونغ وسوريل وبودلير وفاجنر، أبناء الجيل السابق، وجدت تربتها الخصبة في الجيل اللاحق وأينعت بثمارها، وأعدَّت الإعداد الكامل ذهن أوروبا لتقبل الحرب لا بل للترحيب بها. ولقد نسجت الحرب روابط الرفاقة بين المقاتلين في الخنادق، الأمر الذي يذكِّرنا بأدولف هتلر وبروحه الرفاقية التي دعا إليها ما بعد الحرب، والتي كانت القاعدة لفرق الصاعقة النازية. ولكن هذه الروح لم تتجسد النازية فقط، بل تجسدت أيضاً عدداً غفيراً من الناس الذين اعتقدوا بأن الرفاقة ستكون منطلقاً إلى بناء مجتمع لا ترهقه الفوارق الطبقية بالمظالم والاستغلال. لكن الحرب لم تتمخض إلا عن الفاشستية والنازية، وعن الشيوعية التي سيطرت على روسيا بعد انهيار النظام القيصري نتيجة للحرب وأعبائها. أما بنيتو موسوليني، ذاك الاشتراكي اليساري اللامع، فلقد انسحب من الحزب الاشتراكي الإيطالي بسبب خلافه مع الأكثرية، حول دخول إيطاليا الحرب التي كان يدعو إليها ويرى ضرورة اشتراك بلاده فيها. وبعد، تحرره من التزامه الحزبي، اتجه يستلهم نيتشة وسوريل أيديولوجية جديدة اتخذت من الفاشستية لسانها وأداتها. أما لينين الذي عاد إلى روسيا في أعقاب ثورة شهر فبراير من عام ١٩١٧ م ليتولى أزمة قيادة البلاشفة، فلقد تمكَّن من الاستيلاء على السلطة في شهر أكتوبر من ذاك العام، وفرض ديكتاتورية الحزب الشيوعي على روسيا، هذه الديكتاتورية التي لا تزال تعيش حتى هذا اليوم.

وخليق بنا أن نذكر هنا أن الانقسام دبَّ في صفوف الاشتراكيين الألمان ما قبل الحرب. وعلى الرغم من أن الحزب الاشتراكي الألماني قد ساند الحرب مبدئياً، فإن جناحاً من هذا الحزب صوَّت ضد الحرب في مؤتمر الحزب العام، ودفع بمعارضته للحرب شوطاً بعيداً وذلك حينما اقترع في عام ١٩٨٧ م ضد الاعتمادات الحربية،

الأمر الذي انتهى إلى تكريس الانقسام في صفوف الاشتراكيين. ومع أن الاشتراكيين الديمقراطيين الألمان كانوا الطليعة في إنشاء الجمهورية الجديدة التي انبثقت عن هزيمة ألمانيا، غير أنهم اضطروا لاستخدام القوات المسلحة في قمع الانتفاضات الاشتراكية اليسارية، وبذلك ألقوا بأنفسهم في أحضان اليمين.

نتائج الحرب

على الرغم من أن الحرب لاقت في مطلعها كل ترحاب، وحظيت ببركة رجال الفكر والأدب، لكنها أخذت تثير مع امتداد أجلها خيبة أمل مريرة في نفوس الشعوب والأمم. ولقد ورد في رسالة لسيجفريد ساسون (Sassoon) أرسل بها من الخنادق، قوله: «إن الحرب هي الجحيم كل الجحيم، وإن المسؤولين عن اندلاعها لهم المجرمون العتاة». والحق أن قول ساسون هذا ليعتبر الحكم النهائي على الحرب. ويستطيع المرء أن يتابع تطور خيبة الآمال بها وتزايد مرارتها، من خلال القصائد التي نظمها الشعراء الجنود في الحرب وأهوالها. فالحرب العالمية الأولى أوحت للشعراء والأدباء ورجال الفكر، ولا سيما لأولئك الذين عاشوا مآسيها وشاركوا في صنعها، بمقاطع رائعة من الأدب والشعر. وليست ثمة حرب في التاريخ كانت خصبة في الأدب الرفيع خصوبة الحرب العالمية الأولى. فرؤى المجد ذوت وتحولت إلى حزن وشفقة وانتهت إلى مرارة وألم عضوض. وأمسى البؤس والرعب والأعصاب التي مزقها ترقب الموت، والجنود ضحايا الغازات السامة، والجراح المرعبة، وحتى القمل هي المواضيع الوحيدة التي دارت حولها كتابات المخندقين وقصائدهم. وانطلق هؤلاء يصبُّون لواذع سخريتهم على مواطنيهم الذين يمضون ساعات نهارهم وليلهم في رفأ الجوارب والغناء، وهم جاهلون تماماً بمآسي الحرب ووقائعها الدامية، ويسلكون في حياتهم سلوك من يهزأ بالإنسانية ويكفر بمشاعرها. وسرعان ما ربط الألم والموت بين الجنود بروابط الرفقة والزمالة، وأوجدا حتى بين المتقاتلين تعاطفاً أرق من تعاطف كل فريق منهم مع مواطنيه القابعين في ديارهم آمنين هانئين، وأثارا بين المتجابهين في الخنادق شعوراً أعمق إنسانية من شعورهم نحو ضباطهم. وعندما طفح الكيل وتبين للجنود أن الحرب التي يخوضون غمارها لن تنتهي إلى انتصار أي طرف من الأطراف، انطلق الجنود الشعراء في التعبير عن مرارتهم بنظم قصائد الهجاء في أولئك القادة «والرواد القرمزيين» الذين يرغمون جنودهم على الهرولة والركض إلى ساح المعركة، بينما هم يسيرون بخطى متّئدة قلقة، فهم يريدون العودة إلى بيوتهم ليموتوا في أسرّتهم بسلام. وهكذا وجدت أولئك الأدباء الذين لم يسقطوا صرعى في المعارك الأولى من

الحرب، كولفريد أوين (Owen)، لا يرون في الحرب إلا الرعب والعبثية والعدم. وقد سيطرت هذه النظرة على الناس طوال السنوات التي أعقبت الهدنة ومعاهدة الصلح، حيث أمسى السلم والمحافظة عليه بأي ثمن المبدأ الأساسي الموجِّه لعواطف الشعوب وسياسة الحكومات، الأمر الذي يسَّر لألمانيا قلب موازين القوى ونقض معاهدة الصلح في أهم بنودها وموادها.

انهارت اشتراكية ما قبل الحرب العالمية الأولى، بالإضافة إلى زوال العديد من التقاليد والأعراف. فموافقة الاشتراكيين على الحرب ومساندتهم للسياسة الحربية ثم قادة الاشتراكية عن الأكثرية الساحقة من الاشتراكيين، وأضعف سلطتهم، لا بل أفقدهم السيطرة على الحركات الاشتراكية خلال الفترة الزمنية الواقعة بين عامي ١٩١٧م و ١٩١٩ م. وقد استولى جناح لينين البلشفي على السلطة في روسيا وحظر نشاط المنشفيك[٣٩]، وحلَّ جميع الأحزاب السياسية الأخرى، واعتبر الحركة المنشفيكية وكل حركة سياسية غير الحزب البلشفي حركة معادية للثورة. كما أن تكافؤ الضدين في الحركة الاشتراكية الديمقراطية الإيطالية قد شقَّ الطريق أمام الفاشستية ومكَّن موسوليني من فرض دكتاتوريته على إيطاليا. فالاشتراكيون الإيطاليون لم يتخذوا الموقف الحاسم في سياستهم الداخلية، فلم يقرروا ما إذا كانوا سينهجون نهجاً ثورياً، أو سيقفون موقف المدافع عن النظام الدستوري الديمقراطي، الأمر الذي انتهى بهم أخيراً إلى الفراغ والشلل. وعندما انجلى الغبار، اتضح أن الأحزاب الشيوعية مستلهمة لينين ونظامه قد تضخمت عدداً وازدادت قوة على حساب الاشتراكيين المعتدلين، وذلك في معظم الدول والأقطار الأوروبية، علماً بأن أيّاً منها لم يبلغ السلطة ما عدا الحزب الشيوعي الروسي. وقد دفعت الأساليب العنيفة التي لجأ إليها الشيوعيون الأوروبيون في ممارساتهم السياسية بالقوى السياسية المحافظة، إلى مساندة الأنظمة المتطرفة في إيطاليا وألمانيا وسواهما من دول أوروبا. أما في بريطانيا فانتهت الحرب إلى تدمير حزب الأحرار العريق، وإلى تنامي قوة حزب العمال، وتكبد هذا الحزب سماء السياسة البريطانية. وعلى الرغم من أن أيدولوجية حزب العمال لم تكن بشيوعية، غير أن جناحاً نافذاً من أجنحته كان مغالياً في التطرف ومناهضاً للحرب وداعي للسلام. وكردة فعل للحرب ومآسيها نشأت في كافة الأقطار الأوروبية حركات وجمعيات ومنظمات تدعو إلى السلام، وتناهض الحرب فكرة وأسلوباً في السياسة الدولية. فكانت هناك عصبة الأمم، ولجان السلام الدائم، والاتحادات العامة للرقابة الديمقراطية على السياسة الخارجية. ولكن برامج هذه المنظمات لم تكن فقط متنافرة

تنافراً عجيباً، بل كانت أيضاً فاقدة لكل تماس مع عالم الحقيقة والواقع. فالمثقفون مثلاً، الذين بدأوا نشاطهم السياسي منطلقين من فكرة مناهضة الحرب وترسيخ السلم، انتهوا إلى اعتماد برنامج طوباوي استلهموه من عالم الخيال والوهم. فلقد خاب أمل معظم هؤلاء بعصبة الأمم، وليدة أجواء القوة والكراهية التي خيَّمت على مؤتمر السلام الذي انعقد في باريس في عام ١٩١٩ م. ونحن عندما نتأمل في آلاف الكراريس والمقالات التي صدرت خلال أعوام الحرب، نشعر بأنها جميعاً، تثير فضول المؤرخين أكثر من إثارتها لنوازع التقدم في النفس البشرية، الأمر الذي ساعد على تكثيف غيوم اليأس في الأجواء الأوروبية. فجميع البرامج التي صدرت يومذاك، كانت تطالب إما بدولة عالمية أو بتنازل كل دولة عن تحديد سياستها القومية لعصبة أو اتحاد من الأمم، بالإضافة إلى تشديدها على منع التسلح ونزع السلاح. ولكن الحرب أسفرت عن تدعيم الشعور بالقومية، وعن صيرورة القومية أشد الأيدلوجيات استهواءً للجماهير، لذلك لم تكن ثمة قوة عالمية واحدة لتوافق يومذاك على تسليم مقاليد أمورها لمنظمة عالمية يحيط الشك بقدرتها. ولهذا لم تكن عصبة الأمم تتمتع إلا بالقليل القليل من السلطة. وحتى هذا القليل أرعب الولايات المتحدة الأميركية، فجعلها ترفض الانضمام إلى عصبة الأمم كي تتجنب القيام بأي دور بوليسي في قارة كأوروبا تشتعل بنيران الحقد والكراهية والرغبة في الثأر. ولقد شعر الأحرار الذين سبق لهم أن نشروا برامج وتقدموا باقتراحات لبناء عالم يخيم عليه السلام وتفيض رحابه بالخير والرخاء، بأن معاهدات الصلح التي يجري التفاوض حولها في باريس، بالإضافة إلى الميثاق المحدد لسلطات عصبة الأمم واختصاصاتها، إنما تمثل خيانة للمثل العليا التي آمنوا بها، وتكرِّس «سياسة القوة» القديمة العهد. كانت الفكرة السائدة في فرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة الأميركية خلال الحرب، تقول بأن ألمانيا هي وحدها المسؤولة عن الحرب والمتسببة فيها. ولكن عندما انتهت الحرب بدأ الناس، ولا سيما علماء التاريخ والاجتماع، بالبحث عن أسباب الحرب والمتسببين في اندلاع نيرانها.

والحق أن العلماء والباحثين في الحرب وأسبابها، إذ كانوا يومذاك قد تجنبوا إظهار روسيا وفرنسا أنهما أشد مسؤولية عن الحرب من النمسا وألمانيا، فإنهم على كل حال قد خلصوا إلى الحكم بأن الجميع قد وقع في فخ الحرب، وأنه ليس ثمة مبرر لحصر المسؤولية عن التسبب بالحرب بأي طرف من الأطراف. فليس ثمة طرف بريء براءة كلية من المسؤولية، كما أنه ليست هناك أية أمة أو دولة مسؤولة مسؤولية كلية عن

نشوب الحرب. ولذلك فإن أوزار الحرب قد تقع على النظام السياسي أو الحضارة، أو على الطبيعة البشرية بالذات. وقد أسفر هذا الجدل التاريخي حول الحرب، عن دفق غزير من الكراريس والكتب والمقالات الطريفة. وعلى الرغم من أن هذه الأبحاث الفكرية والأدبية قد برهنت على أنه ليس ثمة حدث تاريخي واحد، يستطيع الباحث أن يدلل على أسبابه والمتسببين فيه التدليل العلمي الجامع المانع، غير أنها خلصت إلى الإيحاء إلى الملايين من البشر بأن زعماءهم قد خدعوهم وكذبوا عليهم حينما حمَّلوا العدو المسؤولية الكاملة عن الحرب. ومن ثم جاءت اعترافات وزراء الدعاية والإعلام بأنهم اختلقوا معظم ما أذاعوه عن الفظائع والجرائم المنسوبة إلى العدو، لتزيد في شك الجماهير في مصداقية القادة والزعماء.

بدَّلت الحرب كل نظرة ومفهوم، وانعطفت بجميع أقنية الحياة نحو اتجاهات جديدة. وفقد القدامى من قادة الفكر مكانتهم، وانهارت المجتمعات الفكرية والأدبية القديمة. ولاقى عدد كبير من الكتَّاب مصرعهم في الحرب. وأمسى العالم ما بعد الحرب عالماً آخر، ونشأ جيل جديد ومن نسل جديد، ليتولى أزمة قيادة في عالم الفكر والأدب.

تشاؤمية عالم ما بعد الحرب

لم يكن تصارع الملايين من شبيبة أوروبا هو وحده الذي دفع بجيل ما بعد الحرب إلى الحيرة والضياع، بل كان أيضاً انهيار أخلاق عالم يتلوى تحت سياط الأكاذيب والبغضاء. فجيل ما بعد الحرب «جيل الضياع» قد فقد كل إيمان وأمل بالتقدم، وفقد ثقته بالحضارة الغربية. ونحن حينما نستعرض هذا الجيل الرائع الإبداع أيضاً، سنسجل بعض صرخات اليأس التي دوَّت طوال سنوات أعقبت المعركة الفاصلة والأخيرة من معارك الحرب.

والحق أننا حينما نتأمل في منجزات كبار الأدباء من أبناء ذاك الجيل، ابتداءً بـ د. هـ. لورنس ومروراً بأندريه جيد وأرنست همنغواي وجيمس جويس (Joyce) وت. س. إليوت، نجد من العسير علينا أن نعثر على أي أديب لامع لم يرفض الحضارة التي عاش فيها، علماً بأن رفض الكثيرين منهم جاء قبل الحرب وتقدم مذابحها، لقد كانوا هائمين تائهين. «فالمغتربون» أو الأميركيون الذين التحقوا بجرترود شتاين (Stein) في باريس أو إسبانيا، كانوا نسخة طبق الأصل عن لورنس الذي كان يكره موطنه إنكلترا كراهية شديدة، وقد أمضى فترات طوال من حياته في نيومكسيكو

والمكسيك وإيطاليا. وكذلك كانت حال جويس الذي لجأ من بلاده إيرلندا وعاش في تريستا وباريس وزوريخ. وكان هناك أيضاً لاجئون روس فروا من الشيوعية وإيطاليون غادروا بلادهم هرباً من الفاشستية، وألمان اغتربوا عن وطنهم رغبة في الخلاص من النازية. وقد رافق هذا الهروب هروب من الحضارة الغربية عبَّر عنه د.هـ. لورنس من خلال إعجابه بالإتروسكان والأزتيك، وغررا باوند بإدانته للحضارة الأوروبية. أما هـ.ج. ويلز، الاشتراكي الليبرالي، والنزّاع إلى التفاؤل أحياناً، والذي ابتدع مقولته المأثورة خلال الحرب حينما قال: «إن هذه الحرب ستستأصل جذور كل حرب مستقبلاً»، فإنه عاد ليقول: «إن هذه المدنية التي نعيش فيها تتهاوى وتنهار بسرعة مذهلة».

انطلق جيل ما بعد الحرب يعمهُ باحثاً عن «آلهة غريبة» وغير مألوفة. فالتحق العديد من المثقفين ورجال الأدب والفكر بالموكب الشيوعي، بينما انضم عدد أقل من أولئك إلى الفاشستية. وكان عزرا باوند ووندهام (Wyndham) لويس، ممن اعتقدوا بالفاشستية طريقاً إلى الخلاص. ولقد خيِّل للأكثرية الغالبة من الأدباء أن روسيا السوفياتية، هي المكان حيث تجري بناء حضارة جديدة تتدفق بالخير والأمل، على الرغم من الأسلوب الفظ الذي يعتمده الشيوعيون. ولا خلاف أن هذا الموقف الذي وقفه هؤلاء المفكرون والأدباء الغربيون من الاتحاد السوفياتي، إنما كان يعكس صورة واضحة ليأسهم من الحضارة الغربية، لذلك كانت نظرتهم إلى الشيوعية السوفياتية نظرة واهم حالم يخلط بين الأماني والحقائق، وهكذا لم يكد يمضي بضع سنوات، حتى تكشَّفت لهم وقائع الطغيان السوفياتي وحقائق الصلف الشيوعي فارتدوا عن الشيوعية، إذ وجدوا فيها «الإله الذي فشل» وعادوا ليجتروا خيبة آمالهم من جديد. أما أولئك الذين استهواهم موسوليني أو هتلر، وخيِّل إليهم أنهما يمثلان قوى خَلاقة، فلقد ارتدوا أيضاً كافرين بالفاشستية والنازية معاً. وهكذا وجدت خلال العشرينات من هذا القرن معتقدات الأدباء ورجال الفكر محصورة في دائرة الفن أو نطاق الجنس. وقد حاول الشعراء والروائيون في الثلاثينات أن يكونوا بروليتاريين في قصائدهم ورواياتهم، وخاض العديد منهم غمار الحرب الأهلية الإسبانية، لكنهم سرعان ما تبيَّن لهم أن تلك الحرب عقيم من كل أمل.

والحق أنه إذا كان ثمة أدباء ومفكرون من أبناء جيل ما بعد الحرب انطلقوا للبحث عن آلهة جديدة وغريبة، فإنه كان هناك أيضاً غير هؤلاء ممن بذلوا كل جهد للعودة إلى إله الآباء وقيم السلف. فـ «ت.س إليوت» عاد إلى أحضان ما عُرف بالمذهب

الأنجليكاني الجديد، كما أن مجموعة بارزة من رجال الأدب والفكر في فرنسا بقيادة جاك مارتان (Maritain) أخذوا بالأكوينية الجديدة مذهباً، وقام كارل بارت[١] (Barth) وإميل برونر (Brunner) فناديا بكلفينية ولوثرية جديدتين. ولقد نشأت العودة إلى حظيرة الدين عن انهيار الاعتقاد الليبرالي بالتقدم الدنيوي. ولا خلاف أن اللواهيت التي قامت عليها المذاهب الآنفة الذكر لم تكن متفقة مع اللاهوت المسيحي التقليدي، وذلك لأنها رفضت جميع الأساطير الواردة في الكتاب المقدس وتأثرت بنظريات يونغ، واعتبرت أن ما ورد في العهدين القديم والجديد صحيحاً من حيث رمزيته لا من حيث حرفيته. ولكن أولئك اللاهوتيين وجدوا في الخطيئة الأصلية والتواضع المسيحي ترياقاً للرضاء السطحي عن الذات الذي كانت تطفح به قلوب ليبراليِّي واشتراكيِّي ما قبل الحرب، نتيجة لقناعتهم بالعقلانية والتقدم. ولقد اعتقد هؤلاء اللاهوتيون بأن المسيحية القديمة الطراز قد تكون العلاج الناجح لأمراض حضارة غطريسة معتدة بنفسها نسيت المسيح، وكانوا يرون في المسيح نبياً يؤمن بالأخرويات ويعلن عن نهاية العالم ويطالب البشر بالاختيار بين الله والعالم أكثر من كونه واعظاً أخلاقياً دمثاً. وكانت عقيدة علماء اللاهوت هؤلاء، تمثِّل منعطفاً في الأرثوذكسية الجديدة الأوروبية، وقد تحولت في لاهوت كارل بارت خلال تلك المرحلة المتضاربة في عواملها المتعارضة، فأمست قريبة من الوجودية المسيحية. ولقد كتب المؤرخ هربرت بترفيلد (Butterfield) يقول: «من الضروري كل الضرورة أن لا نؤمن بالطبيعة البشرية، فمثل هذا الإيمان هرطقة حديثة وشديد غاية الشدة في كوارثه». وسرعان ما عاد حتى المتفائلون إلى الاعتقاد بأن النظرة المأساوية إلى الحياة هي النظرة الصحيحة.

جاء تفسير كارل بارت «لرسالة بولس إلى الرومانيين» خروجاً صارخاً على اللاهوت الألماني الليبرالي المثالي السائد يومذاك. ويقول هذا اللاهوت: «إن مسار التاريخ هو في معظمه تحقق لمخطط الله ولذلك فهو خير وصلاح، الأمر الذي يجعل بالإمكان المزج بينه وبين النظرية الدنيوية في التقدم». ويتضح لنا هنا أثر هيغل في اللاهوت المذكور، «فعقل الله متأصل وملازم لسجل التطور البشري، وأن الله يحقق مقاصده من خلال الإنسان». وقد رأى البعض من الناس أن كارل بارت هو أعظم علماء اللاهوت في عصره. «وقد رفض رفضاً باتاً أن تكون مملكة الله من هذا العالم». إذ رأى أنه ليست ثمة جمعية (Synthesis) توحِّد بين الله والإنسان. فالواحدمنهما يبعد بعداً يكاد يكون تاماً عن الآخر. فالإنسان مخلوق ناقص وبحاجة إلى الله للاكتمال، ولكنه عاجز عن العثور عليه ما عدا من خلال الوحي المستلهم من الكتاب المقدس

كلمة الله. والحق أن المعالم الرجعية ظاهراً للاهوت الجديد القائل بالخطيئة الأصلية، وبالإنسان كمخلوق سيء الطالع وبحاجة إلى النعمة الإلهية لخلاصه، جعلته يبدو لاهوتاً ثورياً. فالمرء، وفقاً لهذا اللاهوت يرفض عالماً فاسداً ولا يقبل بمسيحية مبتذلة عديمة النكهة، ويطالب بمعنى لحياة وثيقة الصلة بإيمانه. ونحن نعثر على المعالم العامة ذاتها في اللاهوت اليهودي الذي وضعه مارتن بوبر (Buber)، وكذلك لدى نقولا بارديف بالنسبة للمذهب الروسي الأرثوذكسي. وبارديف هذا كان في بدء حياته الفكرية يدين بالشيوعية، ومن ثم فر من دولة لينين البوليسية إلى برلين فباريس، وذلك خلال العشرينات من هذا القرن.

تلك كانت الأصوات المثيرة وكان البعض منها أقل أرثوذكسية بكثير من لاهوت بارت. وقد جاء زميل كارل بارت رودولف بولتمان[٦] Bulthman بنظريته المجرَّدة بالمسيحية من الأساطير والقائلة بأن ما للكتاب المقدس من معان حرفية إنما يمثل فقط القشرة المحتوية على الجوهر، فجعل من المسيحية مذهباً قريباً من العقول العصرية. ولم يكن هؤلاء الأرثوذكس الجدد «يدينون عادة بالعصمة الحرفية للنصوص الدينية بل كانوا عصريين في نظرتهم إلى النصوص الواردة في العهدين القديم والجديد، ولكنهم بإصرارهم على أن جوهر المسيحية الحقيقية يكمن مطموراً بالأسطورة، جعل من المناظرة القديمة الدائرة حول العصمة الحرفية والمعنى الرمزي أمراً لا قيمة له ولا وزن.

ومهما تكن أوجه التباين بين اللاواهيت الموضوعة ما بعد الحرب، فإنها تجمع على رفض الإيمان بالتقدم. وفي عام ١٩٢٠ نشر الكاهن وليم إنج (Inge) والملقب «بالكاهن الكئيب» كتاباً حول هذا الموضوع. وقد جاء فيه قوله: «لقد كان الإيمان بالتقدم هو القوة المحرِّكة للغرب طوال ما يقارب المائة والخمسين عاماً، وقد انتهى الغرب أخيراً إلى إدراك عبثية ذاك الإيمان وعقمه». وهكذا وبانهيار كل أمل بالتقدم الاجتماعي، وبتلاشي الأحلام الزاهية تحت وطأة نتائج الحرب البشعة ومجازرها، وبالحيرة السياسية والارتباك الأخلاقي اللذين أعقبا الحرب، بدا العالم عالماً محطماً وضائعاً، وأمسى في العشرينات من هذا القرن الدين الشخصي قلعة ينسحب المرء إليها كملاذ وملجأ. ولم يغمر التشاؤم بكثيف ظلاله قضايا الدين فقط، بل تجاوزها إلى إغراق الحضارة الغربية بأكملها. فلقد أصدر أسوالد شبنغلر كتابه الشهير «تدهور الغرب» معلناً فيه عن شيخوخة الغرب وحضارته، الأمر الذي ردده آخرون من المفكرين بمختلف اللهجات والأساليب. وفي الوقت ذاته بدأ أرنولد توينبي بوضع

موسوعته التاريخية الشهيرة، التي عالج فيها مواضيع نشوء عدد من الحضارات وسقوطها. وقد صدرت ثلاثة مجلَّدات من هذه الدراسة التاريخية في عام ١٩٣٤ م. فأرنولد توينبي الذي حال المرض بينه وبين الخدمة العسكرية، وراقب مصرع العديد من زملائه في الدراسة خلال الحرب، شعر بأن الواجب يفرض عليه تكريس حياته للبحث في أسباب الجوائح والكوارث وتدهور الحضارات وسقوطها، وقد حذا مؤرخون غيره حذوه. وقد خلص توينبي في دراسته الموسوعية للتاريخ إلى إيجاد تحليل مقارن ضخم وعميق لجميع دورات حياة الحضارات التي عثر عليها في تاريخ العالم. ولم ينتهِ من وضع رائعته الخالدة هذه إلا بعد نهاية حرب عالمية أخرى، الأمر الذي يسر لمؤلفه الموسوعي الشهير أضواء جديدة ومواد مستجدة، علماً بأن الحرب العالمية الأولى هي التي أوحت إلى توينبي بوضع كتابه. لكن الكتاب الذي أثار يومذاك الضجة الكبرى في الغرب، وغدا كتاب الساعة، كان مؤلف اسفالد شبنغلر «تدهور الغرب». وعلى الرغم من أن شبنغلر بدأ بوضع كتابه المذكور قبل اندلاع نيران الحرب العالمية الأولى، ومع أنه لم يتأنَّ في وضعه تأنّي توينبي، غير أن شبنغلر انطلق من المقدمة المنطقية ذاتها والقائلة بأن للحضارات دورات حياتية كالبشر تماماً. ولسنا بحاجة إلى القول بأن شبنغلر عثر على الكثير الكثير من عوارض انحلال الغرب وتدهوره، كما اعتبر شبنغلر أن الغرب قد بلغ ذروته في أواخر القرون الوسطى.

ومن ثم جاء المفكر الإسباني أورتيجا جاسيت (Gasset) ليعلن في مبحثه الرائع «ثورة الجماهير»، عن انحلال أوروبا بسبب افتقارها إلى القيادات المبدعة. زد على ذلك مبحث بول فاليري الشهير في الأزمة الأوروبية، وقصيدة ت. س. إليوت الشهيرة بعنوان «الأرض المقفرة». ناهيك برواية بروست (Proust) الضخمة التي تعالج بتسلسل تاريخي انحلال المجتمع الفرنسي. كما أن الشيوعيين والفاشست والنازيين، ركّزوا دعاياتهم على موضوع انحلال المجتمع القديم وموته الوشيك. والحق أن إجماع هؤلاء المتمردين من شيوعيين وفاشست ونازيين على اتخاذ موقف موحد من الحضارة الأوروبية التقليدية، قد دفع بالكثيرين إلى مساندة هذه الحضارة والدفاع عنها دفاعاً مخلصاً، إذ رأى هؤلاء أن ما يمثله ويريده أولئك الثائرون هو أسوأ بكثير من الأوضاع التي يعيشونها. ولكن العشرينات من هذا القرن كانت تردد الترانيم الجنائزية بمناسبة تصرم حقبة تاريخية تميزت بعواصفها العالية وأحداثها الدامية.

وبإعلان موسوليني أن الانتخابات العامة كذبة كبرى وخدعة أكبر، ومن ثم بهجوم لينين على الديمقراطية البرجوازية ونعته لها بالتدهور والانحلال، جابهت

الأنظمة الديمقراطية التقليدية في الدول الأوروبية أعنف هجوم تعرضت له في تاريخها الحديث، الأمر الذي لم يستنفر في العشرينات سوى القلة للدفاع عن النظام الديمقراطي وتقاليده. وقد رافق هذه الوقائع المحزنة عدم استقرار الحكم في فرنسا، التي شهدت تعاقباً شاذاً من سقوط الوزارات وتشكيلها. كما تشظت الأحزاب الفرنسية إلى شيع وفرق، وبدا أن الشيوعيين وحدهم هم الذين يمارسون السياسة انطلاقاً من مبدأ واستناداً إلى أيديولوجية. وقد انسحب رئيس الوزراء الفرنسي تاردي (Tardieu) من الحياة السياسية، ووضع مؤلفات عبَّر فيه عن خيبة أمله بالنظام البرلماني. أما الجمهورية التي تأسست في ألمانيا في عام ١٩١٩ م، فقد دشَّنت حياتها بالخضوع لغطرسة الدول المنتصرة، وعاشت سنوات محفوفة بالمخاطر والقلق. وعلى الرغم من أن الفترة الواقعة بين عامي ١٩٢٤ م و١٩٣٠ م أحيت الأمل بمستقبل الجمهورية الألمانية الفتية وتوطد أركانها، لكنها سرعان ما انهارت تحت وطأة الأزمة الاقتصادية التي نزلت بأوروبا والعالم في عام ١٩٣٢ م.

ومن الطريف أن اهتمام «الشعوب» خلال العشرينات قد انصب على الألعاب الرياضية، من مباريات في السباحة كعبور المانش، والطيران، وعلى المحاكمات الجنائية ولعبة الكلمات المتقاطعة ونجوم السينما ومكي ماوس. وقد بدا أن حياة الإنسان العادي لا تزيد عن كونها نكتة محزنة وحزينة، وخيِّل إلى الناس أن الديمقراطية هي نهاية العبثية في حضارة محتضرة، حضارة، كما قال إليوت، لا تلفظ آخر أنفاسها بعنف ودوي، بل بتشنج وأنين. وقد فهم أورتيجا بثورة الجماهير نهاية أوروبا التاريخية، كمااعتبر شبنغلر أن تدهور الغرب قد بدأ بالليبرالية والديمقراطية. ولا خلاف أن الحرب العالمية الأولى قد دفعت بالإنسان العادي إلى حقن المدنية بالديمقراطية، الأمر الذي يمثل مكسباً فعلياً على المدى الطويل، لكنه كان على المدى القصير يعني وحدة القياس بين الناس وبخس اللامعين حقوقهم، ومساواتهم بالعاديين من أبناء وطنهم. وقد طغت الصحف الجماهيرية بمحتواها التافه على المجتمع، وأمست «عقلية الفتاة البائعة في المتجر» والإنسان العادي بوصفه ساذجاً ومغفلاً، مداراً للسخرية وموضوعاً للتهكم.

لم يكن فقط «المزاج الرمادي» للعشرينات من هذا القرن، ولا الدمار والقلق والضياع والفوضى التي خلَّفتها الحرب وراءها، هي وحدها السبب وراء ما انتهت إليه أوروبا والعالم، بل كان هناك أيضاً ما دعاه ولتر ليبمان (Lippmann) بحوامض العصرية، التي أكلت كل قيمة ومعتقد، وخلفت وراءها غيوماً كثيفة من الشك.

فالعشرينات من هذا القرن، وفَّرت أفضل مناخ لتلك الأفكار والنظريات الهدَّامة التي عرفها ميدان الفكر قبيل عام ١٩١٤ م. ففرويد مثلاً أصبح محاطاً بهالة مشرقة من التقدير والشهرة. ولا شك أن المرء يستطيع ترجمة فرويد وفلسفته ترجمة تفاؤلية، كما فعل الكثيرون من الأميركان، من حيث إن نظرياته تمثل تكنولوجيا جديدة توفر الدواء والعلاج للأمراض العصبية. ولكن فرويد بالذات كان شخصاً شديد التشاؤم، ولا سيما في السنوات الأخيرة من عمره. فكتابه الشهير بعنوان «الحضارة وتبرمها» يعبرٌ عن إيمان فرويد بأن المعركة بين الفرد والمجتمع لا يمكن لها أن تنتهي أبداً. فالمجتمع المنتظم يفرض على الإد (ID) (مصدر الطاقة البهيمية) أن يكبح من جماح دوافعه أو نزواته، ولذلك فإن ثمن المدنية هو العُصاب. ونحن لا ننكر أن فرويد قد تجاوز حدود العقل المتعقل، وأشار إلى وجود تلك الغابة المليئة بالأفاعي السامة، وأعني بذلك العقل اللاواعي الذي اعتبره فرويد القوة الفعلية التي تقرر السلوك البشري وتوجه مساره. وقد أسهمت الفرويدوية في مهاجمة المعتقدات والمؤسسات التقليدية، كما كانت قوة أساسية في الثورة الجنسية، وفي بث البغضاء للاحتشام البرجوازي. ولكن الفلسفة الفرويدوية كانت أحياناً تلتقي مع الداعين إلى العودة إلى الدين. وقد ربط راينهولد نيبور (Niebuhr) في مبحثه في الفرويدوية بين فرويد وتشاؤم البارثيين (Barthians)، وذلك لأنه على الرغم من أن فرويد كان ملحداً، غير أنه كان يتفق مع البارثيين في نظرتهم إلى الإنسان، بوصفه شخصاً مأساوياً يمزقه تضارب نزاعاته الذاتية. وقد تحول فرويد في أواخر سني حياته إلى فيلسوف في علم الاجتماع. وكان ينادي بفلسفة اجتماعية تقول بأن الإنسان هو في طبيعته مخلوق نزَّاع بفطرته إلى العدوان والاستغلال والسرقة والتعذيب وحتى قتل أخيه الإنسان، وذلك إذا لم تكبح القوة من جماحه. وقد كتب إلى أينشتاين رسالة جاء فيها: «من يملك الشجاعة ليناقشني في صحة ما أوردته عن طبيعة الإنسان وفطرته، بعد أن قدَّمت وتقدم حياة الإنسان والتاريخ الأدلة القاطعة على صدق ما قلت؟».

لم تقف الثورة هيَّابة أمام أسوار العلوم التقليدية وقوانينها، بل اقتحمتها ونسفت، خلال العشرينات من هذا القرن، قواعدها واليقين بها، وغدت الفيزياء الجديدة تتصدر أخبار الصحف والإذاعات. ولقد أورد جوزيف وود كراتش (Krutch) في كتابه «المزاج الحديث» قوله: «لقد بلغ تغلغل الشك في نفوسنا حداً أصبح من المستحيل معه على الإيمان أن يطرده من عقولنا ويحل محله، فآخر يقين بالعلم قد تناثر وهوى». ولا خلاف أن منجزات أينشتاين وبلانك وهيسنبرغ في ميدان العلم كانت كشفاً عن

حقائق جديدة رائعة، لكن هؤلاء العلماء بدوا في نظر الجماهير هدَّامين لحقيقة لم يكن يأتيها الباطل من خلف أو قدَّام. وهكذا بدأت دائرة الشك، ثم اكتملت عندما اتضح أنه حتى العلم، إله العصر الفكتوري، قد وجد أن الكون كون غامض ومستغلق أمام الإدراك والفهم. وبذلك أصبح مبدأ اللايقين بمثابة الاكتشاف الصاعق، الذي حققه ذاك العقد من القرن العشرين. وفي اليوم ذاته من عام ١٩١٩ م الذي جرى فيه توقيع معاهدة فرساي حملت الأنباء خبر اكتشاف يؤكد صحة نظرية أينشتاين النسبية، وأخذت الأنباء طوال العشرينات تتوارد عن اكتشافات علمية جديدة مربكة ومحيرة. وأصبح اسم أينشتاين شائعاً على كل شفة ولسان حيث بدا «لرجل الشارع» بنظرياته مستعصياً على الفهم شأنه في ذلك شأن جرترود شتاين أو السيرياليين. وبرهنت أبحاث هيسنبرغ وبروجلي (Broglie) في نظرية الكم، على المظهر المزدوج للإلكترونات. حيث إنها تسلك أحياناً كدقائق (جسيمات) (Particles) وأخرى كموجات تتجاوز الحدود التي كانت تعتبر مطلقة، وأصبح من المناسب القول بأن جميع المصطلحات العلمية، تمثل «تخيلات مفيدة». فالمشاهدات هي صحيحة وواقعية، لكن بالإمكان المد بها لتشكل مصطلحات عمومية كالكهرباء والطاقة والذرات والمادة. . . إلخ وهي مفيدة فقط كتراكيب ذهنية افتراضية. وأمسى من المعروف أيضاً أن الدقائق ما دون الذرَّة (Subatomic) تخضع فقط للاحتمالية لا لقانون الحتمية، وأن المشاهد يتدخل حتماً فيها فيمنع بذلك مشاهدتها المشاهدة الكاملة، وهكذا بلغ الإنسان حدود العلم النهائية، لأن المرء عاجز كلياً عن تجاوز نطاق الكون، فالإنسان بالذات جزء من هذا الكون. وعلى هذه الصورة سقط العديد من اليقينيات القديمة، وبدا كون أينشتاين الجديد أقل منهجية من الكون القديم. وقد وصف برتراند راسل كون أينشتاين بأنه كون أشد فردية وحتى أشد فوضوية من الكون القديم، وليست له حكومة مركزية. وقد اتخذ العالم الفيزيائي آرثر إدنجتون[١١] (Eddington) موقفاً مثالياً من الفيزياء الجديدة إذ قال: «إن العالم يبدع حقائق، ولكن الأجوبة التي يحصل عليها، إنما تتوقف على الأسئلة التي يطرحها». وتحدث العالم جيمس جينز (Jeans) عن الكون الغامض، ووجد فيه مكاناً للَّه أرحب بكثير من المكان الذي تركه له لابلاس وداروين. وسرعان ما غدا العلم صوفية جديدة. وبادر ألفرد نورث هوايتهد إلى سبر أغوار مضامين العلم الجديد بالنسبة للميتافيزيقا الغربية، قائلاً بأن الإطار الميكانيكي الذي كان سائداً منذ عهد إسحق نيوتن لم يعد كافياً، فنادى، بالإضافة إلى آخرين، بعلم خارق لنواميس الفيزياء المعروفة، علم يرى الكون مؤلفاً من كائنات حية. وبذلك أصبحت للإلكترونيات والذرات وفقاً

لمقولة هوايتهد أرواح، وبهذا نكون قد عدنا إلى النظرية الإغريقية القروسطية في الطبيعة.

كان الدوس هكسلي أفصح وأوضح من عبَّر في رواياته عن خيبة الأمل المريرة التي عاشتها أوروبا خلال العشرينات من هذا القرن. وكانت روايات هكسلي تتألف من مواعظ وكراريس دعائية. ففي روايته «الهشيم الغريب» الصادرة في عام ١٩٢٣ م يقدم إلينا دروساً متتالية في فشل القيم وحبوطها. فبطل هذه الرواية جريمبل، يصغي إلى رجل الدين ومعلم المدرسة، ولكنه يجد في جميع ما قالاه عبثاً لا جدوى فيه أو نفع. وتظهر الرواية فشل الفنان والعالم معاً. ويعتبر الحب الرومانسي خدعة أو رياء، ويرى في عمل المرء اللاأخلاقي الباحث عن اللذة بوسائل ملتوية وشيطانية عملاً مضحكاً وسخيفاً. ويسترسل الدوس هكسلي في نقده اللاذع للمجتمع، حيث ينقد في روايته «تلك الأوراق العقيم» الصادرة في عام ١٩٢٥ م، وكذلك في روايته «نقطة مقابل نقطة» الصادرة في عام ١٩٢٨. م، كل موقف أو دعوة تحاول إعطاء معنى للحياة. ولا ريب أن تلك الدراسات الحاذقة المعقدة والمغلفة بسوداء (ملانخوليا) كالحة لاقت من البشر في العشرينات كل موافقة وتقبل، بحيث غدا معها الدوس هسكلي مطوقاً بالشهرة في كل مكان. ومما زاد في شدة الظلام الذي أحاط به عكسلي الجنس البشري، كونه حفيداً لعالم شهير في العصر الفكتوري، وقد عرف جده بإيمانه الشديد بالتقدم. ويتابع هكسلي بحثه عن القيم بأسلوبه الصارم والقابض للنفس. لكنه في روايته «نقطة مقابل نقطة» بعد عرضه لفشل العلماء والفنانين والسياسيين، يعود فيفتح أمامنا فجوة من أمل، إذ يقول أنه من الجائز في حال عودة الإنسان إلى غرائزه السليمة أن يجد طريقة للخروج من صحرائه. أما في روايته «العالم الشجاع الجديد» والصادرة في عام ١٩٣٢ م، فيتابع حربه الضارية ضد المدينة الحديثة. ولكنه في الثلاثينات من هذا القرن، بدأ يعثر على العزاء بالانسحاب إلى برجه العاجي وفي التصوف. لم يكن هكسلي بالروائي العظيم، غير أنه كان سابراً حاذقاً للقيم وميزاناً حساساً لأمزجة عصره، ولا سيما أمزجة أولئك الأوروبيين المعقدين الذين شعروا بأنهم يعيشون في حضارة محتضرة ويبحثون عبثاً عن ميناء عقلي آمن. وتطالعنا هذه الروح ذاتها من خلال العديد من الروايات والقصائد والمسرحيات لكتَّاب وشعراء آخرين صدرت في العشرينات والثلاثينات من هذا القرن.

ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أن مزاج ذاك العصر لم يكن مأساوياً بأعمق ما للمأساوية من معنى. فلغروب الحضارة المحتضرة فتنته وسحره. فقد كانت دائماً ثمة كتب رائعة للقراءة، وكانت الأفكار والنظريات غزيرة ودفاقة، كما أن رجال الأدب

والفكر كانوا أيضاً على مستوى رفيع. فأي من الناس يمكن له أن يكون تعيساً في عصر أنجب بلورنس وجويس وبروست وكافكا، وسلسلة كاملة من معلقين مدهشين في مواهبهم، على حسب أمراض الحضارة؟ فلقد سار في موكب جنازة الحضارة الغربية العديد من لابسي طيلسان الأدب والفكر، الأمر الذي يشيع العزاء، ويمثل تعويضاً غير قليل. ومن ثم نشبت الحرب العالمية الثانية لتجابه أوروبا بمأساة دامية ما زلنا حتى يومنا هذا نتأمل في فواجعها.

والحق أن الطبقة العليا من المجتمع التي ينتمي إليها الدوس هكسلي، كانت حتى نشوب الحرب العالمية الثانية قائمة وموجودة، ولذلك نقول إذا كانت العشرينات من هذا القرن ليست على مستوى «الحقبة الجميلة» السابقة لعام ١٩١٤ م، فإنها لم تكن على كل حال كوابيس من عالمي النازية والشيوعية والأزمة الاقتصادية والحرب العالمية الثانية. فجميع هذه الكوابيس جاءت بها الثلاثينات والأربعينات من القرن العشرين.

وعلى كل حال فإن الاشمئزاز الذي أثارته الحضارة الغربية في نفوس كتّابها وأدبائها، كان حقيقياً ومنذراً بالشؤم. ففي عام ١٩٣٢ م وقع لويس فرديناد سيلان (Céline) كتابه الشهير (Le Voyage au Bout de la Nuit) وكان هذا الكتاب فظيعاً بأسلوبه ومحتواه. فلقد ذهب ببغضه للبشر والبشرية إلى أبعد الحدود مما ذهب إليه هكسلي، وتجاوز د. هـ. لورنس في اهتماماته بمواضيع الفجور والدعارة، وكان هجاء مرعباً للجنس البشري، وقد لاقى رواجاً منقطع النظير. ومن المحزن أن هذا الكاتب الموهوب انتهى إلى التعاون مع الغزاة النازيين لفرنسا خلال الحرب العالمية الثانية. ولم يكن لسلوكه الشاذ هذا من سبب، ما عدا كراهيته المحضة لحضارة وطنه كما نعتقد. لقد كان لويس فرديناد سيلان، من أولئك الذين وصفهم لورنس في كتابه «الكونغرو»: «لقد كان شخصاً سيق إلى الاغتراب عن رفاقه، وجاء اغترابه هذا يطفح بالتحدي والاستفزاز».

النهضة الأدبية في العشرينات

على الرغم من أن الأدب والفن كانا طوال السنوات التي أعقبت الحرب العالمية الأولى مصبوغين باليأس وخيبة الأمل المريرة، لكنهما مع ذلك أشرقا بروعة فاتنة من النادر أن نجد لها مثيلاً، إذ إنهما يمثلان بصدق نضوج أسلوب الحركة الأدبية الحديثة بأكملها. فالثورة الأدبية التي تجمعت أسبابها خلال مرحلة ما قبل الحرب، قد انفجرت

في المجتمع خلال العشرينات من هذا القرن. ويعتقد غراهام هو (Hough) بأن المرحلة الممتدة بين عام ١٩١٠ م ونشوب الحرب العالمية الثانية قد شهدت ثورة في الأدب الإنجليزي لا تقل أبداً في زخزمها وخطورتها وأهميتها عن الثورة الرومانسية التي جاءت قبلها بقرن. أما فرنسا فلربما عرفت مثل هذا الثورة في وقت أبكر من الثورة الأدبية الإنجليزية. ولا خلاف أن اللامعين من أدباء العالم الناطق بالإنجليزية كـ «جويس وباوند وأليوت ولورنس» مثلاً، قد بدأوا حياتهم الأدبية قبل نشوب الحرب العالمية الأولى، لكنهم لم ينفذوا إلى دائرة الضوء إلا بعد تلك الحرب. وقد سمَّى وندهام لويس (Lewis) عزرا باوند وت.س. أليوت وجويس ونفسه «رجال عام ١٩١٤ م». والحق أن هذا الرباعي من الأدباء الذين قادوا الثورة في الأدب الإنجليزي، قد انطلقوا إلى المجتمع الأدبي في بدء الحرب تماماً. فـ «د.هـ. لورنس» انتهى من وضع أولى رواياته الرئيسية «أبناء وعشاق» في عام ١٩١٣ م. كما كتب روايتيه «قوس قزح» و«امرأة عاشقة» خلال الحرب. أما جويس فكانت روايته «يوليسيس» معدَّة للنشر قرابة انتهاء الحرب. أضف إلى ذلك أن براعم أدبية أخرى وفي بلدان أخرى تفتَّحت وأزهرت بعد الحرب. فهناك مثلاً بول فاليري ومارسيل بروست في فرنسا. فسمفونية بروست من الروايات الشهيرة بعنوان «تذكر أشياء من الماضي» صدرت بين عامي ١٩١٣ م و ١٩٢٧ م، علماً بأن بروست قد توفي في عام ١٩٢٢ م وهو لما يتجاوز الحادية والخمسين من العمر. أما الأستاذ الألماني توماس مان فلقد بلغ ذروة مجده الأدبي في العشرينات من هذا القرن، وكذلك أندريه جيد الفرنسي، والشاعر الإيرلندي ييتس (Yeats).

وشهدت العشرينات أيضاً فنّاً جديداً وموسيقى جديدة، ارتبطا باسمي بكاسو وسترافنكسي، علماً بأن جذورهما تعود إلى ما قبل الحرب، لكنهما لم يصبحا في دائرة الضوء إلا بعد أن سكت هزيم المدافع. وقد عرفت باريس في عام ١٩١٣ م ذاك الشغب الشهير الذي رافق أداء رائعة سترافنسكي الموسيقية «طقوس الربيع»، كما عرفت الولايات المتحدة الأميركية تلك الاضطرابات الجماهيرية التي أثارها معرض الفن اللاأنموذجي. وكانت هناك أيضاً شابة أميركية مهاجرة تدعى جرترود شتاين، تشتري من صديقها بكاسو لوحاته لقاء أغنية، وكان بكاسو يومذاك يعيش في فقر مدقع بين مجموعة من البوهيميين تسكن في علِّيات في حي مونمارتر. وقد ولد الرسم التكعيبي بين عامي ١٩٠٨ م و ١٩١٠ م. ولكن اللوحات التكعيبية ولوحات الحركات الطليعية الأخرى في الفن، لم تكن حينذاك تعبِّر عن أكثر من غرابة أطوار متشردين

خاملي الذكر. ولكن ما كادت الحرب تنتهي حتى غدا الناس مستعدين لتقبُّل لا بل للترحيب بأي شيء جديد ومذهل وثوري. «فجيل الضياع» من المتمردين الذين تأكل أكبادهم المرارة والحقد على مجازر حرب عابثة لا غرض من ورائها أو هدف، لم يكن ليهتم أبداً بالدفاع عن قيم آبائه، سواء كانت هذه القيم فنية أو أخلاقية أو فلسفية. ففي باريس مثلاً، شنَّ الكتَّاب والفنانون هجوماً على كل شيء، واطلقوا عليه اسم دادا (Dada) (وهذه الكلمة لا معنى لها أو مغزى)، واعتبروا كل شيء هراء وسخفاً سواء كان أدباً أو أخلاقاً أو حضارة. وقالوا بأن الفن عبث والفن باطل، والحياة عبث وباطل الأباطيل والكل باطل وهراء. وإن كلمة دادا تمثل مزيجاً من تكلف أدبي وفكري. وكان نشاط «الدادايين» تعبيراً عن سخريتهم المريرة، وكانوا يعقدون اجتماعات عامة، ويوزعون المناشير ويعلقون اللافتات في الشوارع ويلقون خطباً سفاسف وهراء. وكان تزارا (Tzara) السويسري الجنسية والهنغاري المولد أحد قادة الحركة الدادية البارزين. وكان يكتب القصائد بطريقة غريبة لم يسبقه إليها أحد. فلقد كان يقتطع الكلمات من الصحف والمجلات ثم يضعها في كيس ويخض الكيس، وبعد ذلك يغترف القصاصات المقتطفة ويأخذ بتركيب قصيدته من الكلمات المطبوعة على القصاصات. وهاكم مثلاً على إحدى قصائده المسحوبة كلماتها من كيسه:

«إن الطائرة تنسج أسلاك التلغراف

وإن النبع يغني الأغنية ذاتها

وفي الموعد المضروب لسائق العربة كان الشراب هو البرتقال.

وإن لميكانيكي القاطرات عيوناً زرق.

ولقد فقدت السيدة ابتسامتها في الغابة».

ولسنا بحاجة إلى القول بأن الدادية كانت بنت لحظتها، ولكن قادتها من الشباب الأدباء، كانوا في العشرينات، طلائع حركات أدبية أخرى. وكانت الحركة السيريالية هي أبرز تلك الحركات حيث ظهر فيها شيء من رغبة الدادية في تشويش المعنى تشويشاً متعمداً، وأيضاً تبدَّى فيها بعض من احتجاج الدادية العنيف على تيارات الحياة السياسية، وقد اقتبست السيريالية من فرويد ويونغ نظريتهما في الأحلام وفي الحالات النفسية شبه الواعية حيث يكون الذهن متحرراً من طغيان المعقول، «وقادراً على إنتاج رموز طازجة وأصيلة». ولقد كان العمل اللاإرادي الخارق للطبيعة نهجها في نظم القصائد، إذ كانت قاعدتها تنص على إيقاف الفكر عن العمل، وترك حرية التدفق

للكلمات. ويجوز لنا فعلاً اعتبار السيريالية استمراراً لرمزية ما قبل الحرب وممزوجة بإضافات فرويدية.

وكان يكمن تحت هكذا غلو، إيمان رومانسي باستقلال مملكة الفن، حيث قد تبلغ الرؤيا الشاعرية هذه المملكة الواقعة ما وراء مملكة المفاهيم العقلية المحضة. ونحن نستطيع القول بأن النظرة السيريالية هذه إلى الفن واستقلاليته هي نوع من تصوف في الفن، أو بتعبير فلسفي آخر هو نوع من المثالية. وقد بقيت السيريالية، ولفترة طويلة، المذهب السائد في الشعر الفرنسي. كما أعلن السيرياليون في الميدان السياسي الحرب على المجتمع «البرجوازي» حيث اعتبروه المسؤول عن الطلاق التعيس بين الفن والحياة. وقد نزع هؤلاء في بداية حركتهم إلى الانضمام إلى الشيوعيين، نظراً لأن الشيوعية هي العدو اللدود للبرجوازية. ولكن سرعان ما خابت آمالهم بالشيوعية، حينما تحققوا من طغيانها وتعصبها. وكانت فلسفتهم الاجتماعية لا تختلف عن أيدولوجيتهم السياسية، أي أنها كانت متطرفة وبالغة في تسرعها وتهورها. ولم يكن للسيريالية والتكعيبية وغيرهما من المذاهب الحديث أي نجاح ملحوظ ما عدا في ميدان الرسم الزيتي. وقد حاولت جرترود شتاين أن تكتب نثراً سيريالياً يكون في أسلوبه صورة طبق الأصل عن لوحات صديقها بابلو بكاسو، لكنها لم تنجح في ذلك، علماً بأنها أصبحت في العشرينات من هذا القرن إحدى أشهر نساء العالم. وإليكم هذا المثل على أسلوب جرترود شتاين في النثر:

«الوردة هي وردة هي وردة» «كيف حالك؟ إنني اغفر لك شيء، وليس ثمة شيء لأغفره». ولقد قالت جرترود شتاين: «ليس هناك من إنسان يعرف ما الذي أحاول القيام به لكنني أنا أعرف، وأعلم عندما أنجح في إنجازه».

ولم تكن كتابات الكتاب الأعظم في عصر أدبي عظيم دائماً على تلك الحال الغامضة والعسيرة على الفهم. فمن ذاك الثالوث الرئيسي من الروائيين جويس ولورنس وبروست، كان جويس وحده هو الذي عمد إلى الغموض والإبهام وفقط في آخر كتاب له. زد على ذلك أن روايته الشهيرة بعنوان «يوليسيس» (Ulysses) قد جرى منعها قبل صدورها، وقد أثارت ضجة من أشد الضجات صخباً في ذاك العقد من هذا القرن، ولم يعادلها في دويّها سوى رواية لورنس «عشيق الليدي تشاترلي». وكان أصعب ما يعترض هؤلاء الكتّاب بالنسبة إلى مجتمعهم هو معالجتهم الصريحة لقضايا الجنس، واستخدامهم كلمات لا تسمح الآداب العامة باستعمالها. وقد كان لورنس يشدد على ضرورة العودة إلى الحياة الجنسية البدائية السليمة لاعتقاده بأن الناس الذين يعرفون

كيف يعيشون يعرفون أيضاً كيف يمارسون الجنس. فالجنس في نظر لورنس كان المفتاح إلى الإبداع، وكان بالنسبة إليه الجذر الرئيسي والوتدي لكل طاقة وفاعلية، إذ إنه كما يرى لورنس منبع الجمال والدين وكل شيء جميل وحيوي. ويجدر بنا أن نذكر هنا أن لورنس كان يختلف في نظريته في الجنس اختلافاً كلياً عن مفهوم الجنس في مذهب اللذة (الهيدونية). فهو يرى أن الجنس هو مدخل الحواس إلى ميدان الحقيقة والجمال، هذا الميدان المتسامي فوق الحس بماديته. ولذلك كان لورنس ينتقد بقسوة المذهب العقلي العقيم وتقاليد العالم المعاصر البرجوازية، ويشعر شعوراً حاداً بالحاجة إلى المزيد من الإخلاص والتوتر والواقع. وقد عادت به هذه البدائية الجديدة إلى حياة الأتروسكان والهنود وفَلاحي بلدان البحر الأبيض المتوسط، وجعلته استقامته وصراحته والتزامه بمبادئه، بالإضافة إلى حيويته المبدعة الهائلة من أعظم المتنبئين في العصر الحديث. أما رواية جويس «يوليسيس»، التي أثارت فزع الناس وسخطهم، فلقد اعترف الأدباء والنقاد بأنها من أعظم المنجزات الأدبية في الأزمان الحديثة. وقد عالجت هذه الرواية بأسلوب مجازي أحوال الإنسان وأوضاعه، وشرحت عبثية الوجود البشري، وكانت سيمفونية عظمى وضعها مؤلفها بالكلمات، وتأكيداً كتأكيد نيتشه ولورنس على فيض الحياة الفوضوي. ونهج جويس نهج إليوت في شعره، إذ إنه استخدم تقنية مذهلة في عصريتها، بغية تذكير الإنسان المعاصر بتراثه الحضاري. والحق أنه مهما كان الذي تعنيه رواية جويس هذه، فإنها لا شك تمثل انتصاراً للفن، أعني أن الفنان هو الذي يعطي الحقيقة ويقدمها للعالم، وعلى هذا يلتقي جويس وبروست.

لا خلاف أن جميع المؤلفات الأدبية التي صدرت في العشرينات جاءت بمثابة شهادات على استقلال الفن، وعلى انسحاب الفنان من مجتمعه. كما يعود معظم أسباب الإثارة التي خلفها الأدب الجديد إلى قدرة هذا الأدب على سبر أغوار العالم الباطني بكل ما لهذا العالم من تعاقيد غير معقولة، وبكل ما فيه من قذارة وبذاءة وفحش وحقائق مترنحة ومرهفة الحساسية. ومن أروع المهارة الفنية لدى لورنس، أننا حينما نقرأ أيّاً من رواياته نصبح فوراً كأننا نحن شخصياتها، فنصارع صراعها ونعيش مشاكلها ونشترك معها في كل عمل تأتيه. وقد اتهمت فرجينيا وولف الروائيين القدامى كأرنولد بينيت (Bennett)، «بأنهم لم يصوِّروا سوى مظاهر الناس الخارجية، أما الروائيون الجدد فلقد غاصوا إلى أعماق البشر ووصفوا عمل عقول الناس، وخلجات نفوسهم

كان الأدب الجديد شديد الإثارة غزير الإبداع، لكنه كان أيضاً مجلَّلاً بالكآبة والحزن، فأربابه كانوا يرفضون الحياة العامة ويأبون الاندماج فيها. فالسيدة دالواي (Dalloway) بطلة رواية فرجينيا وولف لا تطيق حياتها كزوجة لسياسي بارز، وكل ما يصادفها يبعث في نفسها على الضجر ويقتل حياة الروح، ولذلك تراها تصقل حواسها بأساليب شخصية محضة.

ومما لا ريب فيه أن السير تشارلز سنو، عندما اتهم الأدباء المعاصرين بأنهم يتخذون مواقف لا تتصف بالمسؤولية إزاء الحياة السياسية، فإنه كان لا شك يقصد في ذلك جميع كبار الكتَّاب العصريين الذين أعلنوا جهاراً نهاراً عن اشمئزازهم العميق من الحياة العامة. فهؤلاء الفنانون كانوا الصدى لنظرية الرمزية في أواخر القرن التاسع عشر، والقائلة بأن المرء يجد عزاءه في الفن حين تحتضر الحضارة.

وجاءت الأعوام المتداخلة وأعوام الحرب أيضاً بهندسة معمارية جديدة وموسيقى جديدة. وقد ترأس لكوربوسيه (Lecorbusie) (شارل إدوار جينيري (Jeanneret)) مدرسة كبرى من مدارس الهندسة المعمارية، وقد رفضت هذه المدرسة الأسلوب الاصطفائي الذي كان سائداً في القرن التاسع عشر وطالبت بإنشاء مبانٍ وعمارات تفي بحاجة العصر الميكانيكي، ويكون هدفها الانتفاع لا الحفاظ على التقاليد. قد طالبت الهندسة المعمارية الجديدة «بتدمير الماضي»، وبهذا تتشابه في كثير من وجوهها مع الحركة المستقبلية من أدب وفن. وتزعم في ألمانيا المهندس فالتر جروبيوس (Gropius) حركة هندسية مشابهة لتلك، وقد شهدت هذه المدرسة في منتصف العشرينات نجاحاً ملحوظاً، لكن سرعان ما توارت هذه الهندسة الجديدة، وذلك عندما انهارت جمهورية فيمار المنكودة الحظ وتولى أدولف هتلر أزمة السلطة. وكانت ميونيخ قبل وصول النازيين إلى الحكم تنافس باريس كمركز للفن المعاصر ولهندسة العمارة. وقد نشأت مدارس فن شهيرة في فيمار ومن ثم في ديساو (Dessau)، وأنجبت عباقرة وفنانين من عيار فالتر جروبيوس وميس فان در روهي (Van Der Rohe) وبول كلي (Klee) وفاسيلي كاندنسكي (Kandinsky). وبدا على أن الهندسة المعمارية الجديدة تفتح أمام الإنسان المعاصر أبواباً من الأمل أوسع بكثير من أبواب الرواية إليه.

بدأ كل من لكوربوسيه وجوروبيوس، وكذلك العبقري الأميركي فريدريك لويد رايت (Wright) أعمالهم قبيل عام ١٩١٤ م، وبلغوا الذروة من الإبداع بعد الحرب العالمية الأولى. وتتطابق هذه المرحلة زمنياً مع مرحلة الرواد العصريين في ميادين

الرسم والموسيقى والأدب. زد على ذلك أن المهندس لوكوربوسيه، كان أيضاً رساماً ومتأثراً تأثراً شديداً بالمذهبين التكعيبي والمستبقلي. ولكن لم يسبق تقريباً لأي إنسان أن سمع قبل العشرينات باسمي لوكوربوسيه وجوربيوس وفن العمارة والمذهب الانتفاعي، لكنهما أُرغما فيما بعد على خوض معارك ضارية ضد التقليديين الساخطين. وقد دارت أشد المعارك التي خاضاها حول التصميم الهندسي لمبنى عصبة الأمم في جنيف، لكن التصميم الحديث الذي وضعه لوكوربوسيه انهزم أمام التصميم الكلاسيكي الجديد والرصين الذي شيِّد ذاك الصرح طبقاً لمواصفاته. ولكن على الرغم من ذلك، فإن الأسلوب الهندسي الجديد بقي مداراً للنقاش والبحث، وحقق بعض الانتصارات المشهودة.

لم يرَ واضعو المذهب الانتفاعي في مذهبهم أنه هو المذهب النفعي بالذات، بل إنما أرادوا لمذهبهم الجديد أن يكون مذهباً جمالياً عصريًا. وقد انعطف هذا المذهب بادئ ذي بدء، فكان مفرطاً في التجريدية الهندسية. والسبب في ذلك يعود إلى تأثره الشديد بالمذهب التكعيبي. لكنه تطور، فيما بعد، ليعبر عن أحاسيس شعرية طاغية.

أما في الموسيقى. فلقد كان تحررها من النغمية مماثلاً لتحرر الرسم من المنظور، وكذلك للبدع الجريئة التي ابتدعتها الهندسة المعمارية الانتفاعية. وقد تربع على عرشها عبقريان تكبدا ذروة العبقرية، ألا وهما شونبرغ **SCHOENBERG** وبارتوك **BARTOK**.

وهكذا شهدت العين والأذن طوال سنوات العشرينات المبدعة، دفقاً من إبداع عريض الثراء، فتلك الأعوام كانت سنوات بيكاسو وكاندنسكي وجروبيوس ولوكورسيه وآخرين غيرهم. ومع أن التقليديين قد يتهمون الفنون الجديدة بالتشوش والفوضى في أشكالها، غير أن هذه الفنون قد بدَّلت زاوية نظرنا إلى ما نرى وما نسمع، شأنها في ذلك شأن فيزياء أينشتاين. فالعشرينات كانت أيضاً حقبة ثورية في مجالات أخرى.

الأصول الفكرية للفاشستية

كانت المواضيع السياسية خلال العشرينات والثلاثينات من هذا القرن شديدة الإثارة كالمواضيع الأدبية والفلسفية. وكان معظمها يستقطب النظامين الثوريين السائدين في كل من روسيا وإيطاليا، أي الشيوعية والفاشستية. وقد جاءت الفاشستية نتيجة لانهيار المعنويات بعد الحرب، ولخيبة الأمل الشديدة بالسلام، ولحبوط كبرياء القومية. ولذلك فإنه لمن العسير علينا القول بأن الفاشستية أيدلوجية متماسكة متكاملة، إذ أنها في واقع الحال بوتقة انصهر فيها السخط والتذمر والرفض والاحتجاج. أما

نجاحها فيعود فقط إلى كون المجتمع الإيطالي، يومذاك، على وشك الانهيار. وقد أسهمت في انتصارها أيضاً، الصراعات الشديدة التي دارت بين نقابات العمال الاشتراكية والرأسماليين الصناعيين، وكذلك الشلل الذي نزل بإرادة الاشتراكيين بسبب انقسام صفوفهم وتوزع كلمتهم، وأخيراً إلى الفشل المستمر الذي لاقته الديمقراطية البرلمانية في ميدان الممارسة. والحق أن الفاشستية، كحركة جماهيرية، استهوت مختلف العواطف والانفعالات البدائية. وهي إلى حد ما تحقق الكابوس الذي تحدث عنه أورتيجا وشبغنلر ولورنس وكذلك هكسلي، أي أنها كانت ثورة جماهير تجردت من إنسانيتها وتركت لنظام توتاليتاري أن يستعبدها. ولكن مع ذلك كله، كان للفاشستية بعض المظاهر الفكرية حيث استخدمت بعض النظريات الطريفة. وكان زعيمها بنيتو موسوليني وضيع المولد وقد بدأ حياته اشتراكياً متطرفاً، وعمل صحافياً، وكان يتمتع بعقل فضولي ولوع بالبحث والتحقق. وقد استوعب استيعاباً سطحياً النظريات السياسية التي عرفتها مرحلة ما قبل عام ١٩١٤ م، ولا سيما نظريات نيتشه وسوريل وبرغسون وباريتو. وقد استوحى من هؤلاء إيمانه بالحاجة إلى ثورة شاملة كاملة تتناول جميع القيم، وتبدع قيماً جديدة تحل محل قيم المدنية البرجوازية المنحلَّة، كما كان لأولئك الفلاسفة أيضاً أثرهم الشديد في احتقاره للاشتراكية المادية. وكان يؤمن بحكم النخبة لا بالحكم الديمقراطي، ويضع الحدس فوق العقل.

والحق أن الثورتين الشيوعية والفاشستية لا تختلفان عن الثورة الفرنسية الشهيرة من حيث دور الأيديولوجية فيهما ودورهما في الأيديولوجية. فليست النظريات هي التي تسبَّبت في هاتين الثورتين، بل إن هاتين الثورتين هما اللتان وجَّهتا النظريات وصاغتا لها أشكالها. فلقد سبقهما التذمر وانهيار النظام ومصاعب اقتصادية وتسريح الجنود، بالإضافة إلى عدد آخر من المشاكل التي جابهتها مرحلة ما بعد الحرب. والحق أن إيطاليا منذ وحدتها كأمة ودولة في عام ١٨٦١ م، أمست فريسة الحبوط وخيبة الآمال. فالأمة الإيطالية كانت تطمح إلى استعادة الأمجاد الجديرة بالمتحدِّرين من أصلاب الرومان، لكنها بدلاً من ذلك نزلت بها سلسلة كاملة من الإهانات والإذلال، الأمر الذي قد ينشأ عنه الاضطراب والعنف، لكن «الأيديولوجية» الفاشستية أسهمت إلى حد بعيد في تحويل تلك المعاناة إلى أنموذج لثورة متماسكة أو شبه متماسكة. ولا خلاف أن ذاك الروائي المتفاخر والمغامر معاً جبرائيل دانتزيو قد لعب دوراً أهم بكثير من الدور الذي لعبه موسوليني في صنع أنموذج الثورة الفاشستية. فلقد كان رجل فكر وفعل معاً، وقاد زخماً من الجنود المسرَّحين واحتل في عام ١٩١٩ م

مدينة فيومي (Fiume) المتنازع عليها، واستعرض جنوده في شوارعها وخطب في الجماهير الحاشدة من على الشرفة، حيث قابلت خطبه بهدير من الهتافات، وسرعان ما اقتبس عنه موسوليني جميع هذه المظاهر المتوهجة حماسة وانفعالاً.

كان دانزيو معجباً برتشارد فاغنر وبودلير، ومؤلفاً لرويات رمزية، ونجماً من نجوم الأدب خلال التسعينات من القرن التاسع عشر، حيث تحول بعدئذٍ إلى داعية إلى سياسة المغامرات. ولقد كتب أرنست نولتي (Nolte) يصف دانزيو ويقول: «لقد كان يمثل في نظر شبيبة إيطاليا مزيجاً من نيتشه وباري معاً، إذ بدا لهم أن هذين الفيلسوفين يعيشان معاً في دانزيو». وكان دانزيو شاعراً ملحوظاً وغدا بطلاً قومياً. وهو الذي حرَّض الإيطاليين في عام ١٩٠٩ م على إشهار الحرب على تركيا بغية احتلال ليبيا. وعندما نشبت الحرب العالمية الأولى انخرط في صفوف المحاربين وقاتل كطيار وفقد إحدى عينيه ونال وسام الشجاعة. وليس ثمة شخص أفضل من دانزيو في تمثيل الروح «الليوناردية» والمستقبلية التي تُعتبر نسخة طبق الأصل عن إرادة القوة في مفهوم نيتشه والاندفاع الخّلاق لدى برغسون. ولقد كان أيضاً إنساناً ديونيسي العواطف والانفعالات، وقائداً جباراً للجماهير في نظر البعض، وأنانياً ومشعوذاً في نظر البعض الآخر. وكان منبعاً دفاقاً بالشعارات، ومن أطرف شعاراته أو نظرياته، تلك القائلة بأن الأمة الإيطالية هي أمة بروليتارية، ولذلك يتوجب عليها أن تشن، كأمة موحدة، حرباً طبقية على الأمم البلوتوقراطية.

كانت روح الفاشستية تتطابق تماماً مع الروح الرومانسية القائلة بالفعل من أجل الفعل وباستنفار نفسية الجماهير وتعبئتها. وهكذا سمعت يومذاك شعارات الحركة الطليعية تتردد مدوِّية هادرة بالتحريض النيتشوي على معانقة الحياة والعيش في خطر، ورأيت التمرد على المشروعية البرجوازية وشعرت بالكراهية الشديدة التي يحملها الفنان المغترب للمجتمع المحترم، وسمعت الاشتراكيين والفوضويين يدعون إلى الثورة. وعلى الرغم من أن أخلاق موسوليني لم تكن سليمة من التجريح، غير أنه كان للفاشستية من الأساليب الذكية المتفقة مع روح العصر أكثر مما كان للشيوعية منها. ويعود السبب في ذلك إلى استيعاب الفاشستية لدروس اللامعقول ولنفسية الجماهير. فلقد كانت تشدِّد على مبدأ الزعامة وفاعلية «السوبرمان». وقد نجحت الفاشستية في عرض صورة للزعامة الديناميكية الهادفة إلى بعث الأمة الإيطالية التي كانت مثقلة بأعباء الأزمات وشتى المصاعب. وكانت نقاط الضعف في الفاشية هي ذاتها في مذهب اللامعقول الجديد. أي أنها كانت تفتقر إلى المناهج العملية، وتندفع إلى الفعل من أجل الفعل فقط، وتخلق الأساطير في كل مجال وميدان.

وبغية توفير عنصر القومية الذي لم تأت على ذكره فلسفتا نيتشة وسوريل، والذي كان يومذاك يحظى بشعبية واسعة في إيطاليا، عهد موسوليني إلى الفيلسوف في الهيغلية الجديدة جيوفاني جنتيلي[٣١] (Gentile) بوضع فلسفة للفاشية. وقد قال هذا الفيلسوف الفاشي بأن الدولة تمثل المثل الأعلى الأخلاقي وهي فوق الفرد. وقرر جيوفاني جنتيلي أن الفردية والليبرالية البرجوازية والماركسية بمناداتها بالصراع الطبقي، هي جميعاً معادية للمجتمع. كما رفض المادية أيضاً بوصفها مذهباً حقيراً وكريهاً، واستعاض عنها بمفهوم عضوي للمجتمع. وعلى الرغم من زعم موسوليني بوقوف الفاشية إلى جانب الفرد في مجابهة الدولة، غير أنه كان يوماً بعد يوم، ينحرف عن هذا المبدأ نحو الدولانية (Statism)، حتى انتهى أخيراً إلى إخضاع الفرد للدولة. وقد عمدت الفاشية، إضافة إلى ذلك، إلى الأخذ بالمبدأ اليعقوبي الشهير، مبدأ الإرادة العامة، حيث أمسى الدوتشي ومجلس الفاشية الأعلى، وفقاً لمنطوق هذا المبدأ، تجسيداً حياً للإرادة العامة. وقد قدمت الفاشية نفسها على أنها الجواب الصحيح عن الليبرالية المنحلة للنظام البرلماني. كما أدخل موسوليني على الفاشية نظرية الدولة المتحدة، التي طورها الفكر الاشتراكي الكاثوليكي وخطاها قُدُماً شارل مورا. وهكذا تبدو لنا الفاشية من وجهة نظر أيديولوجية كمزيج من عدد من النظريات، وتشدد بخاصة على الدولانية وحكم النخبة واللامعقول. ولعل أبرز منجزاتها هو مزاوجتها بين دولانية روسو وهيغل وبين ديناميكية رومانسية نيتشه وسوريل الثورية، علماً بأن آثار فكر مورا المحافظ والمناهض للرومانسية واضحة بعض الوضوح.

قد يقول أحدهم إن الفاشية قد التقطت شظايا نظريات وأفكار تبرر استيلاءها على السلطة، وقد يلقى هذا القول شيئاً من قبول. ولكن يبدو لنا أنه من غير الممكن أن ننكر على الفاشية معالمها الأيديولوجية، نظراً لأن هذه المعالم كانت واضحة الأثر والفاعلية في نجاحها ونجاح النازية المذهل. فلقد كان قادة الفاشية والنازية يدركون مدى ما للنظريات من قوة وسلطان، بينما كانت الليبرالة الخاملة، ليبرالية ذاك العصر، لا تدرك ذلك. وعلى الرغم من معدنهما الخسيس، فلقد قدمتا للإنسان المعاصر ديناً أو معتقداً كان بأمسِّ الحاجة إليه تنظيم حياته. وقد لاقت الفاشية لبضع سنوات قليلة، ترحيباً من أشهر فلاسفة إيطاليا بنيدوتو كروتشي (Croce)، إذ رأى كروتشي فيها أنها قد قضت على اللامبالاة الإيطالية التقليدية بالسياسة والدولة، وأحيت الآمال وأنعشت الأخلاق القومية، وقدمت من المنجزات والنتائج ما يبرر صلاحها كنظام. كما استقبلها في بادىء الأمر عدد غفير من كبار الكتّاب والفنانين بالترحاب بمن فيهم بابيني

(Papini) وباريتو وبيراندللو (Pirandello) وبوتشيني (Puccini) وتوسكانيني، لكن سرعان ما خاب أملهم بها وارتدوا عنها بعد سنوات قليلة أعقبت عام ١٩٢٢ م.

سعى موسوليني جاهداً للقضاء على ما دعاه «بكذبة الانتخابات العامة» وعلى الديمقراطية البرلمانية، عارضاً كبديل عنها حكم نخبة من أبطال أشداء. ولكنه انتهى إلى إخضاع إيطاليا لأوليفاركية فاسدة ومفسدة. وقد قضى على سلطان نقابات العمال، ولكن «دولته المتحدة» عجزت عجزاً كلياً تقريباً عن إيجاد مبدأ خلاّق للتعاون الاقتصادي. وقد طبع الفاشية، بوصفها ديناً جديداً، على أذهان الشبيبة مستخدماً في ذلك المناهج التعليمية ومنظمات الشباب. لكن سرعان ما فقدت الفاشية كل استهواء أو اهتمام لدى المثقفين. فالمفكر الإيطالي والداعية الشهير إلى حكم النخبة موسكا (Mosca)، أعلن على رؤوس الأشهاد عن ندمه على انتقاد الديمقراطية، وقرر أن النظام الفاشي أشد إفساداً وأوسع فساداً منها. فوعودها تبخرت على نار الواقع وفارقها كل نازع أو روح قديرة وأصيلة، ولم يبق منها سوى ذاك الوجه الكالح الهرم، وجه الاستبداد والطغيان المدعوم بموارد التكنولوجيا الحديثة وطاقاتها. والحق يقال أن موسوليني بدا لفترة من الزمن في أعين الجماهير القائد البطل، وكان من خلال بعض منجزاته محطاً للاستهواء. فموسوليني كان لا شك رجلاً موهوباً، لكنه غدا مثيراً للسخرية والضحك عندما أصر على القيام بدور «السوبرمان». وقد فرَّ عدد لا بأس به من كبار المفكرين والفنانين إلى خارج إيطاليا. وتحوَّل الكاتب الإيطالي الكبير إنجنازيو سيلوني (Silone) إلى شيوعي وانضم إلى حركة المقاومة السرية للطغيان الفاشي.

وعلى الرغم من الفوارق بين النازية والفاشية، فإن الأولى تدين للثانية بالكثير. ولقد كان أدولف هتلر معجباً حتى العبادة بالدكتاتور الإيطالي. وكان كزميله يكره الديمقراطية ويدعو إلى الاشتراكية الوطنية كبديل للاشتراكية الماركسية التي اعتبرها مذهباً ساماً شديد الضرر، وكان قومياً متزمتاً في قوميته، ومفرطاً في ممارسة الدولانية كمذهب ونظام. وقد ناضلت النازية في ممارسة الدولانية كمذهب ونظام. وقد ناضلت النازية أيضاً بغية تحرير ألمانيا من ربقة الإذلال، والقضاء على الفوضى والاضطرابات التي كانت بالغة الشدة طوال السنوات التي أعقبت عام ١٩١٩ م. وتدين النازية بدين خاص للموسيقار ريتشارد فاجنر. وقد استهوت جميع أنواع العواطف، فشجبت النظام الرأسمالي والشيوعية واعتبرت اليهود خونة تسببوا في هزيمة ألمانيا، وهاجمت الليبراليين ودعاة السلم بوصفهم عوامل إضعاف ووهن، وطالبت بقيام حكومة قوية يرأسها رئيس قوي، وقادرة على التعبير عن الإرادة القومية وقيادة ألمانيا إلى المكان

اللائق بها تحت الشمس. وشكّلت النازية فرقها من جنود القمصان الرمادية المتخصصين في أعمال العنف. واقتبس الحزب النازي بمبدئه في الزعامة الكثير من حزب لينين الشيوعي الروسي وترددت فيها أصداء الأصوات المطالبة بالوحدة الألمانية والتي دوت في آذان مرحلة ما قبل عام ١٩١٤ م. وقد وجد هتلر في الدعوة إلى الوحدة منطلقاً للتوسع والضم. كما احتوت النازية أيضاً على «داروينية فجة» دفعت بهتلر الجاهل نسبياً إلى ممارسة المبدأ القائل بأن الحياة صراع مرير لا يرحم، حيث يتوجب فيه الفناء على الضعيف والجريح «والمنحط بيولوجيا». وقد اقتبست النازية نظريتها في العنصرية من فاجنر وكتّاب آخرين من كتّاب القرن التاسع عشر كالمفكر الفرنسي جوبينو (Gobineau) وكذلك من علم الوراثة الذي غدا لفترة من الزمن اعتقاداً بإمكانية تحسين النسل بواسطة استنسال اصطفائي، واقتبسوا من نيتشه شعارات «السوبرمان» و «القيادة البطلة» وتطهير النظام القديم تطهيراً جذرياً.

شن هتلر هجوماً عنيفاً على اليهود وحمّلهم أوزار الرأسمالية والديمقراطية والاشتراكية والجمالية المنحلة والفن والأدب المعاصرين، وكذلك أوزار المذهب الشكلي الحديث والكفر. ولقد كان ذوق هتلر ذوقاً كلاسيكياً متزمتاً من كلاسيكيته. وكان يشترك مع شيوعيّي ستالين في كراهيته لكل فن عصري. وقد اعتبر «فيلسوف» النازية ألفرد روزنبرغ اليهود الممثلين الفعليين للمذهب العقلي وللأممية والمناهضين للغرائز السليمة لكل شعب حضاري. وقال إن العناصر اليهودية وعناصر بلدان البحر الأبيض المتوسط قد أفسدت جوهر المسيحية، وأردف يقول بأن ثمة «مسيحية آرية» ينبغي الأخذ بيدها وتشجيعها. وألقى بالمسؤولية على اليهود عن ظاهرات الانحلال المتجلية في العقلانية والأممية والذرية، إذ اعتبر أن هذه المذاهب لا جذور لها بتاتاً في التربة القومية، حيث لا تحتضن هذه التربة سوى جذور التقاليد الوطنية والتكافل الجماعي الوثيق والعادات والحدس، وتلفظ العقل المحض شكلاً وموضوعاً.

والحق أنه من اليسير علينا أن نسمع في هذا النوع من الفكر الآنف الوصف أصداء عديدة للفكر الألماني والأوروبي، ولا سيما أصداء المذهبين المحافظ والرومانسي في مطلع القرن التاسع عشر، وكذلك أصدار فلسفة نيتشه وفاغر وعلماء الاجتماع الألمان كـ «فريدريك تونيس»[٦](Tounnies)مثلاً. والحق أن تلك النظريات وأصداءها لم يكن جميعها بالسيء، وينبغي ألا نلوم أولئك المفكرين والفلاسفة بسبب وقوع بعض آرائهم ونظرياتهم في أيدي النازيين. ولعل إسهام النازيين الوحيد والبارز في أيديولوجيتهم هو بلوغهم بالعنصرية مرتبة الصوفية، الأمر الذي لا يعدو كونه سخفاً

وهراءً. وغالى النازيون في التشديد على العنصرية بحيث أصبحوا يقولون بالعلوم الآرية ويرفضون نظريات أينشتاين بوصفها من مظاهر الانحلال وأعراضه.

كان التحدث عن «العنصر الشمالي» وتفوقه على بقية العناصر يحظى بالتقدير والاحترام في أواخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين، وذلك كالحديث عن سيسل رودز في إنكلترا، أو كالحديث عن شخصيات أميركية كيشوع سترونغ أو جون برجس الإكليركي الشهير والأستاذ الكبير في العلوم السياسية. وكانت الولايات المتحدة الأمريكية لا تنظر بارتياح إلى عملية التهجين الجارية بين سكانها والناشئة عن هجرة عناصر دونية إليها كعناصر السلاف واللاتين واليهود. وكانت مناهضة السامية أمراً شائعاً ومألوفاً في بريطانيا. ولقد ورد في كتاب المؤرخ هنري جولدسمر المعروف بعنوان «تاريخ اليوم» قوله: «منذ خمسين عاماً كان العداء للسامية يشكل قوة سياسية في بريطانيا، وكانت الشخصيات البريطانية المحترمة تساند هذا التيار وتتعاطف معه». وقد جاءت قضية دريفوس الشهيرة في فرنسا فأظهرت ما لمناهضة السامية الحديثة من قوة وزخم. ولقد تشرَّب هتلر عداءه للسامية في النمسا، حيث كان الألمان يشكِّلون أقلية في بحر غامر من السلاف والهنغار واليهود، الأمر الذي جعل الدعوة إلى الوحدة الألمانية، دعوة هستيرية في تطرفها وانفعالها، كما دعم نظرية «العنصر السيد» في الأيديولوجية القومية الألمانية. ولقد كان فيلسوف النازية ألفرد روزنبرغ ألمانياً بلطيقياً، وهذا ما يفسر نفسية المستعمر، أو الأجنبي المقيم. والحق أننا لا نستطيع أن نحصر الاعتقاد بالتفوق العنصري أو الحضاري بالألمان فقط، علماً بأن ألمانيا الهتلرية قد خطَّت أشد صفحات تاريخ هذا الموضوع سواداً. فنظرية التفوق هذه كانت شائعة وممارسة في روسيا وبلدان أوروبا المشرقية، وتجلَّت في الاضطهادات المتتالية التي لاقاها اليهود في تلك الأقطار.

ولا ريب أن للطراز البدائي اللاواعي الذي قال به يونغ أثراً عميقاً في الصوفية العنصرية النازية، حيث زعم النازيون بأن الطراز المذكور هو ظاهرة العنصر. فلقد قال يونغ بأن لكل عنصر نفسه ورموزه وأساطيره. وهذه تعيش وتجري في دماء الأمة. وبادىء ذي بدء انجذب يونغ إلى النازية، لكنه تخلى عنها فيما بعد ورفضها رفضاً قاطعاً. ولقد اقتبس هتلر نظريات مجموعة من الكتَّاب والفلاسفة المحافظين. وكان من أبرز هؤلاء أسفالد شبنغلر وأرنست يونغر وموللر فان دن بروكي، علماً بأن هؤلاء لم يؤيدوه ولم يساندوا نظامه، ولذلك فعندما استولى على السلطة اضطهدهم مع الآخرين

والحق أن هؤلاء الفلاسفة والمفكرين قد تأثروا أعمق الأثر بهزيمة ألمانيا في الحرب وإذلالها. وقد وضعوا منهاجاً إسبرطياً يرمي إلى رفع الضيم عن وطنهم. ولقد تحدث شنبغلر وموللر في كتبهم عن حاجة ألمانيا إلى قوة الإرادة وإلى انبعاث قومي وإلى زعيم تتجسده إرادة الأمة. وطالبوا بالقضاء على جميع عوامل الإضعاف كالديمقراطية الغريبة وعلى الروح البروسية والليبرالية والصراع الطبقي. فهذه الأيديولوجيات الناشئة عن الثورة الفرنسية كانت سموماً تفتك بألمانيا وقوميتها. ولذلك رأوا وجوب العودة إلى الأخذ بالمبادىء المحافظة بغية استعادة وحدة الأمة الألمانية وقوتها. فشبنغلر وموللر كانا محافظين ثوريين لا يتورَّعان عن استخدام الوسائل الثورية لتحقيق الهدف المحافظ أي الهدف القومي. ولكن هذين الفيلسوفين لم يكونا أبداً يؤمنان بالتفوق العنصري، وكانا يريان في هتلر رجلاً مشاغباً غير جدير بالاحترام. ونحن هنا لا نستطيع الإنكار أن ثمة تشابهاً مذهلاً بين نظرياتهما والنازية، ولكن هذا التشابه ليس بتاتاً بالتطابق التام بينهما وبينها.

أما كارل يونغر فكان الناطق بلسان الشبيبة الألمانية القلقة. ولقد أسَّس قبيل الحرب العالمية الأولى حركة للشباب تنادي بالعودة إلى الطبيعة وبتجديد التواصل مع العناصر الجوهرية، ورفض العقلانية المدنية الناظمة للحياة العصرية. وقد شهدت فرنسا وبلدان أخرى تيارات مشابهة للتيار الألماني الآنف الوصف. فبعد الحرب كان الجيل «اليتيم الأب»، أو الجنود المسرحون الذين تأكل أكبادهم المرارة، جيلاً ثورياً في روحه. فحركة الشبيبة هذه كانت حركة مفرطة في المثالية، وتتطلع إلى شيء ما أفضل من واقع حالها، ومقتنعة بأن النظام البرجوازي الرأسمالي الميكانيكي المعدوم من كل حس إنساني هو نظام قد أفلس تماماً. ومع أن حركة الشبيبة هذه كانت منفصلة بمنظماتها عن الحركة النازية، لكنها كثيراً ما اندمجت في النازية والتقت معها على الأسلوب والهدف. وقد استغل هتلر تلك النزعات إلى أبعد الحدود، لكن لم تلبسه أبداً مثالية الشبيبة ولا طهر نواياها، ولذلك فإن أعداداً غفيرة من الشباب الألمان الذين هتفوا باسم هتلر وانضموا إلى النازية قبل تسلمها مقاليد الحكم، سرعان ما ساقتهم خيبة الأمل المريرة، بعد استيلاء النازيين على السلطة، إلى الكفر بالنازية عقيدة ونهجاً، ولا سيما بعد أن شاهدوا هتلر يفرض نظاماً من العبودية المهينة على الدولة والمجتمع. فيومذاك كانت ألمانيا الفنية الراديكالية الثورية تبحث عن شيء طاهر وماجد يكون محطاً لإيمانها، فإذا بالنازية التي تبدت للألمان المذهب والحركة الجديرين بالإيمان، تنكشف عن كونها عارية من المثالية الثورية ولا تؤمن بأية قيمة أو مثل.

لقد كانت الفاشستية والنازية تناهضان الثقافة والمثقفين مناهضة شديدة. ولقد قال الدكتور جوزيف غوبلز وزير الإعلام النازي الشهير: «إنني عندما أسمع أحدهم ينطق بكلمة «ثقافة» أتحسس مسدسي استعداداً لإشهاره». والحق أن فئة من الجهلة والمجرمين العتاة هم الذين تولوا قيادة الفاشستية والنازية. لكن هؤلاء القادة كانوا ماهرين في استغلال لامعقولية الجماهير وانفعالاتها، ولم يتورعوا في معظم الأحيان عن التعبير عما يكنُّونه لتلك الجماهير من احتقار مهين. غير أن قادة هاتين الحركتين كانوا بارعين غاية البراعة في فن الدعاية والإعلام، وقد اقتبسوا شعارات جميع الحركات الشعبية الضخمة التي عرفها التاريخ. كما استخدموا لغة الإرشاد الديني، وهكذا سمعتهم يكثرون من ترديد كلمات: «الإيمان، الخلاص، الأعاجيب، الولادة الجديدة، والتضحية»، الأمر الذي يذكِّرنا بالحركات القومية في القرن التاسع عشر. وقد اقتبسوا كثيراً من شعارات الشيوعية، وكذلك من شعارات اليسوعية والماسونية وغيرهما، ومن الجيش أيضاً، وقيل إنهم استفادوا كذلك من فن الدعاية الأميركي. ولم يهملوا إحياء رموز الماضي القومي. كما قاموا بمراجعة تيارات الفكر الألماني وفلسفاته من قديمه وحديثه، وانتقوا منها ما يتفق فقط مع مصلحتهم ويوافق أهواءهم، ويساعدهم على الوصول إلى السلطة، وترسيخ أقدامهم في ميدانها. وقد فعلوا كل ذلك بأسلوب يسخر بالعقل ويتحدى الوجدان ويستقبح الحقائق الموضوعية ويمجد الأسطورة، ويستخدم تقنية تتعامل فقط مع لامعقولية الإنسان. ويتوجب علينا هنا أن نذكر أن جميع تلك النظريات والشعارات التي رفعها الفاشست والنازيون، إنما نادى بها فلاسفة ومفكرون عاشوا قبل الحرب العالمية الأولى، كفريدريك نيتشه وسوريل وولاس (Wallas). زد على ذلك أن الحرب بالذات، قد اعتمدت القومية موضوعاً للدعاية والإعلام، كما نسفت في نفوس البشر جميع قواعد احترام الحقيقة، بسبب منهجية الحكومات للكذب وترويجها للأكاذيب، الأمر الذي وفَّر للفاشية والنازية القدرة على إيقاظ كل ما هو شرِّير وفاسد في ثقافة الحرب وما قبلها. ولا ريب في أن النازيين والفاشست كانوا الأرواح الشريرة في الحضارة الغربية، لكنهم لم يكونوا هم الذين خلقوا شرور الغرب، بل كانوا ماهرين فقط في استغلالها. وكانوا طفيليين على الثقافة والفكر وبارعين في سرقة أفكار الغير ونظرياته بغية تثبيت وجودهم في السلطة. والحق أنا لنذهل حينما نتأمل في كثرة عدد المفكرين والكتّاب الألمان البارزين الذين اعتقدوا، ولو لفترة من الزمن، بأن هتلر يرمز إلى شيء جدير بالاحترام. هؤلاء لا يقلون عدداً عن أندادهم من الإيطاليين. ولقد كان بينهم الفيلسوف الشهير مارتن

هايدجر (Heidegger) والشاعر التعبيري المذهب جوتفريد بن (Benn) وعدد غفير من أساتذة الجامعات الألمانية. ولكن ما كاد هتلر يتولى أزمة الحكم في عام ١٩٣٣ م، حتى كفر معظم هؤلاء المفكرين بالنازية وفر البعض منهم من ألمانيا، وبقي البعض الآخر داخلها يقاتل هتلر بشجاعة. أما كون النازية قد لاقت استهواءً لدى بعض تيارات الفكر البارزة فهذا أمر واقع وصحيح، ويعود سببه إلى مناداة النازية بنظريات مشابهة للنظريات التي نادى بها حكماء حقبة ما قبل الحرب وما بعدها، كالروائي د. هـ. لورانس والشاعر وليم ييتس (Yeats) وغيرهما، كالإيمان بالدم، والغريزة والبطولة وزعامة النخبة. لقد كان أولئك المفكرون والأدباء يحتقرون الديمقراطية والليبرالية ويتطلعون إلى حركة عظمى تطهِّر بعنف الماضي المنحل، وتطلع على البشرية بزعامة أصيلة.

دعا هرمن راوشننغ (Rauschning) الحركة الهتلرية «بثورة العدمية». وقد عنى بذلك أنه ليس للهتلرية مركزاً أيدلوجياً تنطلق منه وتعود إليه وأنها لا تدين بأية عقيدة أو مثل. وكان راوشننغ هذا من المنتمين إلى الحركة المحافظة الجديدة. وقد رأى في النازية أيضاً أنها قوة تدمير محضة تسيِّرها ديناميكية لا تهدأ، ومن أجل الديناميكية فقط. فهي عُصاب منظَّم ألَم بأمة لم يكتمل بناؤها بعد، وقد عصفت بها أهوال الحرب والهزيمة والانهيار الاقتصادي.

قد يكون في تحليل راوشننغ للهتلرية شيء من مغالاة استوجبتها البلاغة أو جموح العاطفة، لكنه لا شك يكشف عن الإفلاس الأخلاقي والفساد اللذين استشريا في الدولة النازية. وقد رحَّب بعض رجال الفكر الألمان بادىء ذي بدء بالنازية وبدولتها، إذ خُيِّل إليهم أنها ستتمخض عن زعامة كفءٍ وقديرة وعن نخبة مؤهلة للحكم الصالح، الأمر الذي يجعل المرء يتسامح مع افتقارها إلى الديمقراطية ويتغاضى عن أساليبها الوحشية في الحكم. ولكنها انتهت بالأمة الألمانية إلى الحرب فالهزيمة والدمار.

مجَّدت الفاشية والنازية الحرب، ولقد أعلن موسوليني في إحدى خطبه قائلاً: «إن الحرب وحدها هي التي تفجر جميع طاقات الأمة، وتبلغ بحيويتها أعلى ذرى التوتر، وتطبع الشعوب بطابع النبل». ولا خلاف أن النظرية القائلة بأن الحرب هي بمثابة امتحان لنسيج أخلاق الأمة هي نظرية قال بها هيغل وداروين أيضاً. ولقد اعتقد هتلر بأن الديمقراطيات الأوروبية المنحلة، ستكون أعجز من أن تشهر الحرب وأضعف من أن تخوض غمارها، لأن شعوبها قد غرقت لجج الفساد والدعة والفجور. ولذلك

رأى أنه من المتوجب على الأمة الألمانية، بانضباطها النازي، أن تبرهن من خلال الحرب على أنها جديرة بالتاريخ. وهكذا اندفع في سياسة هوجاء، كان لا بد لها من أن تنتهي حتماً إلى الحرب. وقد حددت عناصر الأيدلوجية النازية مسار سياسة هتلر تلك. وكانت العناصر العقائدية التي انطلق منها هتلر إلى الحرب، يتسم بعضها بالسلبي والآخر بالإيجابي. وكان السلبي منها ينبع من إيمان هتلر العميق بأن المادية والثقافة اللاقومية قد أشلّتا قدرة الدول الديمقراطية على القتال والصمود. فهذه الدول، كما اعتقد هتلر، لن تحارب ولن تضع سياسة قومية لأنها لا تؤمن بأي شيء، ولأن قادتها يهود يؤمنون بالأممية ويناهضون القومية، وغير أكفاء في ممارسة الديمقراطية. أما الإيجابي منها فيتمثل فيما كانت توحي النازية به من القول بمذهب الرجولة وبالحرب كامتحان لنسيج الأمة وأخلاقها. وكان هتلر يترقب من بريطانيا أن تسارع إلى التحالف معه. وقد أبدى استعداده لإطلاق يدي بريطانيا في حكم مستعمراتها والسيطرة على محيطات العالم وبحاره. فهتلر كان شديد التأثر بالجغرافيا السياسية التي وضعها ماكانيدر (Mackinder) وهاوسهوفر (Haushofer)، بالإضافة إلى إيمانه بدونية الشعوب السلافية، الأمر الذي وجَّه طموحه نحو إنشاء امبراطورية أوروبية آسيوية عظمى يسودها السوبرمان الآري.

يجدر بنا أن نشدد هنا على أن الفاشستية كانت يومذاك ظاهرة واضحة المعالم وشديدة الأثر في كافة الأقطار الأوروبية. فالقول بأن للنازية جذوراً ألمانية حصراً قول يتجاوز الواقع ويجانب الحقيقة. فإذا كانت الفاشستية قد طغت على السطح في إيطاليا، وانطلقت من نظريات يغلب عليها الفكر الفرنسي، كنظريات سوريل وموررا، وقادها ماركسي سابق لم يؤمن البتة بالتقاليد القومية الإيطالية، فإنها قد تجلت قبل ذلك أو بعد ذلك في جميع دول أوروبا. فكان هناك الركسيون البلجيك، والحركة الفاشية النمساوية، وحركة هايمفيهر (Heimwehr) النمساوية بزعامة الأمير شتاريمبرج (Stahembeg). وقد سبقت هذه الحركة هتلر الذي قضى عليها بعد ضم النمسا إلى ألمانيا. وكان في رومانيا الحرس الحديدي الذي كان ينادي بالعودة إلى تقاليد الأسلاف وأعرافه، وبرفض العصرية وبكراهية اليهود بوصفهم رمزاً للرأسمالية والتحديث، ويدين بنوع متعصب من مذهب المحافظة، ويطالب بتطبيق منهاج سياسي شعبي راديكالي لإعادة توزيع الأراضي الزراعية. وقد شهدت بريطانيا أيضاً ذاك الرجل الذي كان يعتبر ألمع قادة حزب العمال من الشباب، وأعني به أسوالد موزلي الذي اقتدى بموسوليني وحاول إنشاء حزب فاشي بريطاني. أما إذا كانت الفاشية قد فشلت فيما عدا

إيطاليا وألمانيا في الاستيلاء على السلطة، فإن فشلها في ذلك يعود بصورة رئيسية إلى أسباب عرضية محضة، نشأت عن ذلك العصر وظروفه.

ومع أن الحركة الفاشية في فرنسا لم تكن بالحركة الضخمة الواسعة الانتشار، غير أنها استطاعت في شهر فبراير من عام ١٩٣٤ م حشد مائتي ألف من المتظاهرين. وقد هاجم هؤلاء مجلس النواب الفرنسي ونشب بينهم وبين الشرطة قتال مرير استمر طوال ليلة كاملة، وقد أسفر ذاك الاشتباك، الذي لم تشهد له باريس مثيلاً في عنفه، عن جرح الآلاف من كلا الطرفين ومصرع عدد منهم. وكان هؤلاء المتظاهرون ينتمون إلى المنظمات الفاشية اليمينية، ويحاولون إسقاط حكومة تتألف من الوسط واليسار. وقد زعمت أضخم المنظمات الفاشية الفرنسية، وهي المنظمة المعروفة باسم صليب النار (Croix De Fue)، بأن عدد أعضائها يبلغ ثلاثة أرباع مليون عضو. لكن الفاشية الفرنسية لم تتمكن أبداً من بلوغ السلطة، والسبب في ذلك يعود إلى حد ما إلى تعدد المنظمات الفاشية المشابهة للمنظمة الفاشية القديمة المعروفة باسم «حركة العمل الفرنسي».

وكان من أبرز القادة الفاشست الفرنسيين الشيوعي المرتد جاك دوروا (Deriot). ولذلك ترانا نتساءل عما كانته تلك الظاهرة الشاذة والماثلة في الجمع بين أقصى اليمين وأقصى اليسار. فمما لا جدال فيه أن الفاشية تمكّنت من المزج بين المتناقضات واستطاعت أن تستهوي الشباب والمتشردين والمنبوذين، وأن تطالب بتغيير متطرف وقاس، وأن تعمد إلى أشد الأساليب عنفاً في الممارسة. وكانت تتوخى أن في أذهان الناس كحركة ديناميكية شابة. وهكذا وجدت موسوليني وهتلر يغتنمان كل مناسبة، ليعرضا على الجماهير ما يتمتعان به من حيوية الشباب وديناميكيته.

وكان منهاج الفاشية منهاجاً مناهضاً للرأسمالية ويتوجه إلى البرجوازية الصغيرة، ويناهض الاحتكار والاحتكاريين. وعلى الرغم من أن الفاشية قد رفضت الأخذ بالمذهب المادي وبمبدأ الصراع الطبقي الذي يدين به الماركسيون، فإنها قد ردعت نفسها بالحركة الاشتراكية. ولقد كان قادتها ينزعون من قبل إلى الماركسية كموسوليني ودوروا وأسوالد موزلي وغيرهم. ولذلك كانت الفاشية في بعض وجوهها دعوة راديكالية، بينما كانت من نواح أخرى حركة محافظة تطالب بالوحدة الوطنية وبالتكامل الثقافي، وبما دعاه الألمان بالمميزات القومية. وقد نشأت كراهية النازية لليهود والشيوعيين عن مناهضتها لكل ما يتعارض مع الوحدة الثقافية العضوية، وما يشيع في المجتمع القومي الفرقة والانقسام. وإن مغالاتهم في التعصب ورفضهم المهين

للديمقراطية والليبرالية، ومحاولتهم المجنونة تقريباً لخلق أيدلوجيا ألمانية ودين ألماني وعلم ألماني، بالإضافة إلى هلوستهم العنصرية، كل هذه الأمور نشأت عن حوافزهم إلى التصدي لمد التحديث التعددي بغية إعادة خلق مجتمع عضوي أنموذجي في تعضيه. وقد مجدَّت الأيدلوجية الفاشية الريف وحطَّت من قدر المدنية تناسباً مع الريف، وحاولت تطبيع الفرد على الطاعة العمياء وشددت على ضرورة التمسك بحياة العائلة والقيم والتقاليد والعادات القديمة.

وقد شحنت راديكالية اليمين شحناً شديداً باللامعقول التي جاء بها المفكرون من أبناء مرحلة ما قبل الحرب. وهكذا سمعت المفكر العقلاني القديم الطراز برتراند رسل يتطلع مشدوهاً بما جرى ويجري ويقول: «إن العالم خلال المرحلة الفاصلة بين الحربين منجذب إلى الجنون، وإن النازية لهي أوضح صورة لهذا الانجذاب». والحق أن المرء عندما يتأمل في الاستعراضات الهتلرية وحشود الجماهير وهي تستمع إلى خطبة الهستيرية، وإلى هدير الجماهير وهتافاتها وأناشيدها، لا يستطيع إلا القول بأن عاصفة من الجنون قد اجتاحت ألمانيا أمة ودولة. وقد يبدو للبعض أن أعداداً غفيرة من الألمان لم يولوا الأيدلوجية النازية أي اهتمام، وأنهم كانوا يسخرون منها في سرهم، لكنهم وقفوا إلى جانب هتلر ووافقوا على سياسته، لأن هتلر قد استعاد للاقتصاد الألماني عافيته ولألمانيا مكانتها الدولية. ولكن مفكرين آخرين رأوا من خلال النازية، أن الإنسان بوصفه كائناً غير عقلاني هو بحاجة إلى الطقوس والرومانسية، وهذه حاجة أهملها العصر الحديث، حيث جعل من الحياة حياة تسودها الميكانيكية وتسيطر عليها البيروقراطية. ولقد ذكَّرتهم الفاشية بأن الإنسان المعاصر يبحث عن دين جديد يحل محل المسيحية المفقودة، وبدا أن هذا الإنسان قد وجد ضالَّته في الفاشية. ولكن سرعان ما تبيَّن لهم أن هذا الدين الفاشي عقيم من كل شيء ما عدا الموت والدمار.

الفصل الثالث عشر

السنوات العشر القرمزية

□ الشيوعية والمفكرون □ حركات اشتراكية أخرى □ ثورة في الفلسفة □ المذهب الوضعي المنطقي □ الوجودية □ الوجودية الدينية.

«إن الماركسية هي كل شامل يعكس صورة عصرنا».

«جان بول سارتر»

«إن الماركسية . . . هي أفيون الشعب».

«سيمون فايل»

الشيوعية والمفكرون

خلال الثلاثينات من القرن العشرين كانت ردة الفعل ضد النازية بمثابة المركز لاستنهاض وحشد همم المفكرين المنهارة. ففي ذاك العقد توافد المفكرون الأوروبيون بأعداد غفيرة على معسكر الشيوعية، وبدأ بذلك «العقد الأحمر» أو على الأقل «العقد القرمزي» من السنين. والحق أن الحكومة الشيوعية السوفياتية قد لاقت، فور قيامها، من المفكرين الغربيين كل تشجيع ومساندة وتأييد. ولقد نشرت المجلة الأميركية الليبرالية الشهيرة «الشعب» مقالاً بمناسبة مضي عشر سنوات على ثورة أكتوبر السوفياتية، جاء فيه قولها: «لم يعرف عصرنا هذا الملطخ بالطين من الإشراق والأمل سوى تلك السنوات العشر». لكن المؤرخين في يومنا هذا يرون ذاك العقد مخضَّباً بالدماء الغزيرة التي أراقها النظام السوفياتي. وفي عام ١٩٣٢ م وضع السيد والسيدة وب (Webb) اللذان كانا يتمتعان باحترام دوائر الفكر، وكانا دائماً نصيرين صادقين للنظام الديمقراطي والحرية الشخصية، أقول وضعا كتاباً كالا فيه للحضارة السوفياتية المديح كيلاً. وكان من جملة ما امتدحاه قيام الحكومة السوفياتية بضرب نظام الإقطاع وتصفية أسياد الأرض والقضاء على النظام الرأسمالي. وخلال تلك المرحلة بالذات كانت الحرب الشرسة التي شنها ستالين عى الكولاك تدفع بالفلاحين إلى التضور جوعاً، وتفرض عليهم الحرمان بوسائل يصعب على المرء أن يعتقد معها بأن السيدة

والسيد وب يمكن لهما أن يوافقا عليها، الأمر الذي جعل فرار الكتَّاب والمفكرين الجماعي إلى المعسكر الشيوعي، يبدو مستعصياً على الفهم، حتى بالنسبة لمن التحق بالركب السوفياتي. ولكن كانت ثمة أسباب لانضمام أولئك إلى الموكب السوفياتي. ولعل أبرز تلك الأسباب كون الأيدي السوفياتية لم تلطخها أدران الحرب ودماؤها. ف «لينين» ورمزي مكدولاند مثلاً وآخرون غيرهما، قد رفضوا الحرب منذ البداية. وفي شهر نوفمبر من عام ١٩١٧ م، حالما ورث البلاشفة روسيا وما عليها، وجَّهوا نداءً إلى عمال العالم يناشدونهم فيه وضع سلاحهم جانباً والخروج من الحرب. وقد استرسلوا فيما بعد في شجب الأنظمة الأوروبية بوصفها أنظمة رأسمالية جائرة وشريرة وحرصوا دائماً على التمسح بأذيال السلم. وقد وضع لينين تفسيراً ماركسياً للحرب ألقى فيه بتبعاتها على النظام الرأسمالي الامبريالي، واعتقد الاشتراكيون بأن سلاماً أبدياً وشاملاً سيعم العالم بعد سقوط النظام الرأسمالي وانهيار مجتمعاته. ومن ثم جاءت كراهية الحرب وكل حرب لتدعم مكانة الشيوعية وتزيد في أرصدتها لدى المفكرين. زد على ذلك أن الرعب الذي أثارته الشيوعية في أفئدة المحافظين، قد أوجد شيئاً من تعاطف مع الحكومة البلشفية، وكذلك تدخل الغرب العسكري في الحرب الأهلية الروسية ومعاملة الغرب للدولة السوفياتية كمنبوذ.

وربما كان من الصعب علينا تفسير المزاج المناصر للشيوعية تفسيراً معقولاً. فالشيوعية، ولا سيما الدولة السوفياتية، أصبحت يومذاك رمزاً ومثالاً لكل متمرد ورافض وتعيس. فالشبيبة من ذكور وإناث من أبناء «جيل الضياع» وجدوا في الشيوعية ثورة ناجحة، قادها في روسيا زعيم عبقري، وأسقطت نظاماً شريراً وقيصرية رجعية. ولكن مهما يكن مقدار التعاطف ونوعيته الذي أثارته التجربة السوفياتية، غير أن ضغط الأزمة الاقتصادية الكبرى التي نزلت بالعالم ما بعد عام ١٩٣٠ م هي السبب الأساسي وراء الفرار الجماعي إلى الشيوعية ومعسكرها. وقد ركَّز السيد سدني وب وزوجته في كتابهما الذي ذكرناه آنفاً على امتداح قضاء السوفيات على حافز الربح، وعلى البطالة وأشادا بالاقتصاد السوفياتي الموجَّه نحو تأمين حاجات الشعوب السوفياتية من السلع الاستهلاكية. وبينما كانت الديمقراطيات الغربية تجاهد عبثاً للخروج من مستنقع الأزمة الاقتصادية الكبرى، كان يبدو للناظر أن الاتحاد السوفياتي يندفع أماماً بحيوية وإبداع. ففي عام ١٩٢٨ م انطلق الاتحاد السوفياتي في تنفيذ أول مشروع ضخم من مشاريع السنوات الخمس لتصنيع روسيا. وبدأت الدعاية السوفياتية تتحدث عن انعدام وجود البطالة، ولعل التفسير لذلك وجود عبودية اقتصادية يرزح العمال والفلاحون تحت

نيرها الثقيل. ولكن هذه العبودية بدت في الجو الكئيب الذي خيَّم على الغرب في مطلع الثلاثينات أخف من البطالة أثراً وأفضل منها حالاً. ثم تدفقت المطابع في الغرب بسيول من المنشورات والمقالات والكتب، وكانت جميعها تتحدث عن الجهود السوفياتية الرامية إلى بناء ما يشبه العمال وإقامة مجتمع يخلو تماماً من كل رذيلة، كالطمع والأنانية والدعارة والجريمة والجهل. وخيِّل إلى المفكرين أن الإنتاج الموجَّه نحو سد حاجات الشعوب السوفياتية قد حلَّ محل الفوضى الضارية أطنابها في النظام الرأسمالي.

إن وجود الفاشية ومن ثم النازية استقطب المواقف السياسية ولم يبق للموقف الوسط سوى القليل من الشأن. وقد شجب موسوليني وهتلر البلشفية وكذلك هاجمها المحافظون من معكسر اليمين. ولذلك فإن المرء المناهض للشيوعية كان يُتهم بأنه فاشي أو نازي. وقد ابتدع المنطق الماركسي مقولة تقرر أن الإنسان يمكن له أن يكون فاشياً وهو يجهل بذلك. وقد اعترف بعض اللامعين من رجال الفكر بأنهم ساندوا الاتحاد السوفياتي فقط لأنه كان محطاً لهجوم أناس لا ينسجمون معهم فكراً ومزاجاً. وهكذا كانوا يناصرون الاتحاد السوفياتي بسبب ما يخلقه لنفسه من أعداء. ولقد قاتل الشيوعيون في الحرب الأهلية الإسبانية الفاشية والنازية معاً. كما قاوموا بشجاعة خارقة الدكتاتوريتين الفاشية والنازية في كل من إيطاليا وألمانيا. وفي عام ١٩٣٤ م تشكلت الجبهة الشعبية من الشيوعيين والاشتراكيين المعتدلين والاشتراكيين الديمقراطيين. وكان الشيوعيون يعتبرون الاشتراكيين قبل ذلك العام فاشست اشتراكيين، ويرفضون التعاون معهم. وقد شهدت العشرينات أعنف الخلافات بين الاشتراكيين والشيوعيين الجدد، الأمر الذي أسفر عن انسحاب الشيوعيين من الدولية الاشتراكية الثانية، وإنشاء الدولية الاشتراكية الثالثة الخاضعة لموسكو.

وبعد انتصار هتلر وتوليه مقاليد السلطة، أدرك الشيوعيون أنهم أخطأوا في تقدير قوة النازية خطأً شنيعاً. فدغمايتهم العمياء دفعت بهم من حيث لا يدرون إلى مساندة هتلر على إسقاط جمهورية فيمار، نظراً لإيمانهم البليد بأن انهيار «الرأسمالية» يجب أن يفضي حتماً إلى الاشتراكية فالشيوعية. وهكذا صدرت إليهم الأوامر من موسكو بأن يقوموا بالتعاون مع جميع ما بقي لليسار والليبرالية من ظلال، وإنشاء جبهة شعبية متحدة لمقاومة النازية. وقد كان هذا الانعطاف المفاجىء للحزب الشيوعي واحداً من الانعطافات المحيِّرة التي جعلت الشيوعيين محطاً لشك الآخرين. وهكذا رحَّب الشيوعيون عام ١٩٣٥ م بالتعاون مع العناصر اليسارية، وتوقفوا عن

اتهامهم لليسار بخيانة الطبقة العاملة، بسبب رفضهم الانضمام إلى الحزب الشيوعي.

وسرعان ما تشكلت أيضاً في فرنسا حكومة تمثل الجبهة الشعبية الفرنسية. وقد رأسها الاشتراكي الفرنسي الشهير ليون بلوم، تلميذ جوري، ومع أنه كان من العسير على تلك الجبهة أن تحافظ على وحدة ذاك المزيج من المنظِّرين، لكنها بدت لفترة قصيرة من الزمن (١٩٣٦ ـ ١٩٣٧) أنها نجحت في الإبقاء على تماسك صفوفها.

وهناك عامل جذب آخر يساعد في تفسير انجراف المفكرين إلى المعسكر الشيوعي، وأعني بهذا العامل لواء الحرية التي كانت تخيم على الأدب والفن. فيومذاك لم تكن الحكومة السوفياتية قد كبَّلت الآداب والفنون بقيودها الدغماتية التي شلَّت طاقات الإبداع في الأديب والفنان. فلقد كان هناك أدباء تقدميون ويتمتعون بحرية معقولة، كمكسيم غوركي[11] أعظم الروائيين في الثلاثينات، والعالم أيزينشتاين (Eisenstein) عبقري السينما الصامتة، والموسيقيين الكبيرين بروكوفييف (Prokofieu) وشوستاكوفيتش (Shostakovich). أما اليوم فلم يعد ثمة شيء ثقافي في العالم الشيوعي قادراً على استهواء المثقفين الغربيين، الأمر الذي لم يكن كذلك طوال العشرينات وحتى منتصف الثلاثينات. فكبت الستالينية لكل نشاط فني وفكري لم يبلغ أقصاه إلا قرابة عام ١٩٣٥ م وقد تجاوز هذا الكبت كل حد بعد الحرب العالمية الثانية، ولا سيما خلال تولِّي زادنوف[1] منصب وزير الثقافة، حيث سار هذا الوزير في تزمته الدغماتي إلى حد أصبحت الموسيقى توصف عنده بأنها «خاطئة أيديولوجياً»، وغدا العلماء فرائس لاضطهاد الدولة السوفياتية، لأنهم لم يراعوا في أبحاثهم قواعد المادية الجدلية وقوانينها.

لقد سبق لنا القول بأن اهتمام المفكرين والأدباء الشيوعيين بدأ يزداد قوة واتساعاً قرابة عام ١٩٣٠ م. ويعود السبب في ذلك إلى ملل الأدباء والمفكرين في الشكية المضنية التي سيطرت على العشرينات من هذا القرن. فالأزمة الاقتصادية الكبرى، ونشوء الفاشية والنازية، واستيلاء موسوليني وهتلر على السلطة، كل ذلك انعطف بأمزجة رجال الفكر والأدباء انعطافاً حاداً. ولكن المرحلة الواقعة بين عامي ١٩٣٠ م و١٩٣٥ م، شهدت تبدلاً محسوساً في المناخ الأدبي. فمجموعة جديدة من الكتَّاب خرجت فجأة إلى الوجود، ومع أن هؤلاء يدينون ببعض الشيء لسابقيهم المباشرين، لكن نوازعهم كانت تختلف اختلافاً كلياً عن نوازع أولئك وأمزجتهم. فالكتَّاب الجدد أولوا قضايا المجتمع الاهتمام الجدي وقد تقمصتهم الروح التبشيرية التي عرفتها سنة ١٨٤٨ م، فارتدُّوا عن الكتابة والاغتراب إلى الأمل والهدفية. وهكذا سمعت الشاعر

أودين[٢١] (Auden) يخاطب زملاءه الكتَّاب قائلاً: «فلتتخلوا فوراً عن تلك الأساليب المتزمتة، ولتكفُّوا عن سلوككم كالحجارة، ولتحاولوا فوراً أن تعيشوا، ولتهبطوا من أبراجكم العاجية، ولتنضموا إلى صفوف البشر».

وقد لاحظ آرثر كوستلر[١٣] (Koestler) أن الانتظام فعلياً في الحزب الشيوعي قد أخرس لسان الأدب، لكن التلامس الخفيف مع الشيوعية قد أنعش عدداً غفيراً من كتَّاب الثلاثينات.

والحق أن فرار المفكرين والأدباء إلى المعسكر الشيوعي، هو جزء كبير من صورة المأزق الروحي الذي عاناه هؤلاء. ولقد كتب إدوارد أبوارد (Upward) يقول: «لقد كان عامل اليأس أشد بكثير من عامل إدراكي للأوضاع السياسية والاقتصادية في دفعي إلى الارتماء في أحضان الشيوعية».

خيِّل إلى الفنانين والمفكرين الذين التحقوا بالمعسكر الشيوعي أنهم سيجدون لدى الشيوعية المزيد من الحرية، والمزيد من طاقات الإبداع، وأن الشيوعية ستحرر الأدب والفن من كل قيد. ولقد قال بيكاسو: «ذهبت إلى الشيوعية ذهاب العطشان إلى نبع من ماء نمير». ولكن الشيوعية أخذت ابتداءً بعام ١٩٣١ م تتكشف عن كونها نظاماً يستعبد الفكر والفن، الأمر الذي أثار في قلوب من انضموا إليها خيبة أمل مريرة. زد على ذلك أن تنظيم الحزب الشيوعي السوفياتي كان تنظيماً يتعمد القضاء على الديمقراطية داخل الحزب، وإخضاع جميع فروع الحزب في الاتحاد السوفياتي لرقابة موسكو وسيطرتها المباشرة. كما كان يطالب أيضاً جميع الأحزاب الشيوعية في العالم لطاعة ستالين الطاعة العمياء. وكان من المتوجب على جميع الشيوعيين اعتبار الاتحاد السوفياتي موطن الاشتراكية الوحيد والدفاع عنه بكل وسيلة وثمن، بغية الحفاظ على قوة الاشتراكية ووحدة حركتها. وبذلك عهد إليهم ستالين القيام بدور المبرر لسياسته من داخلية وخارجية، وقد عصفت في منتصف الثلاثينات بالاتحاد السوفياتي حملات تطهير دموية، ساد خلالها حكم إرهابي مذهل في وحشيته، حيث قضى ستالين على جميع قدامى البلاشفة، وعلى مئات الآلاف من البشر، ودمر بصورة منهاجية كل معارضة لدكتاتوريته. وفي عام ١٩٣٩ م أصبح ستالين فجأة حليفاً لهتلر ومتعاهداً مع ألمانيا النازية. وبينما وافقت القلة فقط من المثقفين على الخضوع لقرار الحزب في إبرام المعاهدة السوفياتية النازية، وعلى ضرب عرض الحائط بجميع الاعتبارات الأخلاقية طوال المعركة ضد الرأسمالية، وجدت الأكثرية «الساحقة» من رجال الفكر والأدب أن العبودية المفروضة على الفكر أصبحت استعباداً ستالينياً لا يطاق ولا

يحتمل. وعلى الرغم من أن هؤلاء لم يعلنوا جهاراً نهاراً عن كفرهم بالنظريات الثورية أو الماركسية، إلا أن أحدهم قد اتهم ستالين بأنه قد خان الثورة وشوّه فلسفة ماركس وانحرف بآراء لينين، ولذلك انسحب المفكرون انسحاباً يكاد يكون جماعياً من الحزب قرابة عام ١٩٣٧ م. ومن ثم أخذوا بمراجعة الماركسية بغية اكتشاف عيوبها التي أسهمت في تحقق الستالينية نظرية وتطبيقاً.

وفي نهاية الثلاثينات تخلّى الكتّاب اليساريون عن الشيوعية، واعتبروا انضمامهم إليها خطأً شنيعاً. ولقد كتب العديد من الشيوعيين السابقين يصفون رحلتهم إلى الحزب الشيوعي وعودتهم منه. فآرثر كوستلر (Kostler) في روايته الشهيرة «ظلام عند الظهيرة» يصور لنا بأسلوب رائع نفسية الشيوعي المدمرة لذاتها، حيث يقدم العضو عقله وروحه للحزب. والحق أن كوستلر حينما يصوّر العضو المنظم في الحزب، فإنما كان في واقع الحال يروي تجربته الذاتية المرعبة التي عاشها وعاناها داخل الحزب، واعتبرها خطأً ذهنياً فادحاً، علماً بأنه لم يكن يرغب في شطب تلك التجربة من ماضيه، إذ اعتبرها نوعاً من «انضباط روحي». وعندما اقترب عقد الثلاثينات من نهايته لم تعد صفوف الحزب الشيوعي تضم سوى القلة من الكتّاب. وكان من أبرز هؤلاء بيكاسو وبرتولت برخت[٩] (Bercht). وقد تقبل برخت بإدراك وحرية تأمين، سحق الفردية داخل الحزب، وقبل بأن يكف العضو عن التفكير والتعقل، وأن يصبح كائناً لا «اسم له ولا وجه»، وأن يغدو صفحات بيضاء تسيطر أوامر الثورة عليها، وأن يكون مستعداً «لإغراق ذاته في الطين ولاقتراف أية جريمة بخسَّة وحقارة» بغية انتصار قضية الثورة. وكان من المتوجب على كل امرىء أن يتخذ مثل ذاك القرار إذا أرد البقاء في الحزب الشيوعي الستاليني، الأمر الذي كان من المستحيل على الفنان والكاتب القبول به، ولكن برخت كان واحداً من أولئك الكتّاب الكبار القليلين الذين سلّموا به وخضعوا لمتقضاه.

وكان هناك أيضاً ليون تروتسكي الساعد الأيمن لـ «لينين» والذي نفاه ستالين خارج روسيا، ومن ثم دبر اغتياله في المكسيك، وقد شكّل تروتسكي مركز استقطاب لبعض أولئك الكتّاب الذين أصروا على المحافظة على ماركسيتهم الثورية وكفروا بالشيوعية السوفياتية التي تزعمها ستالين. وقد رأى الترتسكيون أن الستالينية قد انحرفت بالاشتراكية وشوهتها نتيجة لأخطاء البيروقراطية وأخذها بمذهب عبادة الزعيم وتمجيده. ومع أن هؤلاء كانوا يوجهون النقد الشديد لانعدام سيادة الديمقراطية داخل الحزب للقيود الصارمة المفروضة على الحرية الشخصية في الاتحاد السوفياتي، غير

أنهم تمسكوا باللينينية الثورية ولا سيما بالمبدأ القائل بأن الحزب هو الطليعة أو النخبة البروليتارية. لكن هذه المجموعة سرعان ما ذوت ومن ثم اختفت بعد أن قامت، ولفترة من الزمن، بدورها كمحطة لاستراحة أولئك الذين خيَّبت آمالهم الأحداث في الاتحاد السوفياتي، غير أنهم أصروا مع ذلك على الاستمساك بالاشتراكية الثورية.

والحق أننا إذا عمدنا إلى دراسة تلك التحاليل الذاتية الوفيرة التي وضعها الشيوعيون السابقون خلال الثلاثينات والأربعينات من هذا القرن، فإننا نستطيع أن نرد خيبة آمالهم وتحررهم من الشيوعية وسحرها إلى الأسباب الرئيسية التالية:

١ ـ الاكتشاف أن الشيوعية وهم يُعمي عيني المرء عن رؤية الحقيقة.

٢ ـ الملق الناشىء عن تدمير الكرامة الأخلاقية ونزاهة الوجدان وإخضاع الحقيقة ومعايير الضمير لسياسة الحزب وتوجيهاته.

٣ ـ إخضاع الفرد للحزب إخضاعاً مجرداً من كل شفقة أو رحمة.

٤ ـ الفشل في العثور على الاكتمال الفني في الشيوعية وإفساد الفن وتسفيه الفنانين.

٥ ـ الاطلاع على حقيقة الحال في الاتحاد السوفياتي، ولا سيما معاملة السلطة للشعوب السوفياتية معاملة جائرة ومفرطة في استبدادها وطغيانها.

٦ ـ كون الفنانين بطبيعتهم يضيقون بالانضباط ويعشقون الحرية، فقد أثار فيهم الانضباط الحديدي في الحزب شعوراً عضوضاً بالتعاسة والشقاء.

ولقد كتب هارولد لاسكي المنظِّر اليساري الشهير في حزب العمال البريطاني، والذي كان مناصراً للشيوعية خلال الثلاثينات، أقول كتب بعد اطلاعه على الواقع في الاتحاد السوفياتي، يقول: «من المحزن أن يطغى في الاتحاد السوفياتي الخداع والوحشية واحتقار العدالة، واستعداد القائمين على الحزب السوفياتي لاستخدام الكذب والخيانة والغش في عرض الحقائق».

والحق أنه كان من المتوجب على الشيوعي المنظم في الحزب أن يؤمن إيماناً أعمى بكل ما تقوله موسكو، وأن يمتثل لأوامر ستالين وتوجيهاته، دون سؤال أو جدل. ولقد قتلت تدريجياً الستالينية في نفس الفنان كل إبداع وقضت نهائياً على حرية الفكر، وأقامت نظاماً وحشياً في استبداده، وأعدمت وسجنت الملايين من البشر.

وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، وبسبب التحالف الذي قام خلالها بين

الاتحاد السوفياتي ودول الغرب، انتعشت الشيوعية قليلاً في العالم الغربي، ولكن سرعان ما دب إليها الركود ثانية بعد توتر العلاقات بين الغرب والاتحاد السوفياتي. ولقد نزلت في أعقاب عام ١٩٤٥ م بالشيوعية البرغماتية الهزائم الشنيعة في كل من بريطانيا والولايات المتحدة الأميركية. لكن تدهورها في إيطاليا وفرنسا كان أقل درجة من انحسارها في تينك الدولتين، ولعل السبب في ذلك يعود إلى ذاك التشابه الغريب بين دغماتية الماركسية وريؤوية المسيحية الكاثوليكية. ففي فرنسا مثلاً كان هناك بعض الوجوديين الفرنسيين ـ كسارتر مثلاً ـ الذين أبدوا استعدادهم للترحيب بنسخة عن الماركسية لا تتفق مع الدغماتية الماركسية المبتذلة، بل تمثل احتجاجاً أخلاقياً على النظام الرأسمالي، وشجباً لاغتراب العامل عن عمله، وانسلاخه عن مجتمعه. وكان أولئك الوجوديون يرون أن تلك النسخة التي ينشدونها إنما هي جوهر الماركسية.

حركات اشتراكية أخرى

ثمة حركات اشتراكية «تقدمية» أخرى برزت خلال عقد الأزمة الاقتصادية الكبرى. ومع أن تلك الحركات لم تكن ماركسية المذهب، لكنها كانت تهاجم النظام الرأسمالي وتراه المسؤول الأول عما يعانيه العالم من بطالة وركود. وقد دفعت الأزمة الاقتصادية العالمية بالعديد من العلماء ورجال السياسة إلى إعادة تقويم النظريات الاقتصادية «الكلاسيكية» التي استندت إليها الأنظمة الغربية كافة. وكان من أبرز من قوَّم تلك النظريات الأرثوذكسية وعدَّلها العالِم الإنكليزي جون مانيارد كينز (Keynes). وقد امتاز هذا العالم بذهن حاد ونظرة ثاقبة وأسلوب أدبي رائع في التعبير عن فلسفته ونظرياته الاقتصادية. فهذا العالم الذي تحدى في العشرينات المناهج المالية التقليدية العامة، صاغ خلال الثلاثينات أفكاره في نظرية اقتصادية عامة. وتقول نظرية كينز، خلافاً للنظرية القديمة، بأنه لا يوجد في الاقتصاد الحر أي نزوع أوتوماتيكي إلى استخدام العمال والموظفين استخداماً كاملاً، بل هناك ركوداً يتمثل في موارد وأيدي بشرية. ويرى كينز أن من بين أسباب هذا الركود، أن مجموع وفور الأمة لا يجري بالضرورة توظيفه في التجهيزات والمعدات الرأسمالية. ويرى أيضاً أن سعر الفائدة، المفترض فيه توفير الميكانيكية الآلية لضمان توظيف الوفور، لا يقوم بوظيفته بصورة فاعلة وسليمة فسعر الفائدة يهبط بازدياد الوفور، كما أن رغبة المودعين في وجود سيولة نقدية تحت الطلب، تتسبَّب في حصول أصحاب الودائع على عائدات من ودائعهم أقل من العائدات التي يستطيعون الحصول عليها فعلاً. وقد شدد كينز على النزوع الفطري إلى الزيادة في التوفير والنقص في التوظيف في الاقتصاد الرأسمالي

الناضج، الأمر الذي قد ينشأ عنه ركود اقتصادي. وقال كينز: «إن الاقتصاد لا يستطيع أن يصلح ذاته بذاته كما تزعم الفلسفة الاقتصادية القديمة، بل الحكومة بتدخلها هي وحدها القادرة على إصلاحه وتصحيح مساره. ولقد كانت السياسة الاقتصادية المفضلة فيما مضى لعلاج الأزمة والركود الاقتصاديين، تهدف إلى التخفيض التدريجي للإنفاق الحكومي وإلى موازنة الميزانية. وقد طبقت الحكومات تلك السياسة الآنفة الوصف في مطلع الثلاثينات، لكنها لم تسفر عن أي نجاح ملموس، بينما طالبت الفلسفة الاقتصادية الجديدة بموازنة غير متوازنة، وبضرورة إلقاء الحكومة بإنفاقها الفائض في التيار الاقتصادي بغية كسر حدَّة الركود.

وهكذا فإن الفلسفة الاقتصادية الجديدة التي رفع لواءها كينز وأتباعه، بالإضافة إلى آخرين كالمدرسة الاقتصادية السويدية مثلاً، كانت تحض على الدولانية (أي تدخل الدولة)، علماً بأنها لم تكن تدعو إلى الاشتراكية (أي الملكية العامة). فكينز يرى أن القطاع الخاص يستطيع العمل بقوة وفاعلية، ولكن يستوجب تنظيمه تنظيماً ينسجم مع موارد الحكومة المالية الضخمة التي ينبغي استخدامها كدولاب
فالحكومة تستطيع معالجة أسعار الفائدة ببراعة، كما تستطيع أيضاً التنويع في إنفاقها، وكذلك تستطيع في أي وقت تشاء رفع الضرائب أو تخفيضها وفقاً لمتطلبات اقتصادها. ولقد نجح كينز في دفع نظرياته الاقتصادية إلى ميدان التطبيق. فسرعان ما أخذ الاقتصاد «الكلاسيكي» بالقليل من نظريات الاقتصاد الجديد. كما أن الحكومات، وحتى المحافظة منها، وافقت على تحمل مسؤوليتها بغية الحفاظ على الاستخدام الكامل لكافة الموارد من بشرية وسواها، وذلك بلجوئها إلى ممارسة مختلف سلطاتها فالإجراءات التي ذكرناها آنفاً.

والحق أن ما طلع به كينز كان بمثابة ثورة اقتصادية، وتعني ضمناً أيضاً ثورة اجتماعية وسياسية، وإن كانت مثل هذه الثورة تتصف بالابتعاد عن التطرف والمغالاة. فهي تنيط بالقطاع العام دوراً جديداً أشد فاعلية وأوسع نطاقاً من دوره السابق. وقد رأى البعض أن هذه الفلسفة الاقتصادية الجديدة تصلح لتكون بديلاً ديمقراطياً للتوتليتارية الشيوعية في ميدان التخطيط الاقتصادي الوطني. بينما رأى البعض الآخر أن فلسفة كينز الثورية ودولة «الإنعاش» إنما هما خطوتان على طريق العبودية، وإنهما فقط أقل تطرفاً من البلشفية.

كانت الثلاثينات مرحلة متعددة الألوان ومتعددة الأيدلوجيات والنظريات. لكنها سرعان ما لاقت ردة فعل عاصفة ضدها. فالعديد من كبار الكتّاب والمثقفين عاشوا

على قشور الشيوعية المرة، وقد خيِّلت إليهم سذاجتهم، ولفترة من الزمن على الأقل، أن تلك القشور المرة هي طبق شهي. ونحن إذا تأملنا في أسماء أولئك الكتّاب والمفكرين وفي عددهم فقد تعترينا الدهشة، لا بل الذهول، وسنعتبرهم عاملاً من العوامل الأساسية في مناهضة العقلانية في عالم ما بعد عام ١٩٤٥ م. ولكن اندفاع العقل الغربي نحو القيام بإصلاحات اجتماعية جذرية لم يتوقف ولن ينتهي. وقد تكون شدته قد وهنت بعض الشيء، ومن ثم انحرفت بمجاريها تجارب الثلاثينات من القرن العشرين.

خلف افتتان الأدباء والمفكرين اللامعين بالقضايا الاجتماعية في الثلاثينات، ذخائر أدبية وفكرية مذهلة في ضخامتها. ومع أن تراثهم هذا قد لا يروق لمزاج عصرنا ولا يتفق مع أسلوبه، غير أنه يبقى مع ذلك معالم ترشد المؤرخ والباحث ويثير الرعب بضخامته الرهيبة. فرواية «أصحاب النوايا الطيبة» التي وضعها جول رومان (Romains)، تتألف من عشرة آلاف صفحة، وينتظمها عدد كبير من المجلّدات، وتتخذ من المذهب الواقعي الاشتراكي موضوعها وعقدتها، وتتجاوز كمَّاً، لا نوعاً ولا إبداعاً، منجزات مارسل بروست. وقد تعمَّد رومان في ذلك منافسة «المهزلة البشرية» التي وضعها بلزاك كصورة لعالم المجتمع. زد على ذلك أن الساسة والرأسماليين والصناعيين وكذلك رجال الفكر، قد ملأوا آلاف الصفحات بآرائهم ونظرياتهم بغية «إصلاح العالم». وينصب النقد على رولان وأمثاله من الروائيين الآخرين كروبرت بريفولت (Briffault) الإنكليزي، وأبتون سنكلر (Sinclair) الأميركي. إن رولان وأنداده كانوا يجهلون بالرأسماليين والسياسيين والعمال، ولقد اخترعوا لهؤلاء صوراً ذهنية رسمتها لهم الماركسية والنظريات الليبرالية اليسارية. والحق أن المذهب الاشتراكي الواقعي كان في كثير من الأحيان بعيداً عن الواقع والواقعية، وكئيباً جافاً يلجأ إلى المواعظ، وأحياناً يضفي على مواعظه نكهة مشجاة (Melodrama). وكان مراراً ثمرة من ثمار الإيمان الأيدلوجي الأعمى. ومع ذلك نرى لزاماً علينا التنويه بأن رواية رومان الضخمة هي بمثابة تقدير وثناء على الجدية الأخلاقية التي تميز بها كتَّاب الثلاثينات في رغبتهم الصادقة في إعادة الحياة إلى ميداني الفن والفكر.

خلال الثلاثينات، بينما كانت المواقف البسيطة والعنيفة، كالشيوعية الستالينية مثلاً، تنزع إلى السيطرة على الفن والفكر، وبينما كان الغرب يعاني الأزمة الاقتصادية الكبرى وآثارها، ويشهد العالم ينجرف نحو حرب ثانية، طرأت تبدلات ذكية على الماركسية ونظرياتها. فلقد أصدر مؤخراً مارتن جاي (Jay) كتاباً مفصلاً عن نظريات

وأنشطة معهد فرانكفورت للدراسات والأبحاث الاشتراكية. وكان هذا المعهد يضم عدداً لا بأس به من كبار المفكرين الألمان، مثل أريش فروم (From) وهربرت ماركوس (Marcuse) وثيودور أدورنو (Adorno). وقد تخصص هؤلاء بدراسة الماركسية اللادغماتية، إذ أولوا الجانب الإنساني منها معظم اهتمامهم. وبعد تولي هتلر مقاليد الحكم في ألمانيا هاجر المعهد وأعضاؤه إلى نيويورك، وكانت هجرته هذه تمثل هجرة عدد قليل بالنسبة للأعداد الضخمة من العلماء والمفكرين والفنانين الألمان، الذين هجروا ألمانيا خلال تسلط النازية عليها. والحق يقال أن هؤلاء قد بدَّلوا تبديلاً واضحاً الحياة الفكرية الأميركية. كما نظروا إلى الماركسية من خلال خصائصها الثقافية، لا من خلال مبدئها القائل بالعنف الثوري. وهكذا وجدت هربرت ماركوس، الشيخ الطاعن في السن، يصبح ملهم الشبيبة وقائدها الروحي. وقد اكتشف هؤلاء المفكرون الألمان والمنظرون الاجتماعيون اللامعون، لمؤلفات مجهولة وضعها ماركس في مطلع حياته، وخلصوا إلى رفض الستالينية والديمقراطية الاشتراكية معاً، بوصفهما تحريفاً مبسطاً وساذجاً للماركسية، ونهدوا إلى تطعيم الماركسية بطعوم فرويدية ووجودية أو ظاهراتية. وكان هؤلاء يومذاك نخبة تتكون من فئة قليلة، وقد أمسوا فيما بعد رواداً في نظر الكثيرين. ويجدر بنا أن نذكر هنا أن جمهورية فيمار شهدت أيضاً عدداً من مجموعات أخرى من اليساريين لكن النازية قضت عليهم جميعاً، إذ إن معظمهم كان من اليهود، علماً بأن معظم أعضاء معهد فرانكفورت كانوا أيضاً يهوداً.

وعلى الرغم من اختلاف المشارب والأمزجة والأهواء، فلقد أجمع المفكرون والسياسيون اليساريون ورجال الدين في الثلاثينات على مناهضة الحرب، ورفعوا شعاراً يقول لا حرب بعد الآن. فالحرب وأهوالها استأثرت بمواضيع الأدباء والكتَّاب. ورواية رومان الضخمة التي جئنا لتونا على ذكرها خصت معركة فردان بمجلد كامل. كما أن همنغواي خلَّد كابوريتو، لكن أشهر تلك الروايات جميعاً وأشدها إثارة للمشاعر كانت الرواية التي كتبها إريك ماريا ريمارك (Remarque) والشهيرة بعنوان «لا جديد على الجبهة الغربية». وكانت لهذه الرواية أثرها الواضح في دعم المصالحة بين الألمان والفرنسيين والإنكليز، وذلك بإثارتها لعاطفة مشتركة بين هؤلاء جميعاً، ألا وهي كراهية الحرب والحيلولة بجميع الوسائل دون نشوبها مستقبلاً. وهكذا وجدت بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى المطابع تتدفق بالروايات والمذكرات الشخصية، والأبحاث الفكرية الجدية التي تتحدث عن الحرب وأسبابها.

وقد بلغ تحليل الحرب وشجبها المستوى الشعبي العام، وأدلى كل بدلوه. فالماركسيون التقليديون ردوا أسباب الحرب إلى ديناميكية النظام الرأسمالي. وقال آخرون من السذج بأن أصحاب المصانع الحربية هم السبب في نشوبها. ولا شك أن مثل هذه التحاليل ترشح بالوهم أكثر من الواقع. وفي عام ١٩٣٢ م نشر الأرستقراطي البريطاني الذي أصبح شيوعياً فيما بعد، وأعني به جون ستراتشي كتابه المعروف بعنوان «الصراع القادم على السلطة» وقد تنبأ بأن الحرب ستنشب بين بريطانيا والولايات المتحدة الأميركية، وأن هذه الحرب ستكون بمثابة الإعلان عن الانهيار الوشيك للنظام الرأسمالي العالمي. ومن الطريف أيضاً أن ستراتشي هذا قد تنبأ أيضاً في كتابه الآنف الذكر والصادر في عام ١٩٣٢، بأن الشيوعيين لا النازيين هم الذين سيتولون مقاليد الحكم في ألمانيا.

والحق أن جميع تلك التحاليل من روايات وأقوال وأبحاث وكتب التي تناولت شجب الحرب وخصت على كراهيتها، كانت تتفق مع مزاج ذاك العصر وتنسجم مع روح حقبة ما بعد الحرب العالمية الأولى. فلقد أقسمت الشبيبة الإنكليزية القسم المعروف باسم «قسم أوكسفورد» على ألا يحاربوا أبداً في سبيل الملك والوطن، وعلى أن يحولوا دون نشوب أية حرب أخرى ودون استثناء أو تمييز. ولكنهم اضطروا تحت تهديد النازية وتحدِّيها للحنث بقسمهم وذلك في أواخر الثلاثينات. ولا جدال أن ذاك الشعور المناهض للحرب كان مسؤولاً إلى أبعد الحدود عن ضعف الديمقراطيات الغربية أمام التحديات الهتلرية التي بلغت مرحلة الغطرسة والصلف ما بعد عام ١٩٣٥م. فذاك الجيل، جيل ما بعد الحرب العالمية الأولى، الذي تربى فكراً على مناهضة الحرب، لم يكن ليقبل حتى بالتفكير في إشهار الحرب على أسوأ الشرور. ولكن من المفارقات المأساوية في التاريخ، أنه كان من المتوجب على هذا الجيل بالذات أن يخوض حرباً كريهة لنفسه، بغية القضاء على الفاشية والنازية اللتين كانتا فعلاً وواقعاً ثمرتين من ثمار الحرب العالمية الأولى.

ثورة في الفلسفة «المذهب الوضعي المنطقي»

يقول الفيلسوف البريطاني أ.ج آير (Ayer) الشهير بكونه فيلسوفاً وضعياً منطقياً، متذكراً أنه خلال الثلاثيات كاد فيليب توييني أن يقنعه بالانضمام إلى الحزب الشيوعي، وأن السبب في رفضه الانتماء إلى ذاك الحزب لا يعود إلى عدم اعتقاده بالمادية الجدلية بمقدار ما يعود إلى تهيبه من فكرة الانضباط الحزبي. ولا شك أن ثمة ارتباطاً بين مزاج

هذه «الثورة في الفلسفة» وبين ذاك العقد من السنين الذي شهد الراديكالية السياسية.

بدأ المذهب الوضعي المنطقي حياته كفلسفة تهاجم جميع المعتقدات التقليدية ولقد علق الفيلسوف آبير[٢] على ذلك طروباً فرِحاً قائلاً: «إن هذا المذهب قد أثار غضب القدامى وسخطهم». لكن أصول هذا المذهب تعود بضع سنوات إلى الوراء، إذ إنها تعود إلى فيينا وكذلك إلى الجامعات البريطانية ولا سيما جامعة كمبريدج. فلقد نشأ المذهب الوضعي المنطقي مع مجموعة من الفلاسفة والرياضيين العاملين في جامعة فيينا وذلك قرابة عام ١٩٢٠ م. ونما وتطور على أيدي أولئك العلماء والفلاسفة الذين تابعوا عملهم في فيينا حتى الثلاثينات حيث فرَّقت النازية شملهم، فهاجر البعض منهم إلى انكلترا ولجأ البعض الآخر إلى الولايات المتحدة الأميركية، حيث كان لهم في كلتا الدولتين بالغ الأثر والنفوذ، وكان من أبرز أعضاء هذه المجموعة شليك[١٤] (Schlick) وكارناب[٨] (Karnap) ونيوراث (Neurath) وفيتنغشتاين[٨] (Wittengstein) الذي اتخذ من جامعة كمبريدج مقراً له. ويدين هؤلاء ببعض الشيء لأرنست ماخ[١٤] (Mach) ولا سيما لتعاليمه ودراساته في المذهب النقدي التجريبي التي نشرها قبل الحرب في فيينا. وكانت تعاليمه تلك تحاليل دقيقة ذات الخبرة المباشرة المرتكزة إلى النظرية الكنتية الجديدة والقائلة بأن معطيات الحس هي وحدها القائمة والموجودة، وإننا لا نستطيع أبداً أن نعرف الشيء في ذاته. أما في بريطانيا فلقد امتزجت أفكار فيتنغشتاين بأفكار حركة نشأت عن ج.إ. مور[١٣] (Moore) وبرتراند رسل[٨] الفيلسوفين الكمبريدجيين اللذين خرجا على المدرسة المثالية. وكانت جذور هذين الفيلسوفين تضرب في تربة المذهب التجريبي البريطاني. كما تقمصتهما روح بايكون ولوك وهيوم المتميزة بنزوع إلى تجنب كل هروب إلى الميتافيزياء وإلى التركيز على التحليل الدقيق للخبرة الفعلية، وتفكيك القضايا إلى أبسط أجزائها المكونة، والاحتراس من استخدام مصطلحات مائعة، وعدم وضع أي «منهاج». وقد انضم فيتنغشتاين بادىء ذي بدء إلى مساندة رسل في مذهبه «الذري المنطقي»، ومن ثم انتقل إلى تركيز اهتمامه على تركيب اللغة المنطقي، الأمر الذي دعَّم من نفوذ مور وفتح آفاقاً رائعة وخلق جيلاً من «محلِّلي اللغات»، وعلماء دلالات الألفاظ وتطورها (Semanticists).

انطلق أولئك الفلاسفة من مسلَّمة أساسية تقول بأنه ينبغي أن يكون المنهاج الفلسفي منهاجاً «علمياً». فالعلم لا يمتاز فقط بالوضوح والمنطقية والعقلانية والتحليل، إنما هو أيضاً «بمتناول الخبرة الحسية للتحقق من صحته». وهكذا بدا، وفقاً لتلك المسلَّمة، أنه ليست للفلسفة أية غاية ولا أي محتوى معين ما عدا تقديم العون

للعلم، حيث أن العلم وحده هو القادر على تزويدنا بالمعرفة، نظراً لأن البحث التجريبي هو النوع الوحيد من المعرفة. «فليست مهمة الفلسفة أن توجد مجموعة من القضايا الفلسفية، بل أن نعمل على إيضاح قضايا أخرى». فإذا كانت مهمة العلم القيام بالتجارب والتحقق، فإن مهمة الفلسفة هي التحديد والإيضاح. ومع أن إيضاح معاني الكلمات والجمل قد يبدو هدفاً يسير المنال، لكن يمكن له أن يكون بالغ النفع وشديد الأهمية. فالمرء يستطيع أن يتخلص من الكثير من القضايا المجردة من كل معنى ويوفر على نفسه عناء الهراء، وذلك إذا قام بتحليل دقيق وصارم للكلمات ومعانيها. وتستطرد هذه المدرسة الفلسفية فتقول إنه باستطاعتنا أن نتوسع في هذا النهج ونطبقه على ميادين أخرى، كميداني السياسة والأخلاق الوضعية، بغية تحديد المصطلحات وبذلك نحدد القضايا. وقد زعم فيتنغشتاين في مطلع حياته الفلسفية بأننا نستطيع باعتمادنا التحليل أن نختزل الحقيقة الواقعية إلى وقائع ذرية بسيطة، (فهذا الفيلسوف النمساوي قد تعلم من برتراند رسل المذهب الذري المنطقي) وبعدئذٍ نصوغ التعابير التي تنطبق على تلك الوقائع.

ولعل أفضل تفسير لهذه الثورة في الفلسفة أن الفلسفة لم تعد طلباً للحكمة ولا بحثاً عن الأجوبة المطلقة، بل أصبحت منطقاً للعلم، وموضحة للمناهج والمفاهيم العلمية. ولذلك فإن أولئك الذين احتجوا على تخلي الفلسفة عن وظيفتها الرئيسية، وتخليها عن الإنسان المعاصر وهو بمسيس الحاجة إلى المساعدة في دعم قيمه، أجابهم الفلاسفة الثوريون الجدد بأن الفيلسوف لا يستطيع تقديم مثل تلك المساعدة، لأنها ليست أصلاً من مهام وظيفته. فأولئك الفلاسفة الجدد كانوا فلاسفة وضعيين، أي أنهم كانوا متزمتين في اعتقادهم بأن الميتافيزياء لا يمكن لها أن تكون موضوعاً فعلياً للمعرفة. إذ قالوا إنهم لا يستطيعون الحديث بصورة معقولة عنها، أما إذا كان الشاعر أو العرَّاف يريد الخوض في موضوعها فهو حر في ذلك، فالميتافيزياء ليست ميداناً للفكر المنطقي الواضح، ألا وهو فكر الفيلسوف. ولقد أكَّد بعض الفلاسفة الوضعيين الجدد[٤٠] على أن كل أمر لا يمكن للخبرة الحسية التحقق منه، إنما هو خارج اختصاص الفيلسوف، بينما أنكر البعض الآخر منهم على الفيلسوف كل حق في الخوض في أي موضوع خارج نطاق الخبرة الحسية.

ولعل أشد التصريحات تطرفاً والتي صدرت عن المدرسة الفلسفية، جاءت على لسان الفيلسوف آيير (Ayer) في الثلاثينات. فلقد قال هذا الفيلسوف: «إنه لا توجد أية قضية إلا قضايا العلم الواقعية، وإنه باستطاعتنا أن نبرهن، من خلال التحليل اللغوي،

على أن جميع القضايا الأخرى غير العلمية لا وجود لها، وأنها قضايا كاذبة. وإن القضايا التي أشغلت الفلاسفة وعلماء اللاهوت والأخلاق فيما مضى، كقضايا الله والحرية والروح والغاية والأخلاق... إلخ إنما كان الخوض فيها هدراً للوقت ومضيعة للجهد». وتسترسل هذه المدرسة الجديدة فتقول: «إن تلك القضايا المذكورة آنفاً هي إما قضايا مغلوطة أو ناشئة عن انعكاس انفعالي أو عاطفي لمشاعر الفرد، لذلك فإن الجدل حولها أو البرهان عليها أمر مجدب وعقيم. وإن بعض تلك القضايا قابل لاختزالها إلى قضايا تجريبية، الأمر الذي يستطيع العالم أو الباحث التجريبي حلَّه. أما بقية القضايا الأخرى فينبغي طرحها جانباً، إذ إنها هدر وهراء».

ولا ريب أننا نستطيع، بعد هذه الأقوال الفلسفية الجديدة، أن نتصور مدى شدة الصدمة التي نزلت بعلماء اللاهوت. فهؤلاء قد تعودوا فيما مضى على رؤية البعض يقوم بتغليط آرائهم، لكن لم يسبق لهم أبداً أن سمعوا أيّاً من الناس يقول لهم بأنهم في جميع مواعظهم وأبحاثهم لا يقولون أي شيء بتاتاً. والحق أننا إذا طبَّقنا المذهب الوضعي المنطقي على الأخلاق فإننا سنكون بذلك قد نسفنا أسس القيم جميعاً. إذ إن كل قيمة لا نستطيع التحقق من صحتها تحققاً حسيًّاً تجريبياً، إنما تصبح موضوعاً للمزاج أو الخيار. فقولنا مثلاً: «إننا نعتقد بأن الزنا خطأ أو خطيئة»، هو من حيث قيمته الأخلاقية تماماً كقولنا: «أنا لا أستسيغ مذاق الحمص أو الفول» أو كقولي: «إنني أكره الفن التجريدي».

لقد سبق لهيوم أن قال في القرن الثامن عشر بقول مشابه لأقوال المدرسة الوضعية المنطقية[٤١]، لكن هيوم كان مستعداً دائماً للاحتكام إلى العادة وإلى إجماع الجنس البشري، غير أن هؤلاء الفلاسفة الشكيين في القرن العشرين لا يكنُّون إلا أقل احترام للعادة وللإجماع معاً. ولعلنا لا نزال نذكر أن بعض الكتّاب الذين تميزوا بالجرأة في عصر التنوير، قد فسروا الصواب باللذة والخطأ بالألم، واعتبروا أن الأمر الأخلاقي المطلق والوحيد هو القاضي بأن يشبع المرء دوافعه. وهكذا وجدت الآن فلاسفة أكاديميين جدد، يقرُّون في عصرنا هذا مذهب اللذة الآنية التي نادى به أولئك الكتَّاب. ويقولون لنا إن الفكر المنطقي عاجز عن تقديم أي وازع للسلوك، وإنه يتوجب علينا أن نبحث عن قيم من هذا النوع خارج الفلسفة الوضعية المنطقية. زد على ذلك أن مساواة الأذواق الأخلاقية بأنواع أخرى من الذوق الشخصي قد تكون دعوة صريحة إلى الفجور الأخلاقي. فاختياري مثلاً لطرق سلوكي وفقاً للفلسفة الجديدة، يتساوى من حيث القيمة اختياري لربطة العنق، فهذا أمر مرهون بذوقي الشخصي، ولذلك فإنني إذا قمت

بالدفاع عن أسلوب في السلوك ضد أسلوب آخر، واستخدمت في دفاعي برهاناً عقلياً، فإن دفاعي هذا حسبما تقوله الفلسفة الوضعية المنطقية، هو هدر أو هراء.

وإننا نتساءل عما يستطيعه المرء إزاء هذا الرفض المذهل لكل ما يقع داخل نطاق الخبرة العقلية وخارج ميدان الخبرة التجريبية الحسية. وهناك اليوم اتفاق عام على أن الفيلسوف آيير كان مغالياً في دغمايته وقد اعترف بنفسه بذلك. وإن المذهب الوضعي المنطقي أو ما يشابهه، لا يزال حتى يومنا هذا بشكله المهذب النوع الوحيد المحترم من الفلسفة، ولا سيما في نظر الجامعات البريطانية. لكنه كان ولا يزال ضئيل الأثر والنفوذ في البلاد اللاتينية. ومما لا شك فيه أنه عمد إلى الكثير من الحذف والاقتصاد في الفكر والثقافة بغية تحقيق صفائه ويقينيته. فهؤلاء الفلاسفة الجدد يطالبوننا بما سبق لجون لوك أن طالبنا به من قبل، أي أن نكتفي فقط بما جرى تأهيل العقل له، وأن ننسى كل شيء يتجاوز ذلك. وقد يبدو أن في هذا المنهاج حسنات واضحة، لكن حسناته مشوبة بالنواقص والعيوب. فلقد أوضح العديد من القضايا غير أنه توقف كلياً خارج حدود ميادين جوهرية من ميادين الخبرة البشرية حيث يكون اليقين فيها مستحيلاً، لكنها مع ذلك ميادين بالغة الأهمية بالنسبة للجنس البشري. فالحضارة البشرية بكل ثقافاتها ما كان لها أبداً أن تنشأ وتقوم لو أنه كان من الصعب إرضاء البشر، بالشكل الذي يريده هؤلاء الفلاسفة. فهناك ألفاظ جافة وعبارات مجدبة وجبن متوحد معزول، يطبع فكرهم بطابعه. أضف إلى ذلك أن هناك من يقول بأن مبدأهم بالذات، مبدأ التحقق، ووسيلتهم الوحيدة لامتحان الحقيقة، إنما هو بذاته زعم ميتافيزيائي اعتباطي، فكيف يستطيع المرء التحقق من صحة مبدأ التحقق؟

ولكن خلو فلسفتهم من أية دغما ومن أي منهاج شامل للوصول إلى الحقيقة المطلقة، بالإضافة إلى ما تميز به فكرهم من حدة ومضاء، كل ذلك كان له الأثر العميق في الباحثين في الفلسفة الإنكليزية. كما أن ما تبدى في المذهب الوضعي المنطقي من صرامة وشك وعدمية في بعض نوازعه جعله يلقى بعض الرعاية والاهتمام. أضف إلى ذلك أن هذا المذهب الفلسفي كان أيضاً بمثابة السخرية من كل تفاخر أو مباهاة أبدتها أو تبديها المذاهب الفلسفية المعروفة. وقد حاولت الوضعية المنطقية بناء عالم المعرفة على أسس جديدة وبهيكل جديد وإن لها من هذه الناحية بعض أوجه الشبه مع ظاهرات أخرى، كأسلوب همنغواي في النثر. والحق أنه ليكفينا أن نقرأ فقط الجملة الأولى في «البيان» الذي أصدره الفيلسوف الإنكليزي آيير في عام ١٩٣٥ م تحت عنوان «الحقيقة والمنطق»، لندرك فوراً موقف المذهب الوضعي

المنطقي ومزاجه الفلسفي، إذ تقول تلك الجملة: «إن الخلافات التقليدية بين الفلاسفة هي في معظمها خلافات لا مبرر لها بتاتاً وغير مثمرة تماماً».

وقد ظهرت الروح المتوحدة والتحليلية في النقد الأدبي الإنكليزي. فالمجلة الأدبية المعروفة باسم «التفحص» (Scrutiny)، والتي كان رئيس تحريرها البروفسور في جامعة أوكسفورد، ف. ر. ليفيس (Leavis)، التي تأسست في الثلاثينات وعاشت حتى عام ١٩٥٣ م كانت تشجع تفحص الشعر والتدقيق فيه سطراً فسطراً، وقد جاء نهجها هذا بمثابة ردة فعل ضد النهج الفكتوري في النقد الأدبي، حيث إن النقد الفكتوري لم يكن في نظر تلك المجلة يزيد عن كونه هدراً، كما كان أيضاً يفتقر إلى المقاييس الأدبية الواضحة. وقد اعتقد الكتّاب في المجلة المذكورة والمشرفون عليها بأن التفحص الدقيق هو الوسيلة الوحيدة لإيضاح المقاييس الأدبية. كما رأى هؤلاء «المتفحصون» أنهم بمقالاتهم النقدية وأبحاثهم التحليلية، إنما ينزعون قشور العاطفية عن لب القيمة الأدبية. وقد تصدى لهم الآخرون فاتهموهم بالفذلكة وبجفاف الأسلوب وجدب المحتوى، شأنهم في ذلك شأن الفلاسفة التحليليين[٤٢]. وكان عام ١٩٤٥ م بداية لردة فعل شديدة ضدهم. لكنهم نجحوا في إدخال، ما يبدو على أنه خبرة علمية، على منهاج تفحص الفنون ونقدها، الأمر الذي عمل في تنشيط الحياة الفكرية والفنية، وذلك لأن العلم كان ولا يزال يفرض احترامه على المجتمع.

تابع الموكب الإنساني تقدمه في مختلف ميادين العلم، على الرغم من أن هذا التقدم بدا أحياناً مظلماً وكئيباً. وغدا علم الوراثة «موضة» بالنسبة للمتعلمين. أما علم النفس في الجامعات فكان خاضعاً لتأثير ج. ب. واتسون (Watson) وللسلوكيين وللعالم الروسي بافلوف[٣] (Palvon)، أكثر من خضوعه لنظريات فرويد ويونغ الحدسية. فالسلوكيون[٤٣]، تجنباً منهم لأية محاولة لتحليل حالات العقل الباطنية بوصفها لا تتفق مع المنهاج العلمي، فإنهم اقتصروا في نظرياتهم وأبحاثهم على مشاهداتهم للسلوك الخارجي. وكان هؤلاء يمثلون مدرسة أميركية في علم النفس، لكن سرعان ما أصبح لهذه المدرسة تأثير عميق على المستوى الدولي. وكانت المدرسة الآنفة الذكر تشدد على القول بأن البيئة هي التي تحدد بنوع من أسلوب ميكانيكي الطبيعة البشرية، وأن الحياة تتألف من سلسلة من أفعال لا إرادية مشروطة، وأنه لا وجود للعقل كعقل، بل أن هناك أنموذجاً من ردود فعل كهربائية موجودة في نسيج الدفاع.

أصبح مصطلح «المذهب الإنساني العلمي» شائعاً ومألوفاً بسبب الإكثار من استعماله. وكان هذا المصطلح يعني أن ثمة إمكانية للارتفاع بالجنس البشري إلى ذرى

جديدة بواسطة العلم وحده، كما جاهر أيضاً بعدائه الشديد للدين التقليدي. ولكن الكثيرين رأوا أن زحف العلم يهدد البشرية بتجريدها من إنسانيتها. فلقد لاحظ الدوس هكسلي في كتابه الصادر في عام ١٩٥٩ م بعنوان «زيارة ثانية لعالم جديد مقدام» استخدام الشيوعيين الصينيين لنظريات بافلوف في تقنية غسل الدماغ البشري، وكان الدوس هكسلي قد أصدر قبل سبعة وعشرين عاماً، قبل صدور كتابه الآنف الذكر، كتاباً بعنوان «عالم جديد مقدام». وقد تحدث في هذا الكتاب عما ستكون عليه حياة الإنسان خلال قرون قليلة قادمة، حيث يتم تنظيمها وفقاً للتقنيات العلمية. وقد قال في كتابه الآخر «زيارة ثانية لعالم جديد مقدام»، إن معظم ما أورده في كتابه الأول قد تحقق خلال ربع قرن فقط، وليس خلال بضعة قرون كما اعتقد فيما مضى. فلقد ضحَّى العلم بالحرية والفردية على مذبح الآلة والتنظيم الواسع النطاق والتقدم التكنولوجي. والحق أن ثمة جدلاً يبدأ يدور منذ عام ١٩٢٠ م بين أولئك الذين هلَّلوا للعلم والتكنولوجيا بوصفهما محررين للإنسان ومنقذين للبشرية، وبين الآخرين الذين رأوا فيهما خادمين مرعبين يهددان الإنسان بالاستعباد وتدمير روحه. ومع تقدم العلم والتكنولوجيا خلال الأعوام القليلة الماضية، أصبح هذا الموضوع ملحاً ونذيراً بأشد الأخطار، ولا سيما بعد الانشطار النووي الذي جاء في أعقاب السيد كوري وزوجته في ميدان الاشعاع، تلك المنجزات التي تطورت فصنعت القنبلة النووية بقذف ذرات معينة بالنيوترونات.

الوجودية

من المفارقات الغريبة أن يقابل انتصار أساليب التفلسف الشديدة في تحليلها وعقلانيتها وعلميتها وسيطرتها في كل من بريطانيا والنمسا والبلاد الإسكندنافية ومن ثم في الولايات المتحدة الأميركية (حيث عمل في صياغتها واعتمادها رودلف كارناب (Carnap) وعلماء نمساويون آخرون لجأوا إلى أميركا، وكذلك التأثير البريطاني بالإضافة إلى فروع من البرغماتية الأميركية)، أقول من الغريب أن يقابل انتصار تلك الأساليب هيمنة أساليب معاكسة لها تماماً في بقية الأقطار الأوروبية، حيث نهج الفلاسفة والمفكرون نهجاً فلسفياً مفرطاً في اللامعقولية، وسرعان ما أصبح هذا النهج خلال الثلاثينات على أوسع نطاق من الشهرة.

لقد عاش المفكرون الأوروبيون حقبة من حروب واضطرابات عانوا خلالها جميع أنواع الصدامات والرعب، وقد بدا لهم العالم كأنه عالم من كوابيس، كعالم الوهم والخيال الذي صوَّره كافكا[٥] (Kafka) في كتابيه «المحاكمة والقلعة». فالإنسان

السيء الطالع لا شك شاهد مجازر معركة فردان، ورأى الإرهاب البلشفي يجتاح روسيا، وهستيريا ذوي القمصان السوداء والرمادية تعصف بإيطاليا وألمانيا، وشهد العمال الجائعين، خلال الأزمة الاقتصادية الكبرى، يتظاهرون ويقومون بمختلف أعمال الشغب والاضطراب. ومن الجائز أن يكون قد اشترك أيضاً في الحرب الأهلية الأسبانية، وراقب مرعوباً العالم وهو ينجرف خلال الثلاثينات إلى الحرب، وربما انتهى إلى أحد معسكرات الاعتقال النازية، ورأى أيضاً ألمانيا بأكملها والمدن اليابانية تتحول إلى خرائب وركام نتيجة للغارات الجوية عليها. فالعالم الذي عاش فيه ذاك الإنسان المنكود كان عالماً رهيباً مجرداً من كل معاني الإنسانية ومفاهيمها، عالماً ركب الجنون سياسته ووجّه اللامعقول قادته. ومن جهة أخرى فمن الجائز أن مثل ذاك الإنسان التعيس قد شاهد أيضاً معجزات وأعاجيب لا في حقل العلم والتكنولوجيا فقط بل أيضاً في ميادين الفلسفة والأدب والبحث، الأمر الذي يشير إلى أن الحضارة الغربية لا تزال تملك من طاقات الإبداع ما يشيع أعرض الآمال بخروجها سالمة من المأساة التي تعيشها.

ولا ريب أن القضية الرئيسية بالنسبة إلى ذاك الإنسان كانت قضية القيم. فالإنسان الحديث والمثقف كان بمسيس الحاجة إلى شيء ما يستأثر بإيمانه، ويكون بمثابة المبدأ الموجِّه لقوى التكنولوجيا العلمية اللاهادفة، ويرشد مئات الملايين من أبناء أوروبا الغربية الذين كانوا عبيداً حتى في حريتهم بسبب افتقارهم إلى قيم كهذه.

إن قلق الإنسان، ككائن حي، يتوجب عليه أن يجد قيمًا بين ركام القيم التقليدية، وأن يعتمدها مرشداً له في عالم من كوابيس رهيبة، هو الموضوع الذي يقودنا إلى مجموعة من المثقفين الذين يطلق عليهم اسم «الوجوديين».

خلال الفترة الفاصلة بين الحربين العالميتين صدرت أبحاث في الوجودية وضعها الفيلسوفان الألمانيان أو الألمانيان السويسريان مارتن هايدجر[٤] وكارل ياسبرز. وقد دعا هايدجر مذهبه بفلسفة الوجود، أما ياسبرز فسماه بالوجودية. لكن هذا المذهب لم يشتهر على المستوى الدولي إلا بعد الحرب العالمية الثانية. ويعود أكبر الفضل في اشتهاره إلى أحد ألمع فلاسفته والكتّاب فيه في عصرنا، وأعني به جان بول سارتر[٥].

كان سارتر تلميذاً لهايدجر، وكان كاتباً روائياً ومسرحياً ورئيساً للتحرير وكاتب مقالة، ومنغمساً في السياسة، وكذلك كان فيلسوفاً، إذ أنه هو واضع الكتاب الضخم والصعب «الكينونة والعدم». والحق أن سارتر هذا كان مزيجاً من عدد من المواهب

الفذَّة. ونحن حينما نتأمل في وفرة مؤلفاته وأبحاثه ومدى انتشارها وفي دوره كقائد أخلاقي وفكري لجيل بأكمله، يبدو لنا سارتر كأنه فولتير العصر الحديث.

قاتل سارتر خلال الحرب العالمية الثانية في صفوف حركة المقاومة الفرنسية ضد الاحتلال الألماني. ولذلك نشعر بأن في وجودية ما بعد الحرب العالمية الثانية نكهة مرة وعاطفة متوحدة تطغيان على تجارب أولئك الذين خاضوا غمار الحرب أو التحقوا بالمقاومة أو نزلوا على معسكرات الاعتقال النازية. وفي أعقاب عام ١٩٤٥ م انضم إلى سارتر في قيادة الجيل الثاني من أجيال الضياع الكاتب والروائي الفرنسي ألبرت كامو(١٧):

وقد وُلد كامو في الجزائر ولقي مصرعه عام ١٩٦٠ م نتيجةً لحادث. ومع موت جميع الآلهة، وانعدام وجود أي شيء للاعتقاد أو الإيمان به، اتجهت الوجودية نحو الإنسان بالذات بغية العثور على قيم جديدة. ولكن رغم أن البعض يعتبر أن تجارب الحرب كانت العامل الحاسم في إعطاء الوجودية شكلها المعروف الآن، غير أن ذهنية سارتر ونهجه الفلسفي قد تشكَّلا خلال العشرينات والثلاثينات من هذا القرن، كما أن اغترابه المرير وانسلاخه عن المجتمع، بالإضافة إلى ارتباطه المتكافىء الضدين بالماركسية، كل ذلك إنما تمَّ واكتمل خلال الحقبة المذكورة آنفاً. فلقد درس الفلسفة على يدي هايدجر، وتشرَّب الكثير من فلسفة الوجود الصورية، وتأثر التأثر البالغ برائد الفلسفة الظاهراتية أدموند هوسريل (Husserl). ولكن سارتر لم يكن شخصية أكاديمية بحتة، إذ أنه شارك في الجو الثقافي الذي خيَّم على حقبة ما بين الحربين العالميتين. ولا خلاف أن أولى رواياته الشهيرة بعنوان «الغثيان»، هي التي قررت النهج الذي اتبعه سارتر طوال حياته في كتاباته. ومما لا ريب فيه أن سارتر قد أسهم أعظم إسهام في إنزال فلسفة هايدجر وهوسرل من على الرفوف الأكاديمية إلى الحياة المعاصرة، وفي ربطها الربط الوثيق بها. وتمثل هذه الفلسفة ميتافيزياء ذات تأثير بالغ في حياة الأحياء المباشرة. وقد أصبحت على يدي سارتر فلسفة تشاؤمية شديدة المرارة، لكنها امتزجت بشيء من اندفاع أمل يائس متحرر من الوهم.

تأثرت الوجودية بعدد من نظريات فلسفية أقدم منها عهداً. ولعل أجمل وجوهها يتمثل في امتصاصها للكثير من تلمسات الفكر الأوروبي منذ عام ١٨٠٠ م وحتى ما قبل ذاك العام أيضاً، ووضعها في صيغة فلسفية واحدة ومتكاملة، وهي في أحد معانيها أعلى درجات النيتشوية. ولقد كتب سارتر يقول: «إن الوجودية هي محاولة لاستخلاص النتائج من موقف إلحادي ثابت». واستطرد سارتر قائلاً: «لقد قال

دستوفسكي، إذا لم يكن الله موجوداً، فإن كل شيء مسموح به، وإن مقولة دستوفسكي هذه هي منطلق الفلسفة الوجودية».

والحق أننا حالما ندرك مأزق الإنسان المعاصر الملحد، يجتاحنا اليأس والغثيان، وتسيطر علينا كآبة مرعبة مرفوقة بتأمل عميق في حال الإنسان ووضعه إذ نراه وحيداً متوحداً لأنه عاجز تماماً عن التواصل مع البشر والاتصال بالمجتمع، ويجد نفسه في عالم منسلخ عنه انسلاخاً كلياً، عالم لا هدف له ولا معنى. ويرى ذاك الإنسان أن المجتمع أيضاً يبذل غاية الجهد لسحق شخصيته، وجعله ترساً من تروس آلة ضخمة. ولكن من على شفير هذه الهاوية البعيد (وذلك لأن الوجودية كما قال عمانوئيل مونيه (Mounier) هي فلسفة الهاوية) هناك رسالة خلاص واحدة وسبب رئيسي للأمل، إنه وعي الإنسان وإدراكه، فهو قادر على الاستجابة حتى في حال من يأس حيث يبدي قدرته على إضفاء القيم على عالم لا معنى له ولا مفهوم، فالعالم كما لاحظ كامو هو عبث وباطل، ولكنه لا يمكن للعالم أن يكون عبثاً ما لم يصدر الإنسان عليه مثل هذا الحكم وإن هذا الشعور بالعبثية هو بدء الفلسفة. فالإنسان هو كائن فريد من نوعه في هذا العالم. فكينونته الخاصة المتميزة تختلف عن جميع الكينونات الأخرى اختلافاً جذرياً. ولقد أشغل هايدجر نفسه، كعالم أنطولوجي، بطبيعة الكينونة وبما تعنيه بصورة عامة بالنسبة لأي شيء قائم وموجود، ولا سيما ما الذي يعنيه الوجود البشري. فالوجود بالنسبة للإنسان يتقدم الماهية، وهذا ما قال به كيركغارد. وقد وجدت هذه المقولة سنداً لها في نظرية داروين الطبيعية، وكذلك في سيكولوجيا سيجموند فرويد. فالعقل لا يسبق الإنسان ويقرره، بل العكس بالعكس. فالإنسان يوجده، وإن إرادة الوجود في الإنسان هي التي تدفع به إلى ابتداع المناهج «العقلية». وإن هذه المناهج، وحالها هذه، ليست بالمناهج الأولية أو المطلقة، بل هي نتاج دوافعه وغرائزه ومخاوفه وآماله. فمن طبيعة الكائن البشري أن يكون فذاً فريداً ومحدداً، ولذلك لا يمكن لنا أن نفهمه من خلال عضويته من أعضاء طبقة أو مجموعة كالموضوعات الأخرى. ولا خلاف أن الإنسان، من حيث كونه لحماً ودماً، فإنه ذاك الكائن من النوع العادي المألوف، كما أن المجتمع يعمل دائماً على تحويله إلى موضوع مفتقر إلى الشخصية. ولكن ينبغي أن تكون الشخصية الإنسانية فذة وحرة لا يوجهها أي شيء من خارجها ولا تمثل أي موضوع. وعلى يدي سارتر أصبح تمييز هيدجر بين الوجود الشخصي «الأصيل» وبين «الكينونة في العالم» تمييزاً بين الكينونة في ذاتها وبين الكينونة من أجل ذاتها. فالكينونة في ذاتها هي شكل الكينونة بالنسبة لجميع الأشياء ما عدا الإنسان، إنها

كينونة المواضيع الجسدية (الفيزيائية) كينونة كل ماله هوية موضوعية. وإن ماضيَّ، من حيث أنني أنظر إليه، كأمر اختفى ومات هو كينونة من هذا النوع، أي أنه من النوع العادي من الكينونة. وهو لذلك خاضع للماهيات وللتعميم، إنه كما يجوز لنا القول مُعطى من معطيات العلم، إنه مماثل لميدان برغسون، ميدان العقل العلمي، ولذلك يمكن لنا صياغته في مفهوم عام. ولكن الوعي البشري كما هو موجود داخل أذهاننا في كل لحظة الآن، من أجل ذاته، هو نوع مختلف كلياً عن شيء من أجل ذاته وفقاً لمصطلح سارتر. إنه من حيث الواقع ليس بتاتاً بكينونة، إنه نوع من ثغرة «في الكينونة»، إنه عدم. والحق أن الفضل في هذا التحليل الصاعق للوعي البشري يعود إلى حد بعيد إلى الفيلسوف النمساوي أدموند هوسرل، الأستاذ في فلسفة هيدجر، الذي اقتبس بدوره الكثير من كتاب غير مشهور وضعه هيغل بعنوان «فينومنولوجيا العقل». وهكذا نرى أن الوجودية تعود ببعض أصولها إلى تيارات فكرية شهدها مطلع القرن التاسع عشر.

ولقد قام نقاد سارتر (وهم كثرة) فقالوا إن سارتر يسمى «باللاشيء» ما هو أحد الأشياء الواضحة، لكن يبدو لنا أن ما عناه سارتر بذلك وبصورة عامة هو أمر معقول. فوعينا يتطلب مواضيع يستجيب لها، ولذلك لا يمكن أن يكون لنا وعي للوعي. فخبرتنا الواعية لا تشابه أي شيء نستطيع أن نفكر به، إذ إنها فقط خبرة واعية. أما إذا كان في تحليل سارتر لهذه الماهية (الجوهر) المحيرة قليل من الغموض، فإن تحليله هذا لهو جهد منعش كل الانعاش بالنسبة لتفحص موضوع نادراً ما تفحَّصه المفكرون من قبل، حيث وفَّر له القاعدة لكل من تفاؤله وتشاؤمه. فلا يمكن أن يكون ثمة إله، وذلك لأن كينونة وعينا لا تخضع للتعميم، كما أنه من غير الممكن أيضاً أن تكون ثمة كينونة بصورة عامة. زد على ذلك أنه لا يمكن أن يكون هناك أي ترابط سعيد بين الناس. فالشخص الآخر هو موضوع بالنسبة إلي وأنا كذلك بالنسبة إليه. ونحن نحاول دائماً أن يختزلنا الشخص الآخر إلى موضوع. وهكذا فإن الترابط بين الناس محكوم عليه في أفضل الأحوال، بالحبوط. «فالجحيم هم الناس الآخرون»، بهذا تقول إحدى مسرحياته. فالفرد يمكن له أن يكون سعيداً فقط إذا استطاع بناء الكون بأكمله بناءً يتفق مع أناه (Ego) وهو أمر مستحيل بداهة.

ومع ذلك فإن سارتر يرى أن طبيعة هذا العدم المتكون، أي الكينونة من أجل الذات أو الوعي البشري، ينبغي أن تكون حرة وأن تخلق ذاتها. فالإنسان، محدداً فقط بأفعاله، هو حر في إضفاء القيم وفي إعطائها معنى لحياته. والحق أن سارتر

والوجوديين لا يقولون لنا ما ينبغي أن نؤمن به، ولا يحددون للناس مناهج أفعالهم، وذلك لأنه من المتوجب على كل إنسان أن يقرر هذين الأمرين بنفسه. فأن يكون المرء موضوعاً لتوجيه الآخر وإرشاده، فهو بذلك يفقد أصالته. فالوجوديون، على الرغم من اختلافهم مع الوضعيين في كثير من الأمور، إلا أنهم يرفضون تزويدنا بالمذاهب والعقائد. فوظيفتهم تتركز فقط على الإشارة إلى أهمية ممارسة الاختيار وضرورة الاختيار باستقامة ونزاهة. فعلى المرء أن يشق طريقه إلى الوجود الشخصي الأصيل، وذلك برفضه السماح بامتصاصه «داخل العالم»، أو برفضه السماح بتحويله إلى موضوع. فالإنسان مخلوق غامض ومحكوم عليه بالحرية، ولكن ليس ثمة مذهب يقول له ما يفعل وكيف يفعل، وهكذا فهو قلق وبائس. ولذلك فعندما يتغلب على أزمة الشعور بعبثية حاله، يتصرف بفهم تام لسيادته بوصفه خالقاً حراً لقيمه الخاصة.

وقد يكون علم الوجود (أنطولوجيا) السارتري المفصل والغامض بعض الشيء لبعض الناس، ليس بالهام كرسالة أخلاقية، علماً بأنه يوفِّر لنا قاعدة تحظى بالإعجاب لمثل تلك الرسالة. فالوجودية في جوهرها تطالبنا بالحفاظ على أصالتنا، وتجنُّب سوء النية أو سوء القصد، ورفض كل مسعى لتجريدنا من شخصيتنا. ولقد كتب وليم باريت Barrett يقول: «إن الوجودية هي نضال بغية اكتشاف الشخص البشري في عصر مسلوب الشخصية». ولكن كيف نستطيع أن نكون أفراداً أصيلين؟ إن الوجودية تقدم إلينا بعض الإشارات إسهاماً منها في الإجابة عن سؤالنا فتقول: «يتوجب علينا أن نرفض العقلانية أو المعرفة الحدسية، فهي لا تتحدث إلى الوضع البشري، ويتوجب أيضاً أن نجتاز الأزمة حيث نرى أنه ليس ثمة إلٰه ولا معنى في الكون ككون، وليس ثمة من أحد ليمد لنا يد العون». وهنا ندرك فرادة الإنسان وأعجوبته في خلق القيم وقد أورد كامو على لسان أحد أبطال مسرحياته قوله: «ليس ثمة أهمية لهذا العالم، وإن المرء الذي يدرك هذه الحقيقة إنما يكسب حريته».

وتستطرد الوجودية فتقول: «إننا بكل اختيار وفعل نأتيه فإننا لا نصنع فقط ذواتنا، بل إننا نعطي أيضاً الكون قيمته، حيث نكون بذلك قد اكتشفنا كرامة الكائن البشري. وإن ما نعتقد به يجب أن يكون من أجل الحياة، إذ ينبغي أن يكون اعتقادنا به كاعتقاد نيتشه، أي الإيمان به بكل قلبنا ونفسنا، وليس إيماناً نابعاً من المجسات المتطلفة الباردة، مجسات العقل الصائغ للمفاهيم العامة».

ولربما نستطيع فهم الفلسفة الوجودية بمقارنتها بمذهب الذاتانية[٤٤] (Subjectivism) للفيلسوف الألماني عمانوئيل كنت. فثورة كنت في الفلسفة قد وضعت

بؤرة الاهتمام في الذات لا في موضوع المعرفة، وبذلك بدأت بشيء أساسي بالنسبة للفلسفة الحديثة. ولكن ذاتانية «كنت» حصرت نفسها في ميدان المنطق. وقد بقيت معقولة، وتقوم فقط بنقل المعقولية من الخارج إلى الداخل. أما الوجودية والظاهراتية فتذهبان إلى أبعد من ذلك، إنهما تذهبان إلى ما وراء الفكر إلى عالم غريب من الأسطورة والرمز، عالم نادراً ما سبرت أغواره. إن ذاتانية كنت هي ذاتانية معقلة، لكن ذاتانية الوجودية ذاتانية غير معقولة، إنها ما دون العقل. فالمعقول ليس بالواقعي كما يزعم هيغل. وإن الوجود ليس معقولاً، بل هو مناف حتى للعقل. إنه فقط قائم وموجود، ونحن لا نستطيع إمكاناً تعقله، نظراً لأنه هو نحن بذواتنا. وإن الكائن ذا الطبيعة ما فوق البشرية هو وحده القادر على تعقله، فالوجود هو واقع غير معقول. وهنا ندرك أن الإنسان قد اخترع العقل بغية إخفاء مخاوفه، أو عقلنة رغباته. مع أن معرفتنا بهذا الواقع تشيع في نفوسنا الارتباك والحيرة، غير أنه من المتوجب علينا برغم ذلك أن نختار ونفعل مسترشدين بما قاله ييتس[١٠] (Yeats): «إننا عاجزون عن معرفة الحقيقة لكننا قادرون على أن نعيشها».

الوجودية الدينية

أصبحت الوجودية في أعقاب عام ١٩٤٥ م موضوعاً رئيسياً في مواضيع الفكر المعاصر. وهنا نرى لزاماً علينا أن نستعرض المذهب الوجودي الذي رافق وجودية سارتر الملحدة والعائدة في أصولها إلى نيتشه وهيدجر. ويعود الشكل الوجودي الديني إلى الفيلسوف الدانمركي اللوثري المذهب سورين كيركغارد[٨]. والحق أن فلسفة هذا الفيلسوف الوجودي الديني تعتبر من الاكتشافات الرئيسية في القرن العشرين. فمؤلفات كيركغارد لم تُنقل إلى اللغة الألمانية إلا في عام ١٩٠٩ م. وقد نُقلت إلى الإيطالية في عام ١٩١٠ م وإلى الفرنسية في عام ١٩٢٩ م وإلى الإنكليزية في عام ١٩٣٨ م. ولقد علق هاينيمان على اكتشاف فلسفة كيركغارد قائلاً: «إن بعث فلسفة كيركغارد هو عمل من أغرب ظاهرات عصرنا». لكن العصر نضح بالنسبة لذاك «المفكر المتوحد» المولود في عام ١٨١٣ م والمتوفى فقيراً ومغموراً في عام ١٨٥٥ م.

لم يكن لسورين كيركغارد سوى أثر ضئيل للغاية في عصره. وقد بقي مجهولاً ومنسياً حتى اكتشفه الوجوديون. وكان ناقداً شرساً لمذهب هيغل في الحتمية أو الجبرية، هذا المذهب الذي يجعل من الإنسان إنساناً آلياً محضاً. ويدين كيركغارد في نظرته هذه ببعض الشيء إلى نظريات الفيلسوف الألماني شللنغ[٤]، ولا سيما نظرياته في أواخر سني حياته. فتفكير موضوعي كتفكير هيغل، أي التعقل، إنما يدمر الفرد

ويجعل منه جزءاً من جماعة، الأمر الذي قاومه كيركغارد بكل قواه. فلقد شدد على أوَّلية الشخص الفرد على كل تجريد. وقال كيركغارد إن نظرية هيغل أو منهاجه لا يصلح للحياة، وطالب بمعتقد يكون صالحاً لها. لكن تلامذة هيغل من المتعمقين في فلسفته، يرون في حكم كيركغارد على هيغل جوراً وتجنياً، ويبررون ذلك بأن فلسفته تصلح تماماً لأن تكون منطلقات للوجودية، علماً بأن الخطوط الكفافية لمذهب هيغل، كما هي مفهومة بصورة عامة، تجعل من حكم كيركغارد عليه، حكماً لا يجانب العدل بتاتاً.

ولا خلاف أن التعطش إلى التزام مطلق بمذهب يرتبط بأحوال المرء وأوضاعه نجده أيضاً عند نيتشه، الذي لم يسبق له أبداً أن سمع أو قرأ أي شيء لهذا الفيلسوف الدانمركي المغمور. ولكن كيركغارد كان يختلف مع نيتشه، إذ إنه كان عميق التدين، علماً بأن مذهبه الشخصاني (Personalism) دفع به إلى مهاجمة الكنيسة، فوصفها بأنها خطر داهم يهدد الإيمان الحقيقي. ولقد قال إنه من المتوجب على الإنسان أن يشق طريقه من خلال القلق واليأس إلى الله. ويذكِّرنا شكه العميق في الأعراف الكنسية والجماهير والمؤسسات وفي البدائل الظاهرية المزيفة للخبرة الباطنية، أقول يذكِّرنا بعض الشيء بفئة معينة من الجماليين، علماً بأنه كان معاصراً للشاعر بودلير الذي انعطف نحو الدين في سنواته الأخيرة. ويعتقد كيركغارد بأن التطور الروحي يقودنا من خلال المرحلة الجمالية إلى المرحلة الأخلاقية وأخيراً إلى المرحلة الدينية. وقد أشار كيركغارد اللوثري المذهب إلى مؤسس، كنيتشه العظيم، مطالباً بارتكاز الإيمان على الخبرة الشخصية وجاحداً أسرار الكنيسة ومُنكراً المذهب الأخلاقي القائل بالخلاص بواسطة صالح الأعمال.

والحق أن هذا التوكيد الشديد والمكثف على الحياة الباطنية الروحية، وتميزه بهجومه الشرس على المسيحية العقلية الفلسفية، وعلى الدين المسيحي الليبرالي الأخلاقي، لم يكن ليتفق مع النزعة الدينية السائدة في القرن التاسع عشر، التي كانت يومذاك تتجه أكيداً لتسير في الطريق التي حددها كيركغارد. ولذلك نقول إن الفضل في العودة إلى المسيحية «الأرثوذكسية» في اللاهوت الأوروبي ما بعد الحرب العالمية الأولى، يعود بعض الشيء إلى كيركغارد وإلى نقولا بارديف الروسي الأرثوذكسي، وإلى اليهودي مارتن بوبر (Buber). أضف إلى ذلك أنه كان لكيركغارد الأثر البالغ في المفكر الفرنسي الكاثوليكي جاك ماريتان[٢] (Maritain) وفي العالمين اللاهوتين البروتستنتيين كارل بارث (Barth) اللوثري المذهب، وإميل برونر (Brunner)

الكلفيني، علماً بأن هذين وذاك قد يختلفون مع كيركغارد على بعض التفاصيل.

وفي عام ١٩٢٣ م صدر كتاب «بوبر» الشهير بعنوان «أنا وأنت (I And You)». أما نقولا بارديف[٢] الذي عانى حياة المنفى خلال العهد القيصري في روسيا، فإنه كاد يصبح ماركسياً قبيل الحرب العالمية الأولى، ولذلك وجدته يهلل مرحباً بثورة عام ١٩١٧ م. ولكن لم تمضِ سوى سنوات ثلاث على انتصار تلك الثورة حتى ألقى به لينين في غياهب السجن، ومن ثم نفاه من روسيا البلشفية، فقصد برلين وباريس حيث عمل معلماً ومحاضراً وكاتباً.

ولد بارديف في عام ١٨٧٤ م وبوبر في سنة ١٨٧٨م ومارتان في عام ١٨٨٢م. وقد اكتمل نضوجهم الفكري قبيل الحرب العالمية الأولى، التي كانت بمثابة عامل الحسم في تبديل مجاري حياتهم الفكرية، وفي صيرورتهم أعظم علماء اللاهوت الحديث.

ولا خلاف أن الوجودية المسيحية تتصل اتصالاً وثيقاً بهذه الشخصيات المهيبة الثلاث، بارديف وبوبر ومارتان. وقد حاول هؤلاء إيقاظ المسيحية من غفوتها، دحضاً لمزاعم نيتشه وسارتر بأن «الله قد مات». وقد بذل مارتان أقصى الجهد للتوفيق بين لاهوت توما الأكويني[٧٨] الجديد وبين الوجودية.

زد على ذلك أن بارت في بحثه في «أزمة اللاهوت» يقترب غاية الاقتراب من الوجودية، شأنه في ذلك شأن بوبر في كتابه «أنا وأنت»، حيث يحدد بوبر الفارق في علاقة الشخص بالأشخاص الآخرين والأشياء الأخرى، معتبراً الله «الأنت الخالد» الذي يقابله الإنسان في كل حوار.

ويبدو بول تيلليش[٢٣] (Tillich) البروتسيني المذهب وغبرائيل مارسيل[٢] الكاثوليكي أشد وضوحاً في وجوديتهما من غيرهما من علماء اللاهوت المسيحي الحديث. ويريان أن الرعب والقلق اللذين ينزلان بروح الإنسان يدفعان بها إلى مأزق رهيب وكئيب «فيقفز» منه إلى الإيمان، ويقولان بأن الفرد يكسب وجوده من خلال تطلعه إلى كائن متسام مستعصٍ على الفهم، لكنه كائن يتوجه إليه الإنسان تطلعاً ومخاطبة.

ونحن لا نقول هنا بأن جميع علماء اللاهوت الحديث قد تقبّلوا النظرية الوجودية، ولكن مما يلفت النظر ويثير الاهتمام كون اللاهوت قد انبعث من جديد، وتمحور حول عقائد كعقائد الخطيئة الأصلية وطبيعة المسيح والكفارة. فهذه العقائد المذكورة آنفاً التي طرحت جانباً لفترة من الزمن، واختفت من ميدان الفكر اللاهوتي،

غدت مرة أخرى مواضيع بالغة الأهمية بالنسبة لحقبة تاريخية أمست خلالها الكبرياء البشرية تدفع بالإنسان إلى تدمير ذاته. وهكذا وجدت المفكرين من مسيحيين ويهود يقولون بأننا لسنا في حاجة إلى التخلي عن التقاليد الغربية الأساسية بغية الأخذ بخليط من معتقدات غريبة. وذلك لأنه باستطاعة الإنسان أن يتوصل إلى تقبل الخبرة اللاهوتية الحديثة من خلال توسيع مجال نظرية الدينية التقليدية. وهكذا سمعت رودولف بولتمان (Bultmann) يستنكر تجريد الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد «من الأساطير»، ويتنكر الهجمة الشرسة التي شنها النقد الديني الأرقى على الدين، معتبراً مثل ذاك النقد خارجاً عن موضوعه، إذ إن المهم غاية الأهمية هو الحقيقة الوجودية الروحية، وليس المعنى الحرفي لما هو وارد في الكتاب المقدس. فالإنسان بدون الله، أو بدون منبع متسام لقيمة ما، إنما يكون محكوماً عليه بتدمير ذاته. وقد نزع المفكرون المسيحيون المعاصرون إلى اعتبار الأنظمة التوتلتيارية والحربين العالميتين، اللتين شهدهما القرن العشرين التعيس، نتيجة محتومة لتجريد الإنسان من الروحانية من خلال تجريده من مسيحيته. فالمذاهب من ليبرالية ورأسمالية واشتراكية مادية قد اختزلت البشر إلى عوامل إنتاج وشطرتهم إلى ذرات، وكانت السبب المباشر في الانفجارات الرهيبة التي تمثلت في النازية والشيوعية. وقد قال أولئك المفكرون: إن النازية والشيوعية ليستا بثمرتين من ثمار شرور أمة معينة، بل إنهما ظاهرتان عامتان من ظواهر المدنية الغربية الحديثة. ولقد كتب جورج برنانوس (Bernanos) بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية بوقت قصير يقول: «حيث لم تكن ألمانيا النازية خطيئة أوروبا وحدها، بل كانت خطيئة العالم الحديث بأسره، إنها خطيئة عالم نخره الفساد وأفسدت أممه بعضها بعضاً». وقد اعتقد أولئك المفكرون المسيحيون بأن الحرية والمدنية مرهونتان بالإيمان. زد على ذلك أن البطولة التي أبداها أعضاء الكنيستين البروتستينية والكاثوليكية في تصديهم للنازية، وروح الاستشهاد العجائبية التي تجلت في مقاومة المسيحيين للتوتاليتارية الهتلرية الوثنية، قد دُعمتا من مركز الدين في أوروبا، ولذلك فإننا نميل إلى الاعتقاد بأن المجابهة الحالية بين الغرب وبين الشيوعية السوفياتية الروسية هي، بحكم ذلك، مجابهة بين المسيحية والإلحاد.

ولدت الوجودية بين الحربين العالميتين، حيث شهدت الفترة الزمنية الفاصلة بينهما نضوج الفيلسوفين الوجوديين الكبيرين مارتن هيدجر وكارل يسبرز، حيث بدأ تلميذ هيدجر جان بول سارتر حياته الأدبية، ولذلك فإن انبعاث الدين انبعاثاً وجودي الطبيعة والطابع وعلى أيدي بوبر ومارتان وبارت ونيبور وبارديف، متفق مع الروح الفلسفية التي أخذت تطغى في تلك الحقبة التاريخية بالذات. ولكن ذاك العقد المحموم

من الأعوام، عصر الثلاثينات، الذي بدأ بالأزمة الاقتصادية العالمية الكبرى، والذي شاع منه الشرود والانحراف والضياع وجاء بهتلر وطغيانه، وببرامج السنوات الخمس السوفياتية وبحملات التطهير الستالينية، لم يولِ سوى القضايا السياسية والاقتصادية جل اهتمامه. ثم نشبت في أعقاب ذاك العقد الحرب العالمية الثانية التي كانت أشد هولاً وأوسع تدميراً وأقل إنسانية من سابقتها، الأمر الذي أسهم كبير إسهام في اختراق الوجودية ضمائر الجماهير، حيث أصبحت بعد الحرب العالمية الثانية تحظى بشعبية عريضة.

أما من الناحية السياسية فإن الوجودية غامضة بعض الشيء، علماً بأنها تشدد على الفعل والالتزام، لكنها تأكيداً تعادي ذاك النوع من المجتمع القائم في العالم الغربي. فوجودية سارتر مثلاً وجودية مرة معتزلة تفيض بالسخرية من الحياة المعاصرة بجميع أشكالها، وتنسجم فقط مع قلة من المتشردين والمتمردين، الأمر الذي يجعل امتزاجها بثورية اليسار وبثورية اليمين عملاً هيناً ليناً. فمؤسس الوجودية وفيلسوفها الشهير مارتن هيدجر هلَّل مرحباً بتولي هتلر لمقاليد الحكم في ألمانيا. كما أن سارتر كان طوال سنين وسنين متعاطفاً مع الشيوعية ومتعاوناً مع الشيوعيين. أضف إلى ذلك أنه حتى الوجوديين المتدينين قد ناضلوا جنباً إلى جنب مع الشيوعيين ضد النازية والنازيين خلال سنوات الحرب العالمية الثانية، الأمر الذي وفَّر لهم شعبية استمرت حتى بعد انتهاء الحرب العالمية. لكن الوجودية بطبيعتها فلسفة معادية للمادية العلمية الدغماتية الماركسية، ولا سيما لنظرية الحتمية الماركسية وللمنهجية الماركسية. ولذلك فإن إيمان الوجودية المتطرف بالفردية يجعل من الوجوديين أعضاء غير منضبطين في أي تنظيم حزبي. وهذا ما يفسر لنا موقف سارتر من الشيوعية، ذاك الموقف المتذبذب بين الدفاع عنها والهجوم عليها. وفي أعقاب عام ١٩٤٥ م رفض ألبرت كامو وموريس ميرلو بونتي الشيوعية مذهباً منهجاً، واختلفا مع جان بول سارتر، وغدت الوجودية مذهباً مرتبطاً بالتجرد السياسي وبمذهب الشخصانية. فالوجوديون يؤمنون بتطور الشخصية الفردية. كما أن للوجودية جانباً محافظاً بارزاً وهي تنادي فقط باستقامة السلوك البشري ونزاهته دفعاً لطبيعة الفرد الخاصة ومعاييرها. ولذلك فإن الأخلاقية الوجودية تطالبنا فقط بأن نكون مخلصين وصادقين مع ذواتنا، وأن لا نرهب من القيام بأي عمل تستوجبه قناعاتنا.

والحق أن الوجودية، وفقاً لمفاهيمها، تقول بأنه لا يمكن أن تكون ثمة وجودية كفلسفة عامة ومذهب شامل. فهي تنادي أساساً بالخلاص من المذهبية، إذ إن لكل فرد

حقيقته أو حقائقه الخاصة به. وهذه الحقيقة تختلف عن الحقيقة أو الحقائق الخاصة بالفرد الآخر. ولذلك فإن كبار الفلاسفة الوجوديين لم يكونوا متفقين على العديد من مختلف القضايا. وليس بنا حاجة إلى القول بأن الوجوديين المسيحيين كانوا مختلفين اختلافاً أساسياً مع الوجوديين الملحدين. فسارتر في نظر جبرائيل مارسيل، تلميذ منحل من تلامذة هيدجر، كما أنه لم يتفق أيضاً مع هيدجر ولم يحبذ فلسفته. ولقد عبَّر سارتر عن الكثير من خفايا نفسه في العديد من مسرحياته. وكذلك فعل أيضاً ألبرت كامو في رواياته. ولعل أعظم منجزات الوجوديين إنما تتمثَّل في أبحاثهم في مختلف قضايا الحياة المحسوسة. فسارتر عالج طبيعة الحب، وعرض السبب الذي يجعل من ذاك الانفعال العقيم، انفعال المحب، أمراً محكوماً عليه بالحبوط. وكذلك عالجت سيمون دي بفوار ما الذي يعنيه أن يكون الإنسان امرأة. وعرض ألبرت كامو الإنسان ثائراً أو متمرداً. ولكننا نعتقد بأن الناحية الخصبة من الوجودية، تتمثل في تطبيقها في ميدان الطب النفسي، حيث قام علماء كبار كـ «بنسوانجر» (Binswager) وبوس Boss ولينغ (Laing)، فطوَّروا كوامنها تطويراً رائعاً يجعلنا نتوقع تجاوزهم لتقنيات فرويد ويونغ في هذا الميدان.

لا خلاف أن الوجودية هي اليوم مظهر بارز من مظاهر الحركة الأدبية وعلم النفس المعاصرين. وهي تعود بأصولها إلى بودلير وفرويد من حيث اهتمامهما الشديد بعالم الإنسان الباطني. فالوجودية هي، كما عرَّفها إ. ل. آلن (Allen)، محاولة تفلسف يقوم بها الممثل بدلاً من المشاهد كما هو مألوف. وهي بُعْد من أبعاد ما دعاه يونغ بـ «الذات المجهولة» التي لم تكتشف بعد. ولا ريب أن الذاتية هي اليوم الموضوع الرئيسي للغرب المعاصر. وهذا ما يجعلنا ندرك السبب الكامن وراء فشل بعض المفكرين في الثلاثينات في أن يكونوا شيوعيين حينما حاولوا ذلك.

الفصل الرابع عشر

النظريات الغربية المعاصرة للتيارات الفكرية منذ عام ١٩٤٥ م

□ أوروبا بعد الحرب □ نهاية الأيدولوجية □ شعبية الوجودية □ مدارس فلسفية أخرى □ □ الراديكالية الجديدة □ جعل الماركسية وجودية □ استنزاف العصرية ونضوبها □ التشظي والبحث عن الوحدة □ نتائج التخصص □ البحث عن القيم □ ماهية المرحلة التالية؟ □ الخاتمة

«ثمة أسباب عديدة تستوجبنا الاعتقاد بأن الإنسان الأوروبي يقتلع خيامه من التربة الحديثة التي خيَّم فيها طوال ثلاثمائة سنة، حيث يبدأ هجرة جماعية جديدة إلى دائرة تاريخية أخرى، ويعمد إلى أسلوب آخر في الحياة».

«جوزي أورتيجا ي جاسيت»

«إن وجود الإنسان يقترب الآن من قرار مطلق».

«رومانو جوارديني»

أوروبا بعد الحرب

استيقظ الأوروبيون من كابوس الحرب العالمية الثانية، ووقفوا بين الأطلال والخراب ليتبينوا أن ما عاشوه خلال سنوات الحرب من أهوال لم يكن كابوساً، بل كان حقيقة وواقعاً. ولا غرو إذا رأيناهم ينزعون، وهم يتأملون فيما يشاهدونه، إلى رفض كل قديم ويحاولون البدء من جديد. والحق أن الحرب العالمية الأولى إذا كانت قد زعزعت ثقة الأوروبيين واحترامهم لتقاليد الأجداد، فإن الجائحة المرعبة التي نزلت العالم، بعد مضي عشرين عاماً على تلك الحرب قد قضت نهائياً على كل احترام كان يكنُّه الأوروبيون للقديم. ولقد كتب جبرائيل مارسيل يقول: «لقد انتابني إحساس أشد من الرعب والقلق وأنا أتجول في عام ١٩٤٦ م بين خرائب فيينا وكان وروان وفرتزبورج». أضف إلى ذلك أن جميع المدن تقريباً الواقعة بين القنال الإنكليزي ونهر الدنيبر، ولا سيما المدن الألمانية، لم تكن حالها لتختلف عن حال المدن الآنفة الذكر، وذلك نتيجة للغارات الجوية المتواصلة. ويستطرد مارسيل فيقول في كتابه الشهير بعنوان «تدهور الحكمة» والصادر في عام ١٩٥٤ م: «ولقد كانت النتيجة

الطبيعية للحرب أن معظم الأوروبيين قد رفضوا التراث الأوروبي رفضاً تاماً، فذلك الخراب المادي لم يكن في الحقيقة سوى ظاهرة مأساوية للخراب الذي نزل بالأخلاق». وهكذا وجدت العالم الألماني الشهير ألفرد فيبر (Weber) شقيق ماكس فيبر يصدر في عام ١٩٤٦ م كتاباً يحمل عنوان «وداعاً للتاريخ الأوروبي»، ووجدت ج. هـ. ولز (Wells) الذي أمضى قرابة نصف قرن وهو يبشر بالتقدم نحو الطوباوية، يعلن أن نهاية المدنية وحتى نهاية الإنسان ولربما أيضاً نهاية الحياة على هذا الكوكب تقترب، لا بل وشيكة الحلول. وقد رأى الأوروبيون في قوى الاحتلال من روسية وأميركية برابرة جدد، وتأكدوا من أن الروس، على الأقل، لا ينوون أبداً تحرير أوروبا من نير الهتلرية، بل إنهم مصممون على استعباد أوروبا في ظلال الشيوعية. لكن الأكثرية من الشعوب الأوروبية رأت في الأميركيين حلفاء لها أمام الخط السوفياتي الداهم، ولذلك رحَّبت الترحيب الحار بتواجد القوات العسكرية الأميركية على أراضيها. ولكن ثمة أقلية من رجال الفكر الأوروبي اعتبرت الأميركيين لا يختلفون البتة عن الروس، إذ إنهم كما قال مارتن هيدجر: «يتساوون مع السوفيات في جنونهم التكنولوجي الكئيب وفي قيودهم المفروضة على حياة الإنسان العادي وسلوكه». أما أولئك الذين توقعوا أن يسفر انتصار الحلفاء على الهتلرية عن عهد أشد إشراقاً وأعرض أملاً، فسرعان ما جاءت الأعوام التي أعقبت تأسيس هيئة الأمم المتحدة لتخيب آمالهم ولتبدد أحلامهم. فبينما كانت أوروبا مغمورة بطوفان من خرائب وأطلال وتعاني أزمة اقتصادية عاتية، نشبت الخلافات الحادة بين المعسكر الشرقي والمعسكر الغربي، وغدا العالم مهدداً بخطر نشوب حرب عالمية جديدة. وكانت الحرب العالمية الثانية قد انتهت بإلقاء القنبلة الذرية على مدينة هيروشيما. وجاء هذا الحدث بمثابة إعلان عن تطوير رهيب لوسائل التدمير. وفي عام ١٩٥٤ م ملئت ترسانات الحرب في كلا المعسكرين بأسلحة ذرية أشد فتكاً وأوسع تدميراً من قنبلة هيروشيما، وبصواريخ عابرة للقارات وقادرة على بلوغ أية بقعة من بقاع العالم. وبدا أن حرباً عالمية ثالثة لن تترك وراءها على الكرة اورضية داراً ولا دياراً. ومن ثم نشبت حروب في كوريا والهند الصينية وفلسطين. ولم تعد أوروبا ولا حتى الغرب يحتكر القوة والصدارة والنفوذ، كما كان حاله من قبل. وقد لاحظ فيبر أن العالم قد تقلص ومع ذلك تمدَّد أيضاً. فوسائل المواصلات والاتصالات الحديثة جعلت من الكرة الأرضية بقعة ضيقة، ولكنها كشفت في الوقت ذاته عن وجود شعوب وأمم لم تكن أوروبا تحس بوجودها أو تعرف بها. وذلك لأن شعوب آسيا وأفريقيا بالإضافة إلى الولايات المتحدة الأميركية، قد

خرجت لتمارس وجودها وتؤكد ذاتياتها، وهكذا لم يعد بالإمكان تجاهل آسيا وأفريقيا بشعوبها التي أخذت تطالب باستقلالها بمكان لائق بها تحت الشمس. واجتمعت تلك الشعوب لتشكل قوة عالمية ثالثة في السياسة الدولية. وفجأة أدركت أوروبا صغر حجمها وضآلة شأنها، وتيقنت من أنها لا تزيد عن كونها جزيرة صغيرة في محيط ضخم يتألف من آسيا وأفريقيا، الأمر الذي لا شك فيه يمثل ثورة في المنظور التاريخي، وإعلاناً عن بدء حقبة جديدة من التاريخ العالمي، ولربما إنها الحقبة الأولى منذ سقوط الامبراطوريات الشرقية القديمة.

أما المنظور التاريخي الآخر، فهو منظور تكنولوجي علمي جديد وراديكالي، ويتمثل في الانفجار الذري الذي دمَّر هيروشيما. ولكن ما الذي يعنيه العصر الذري وإلى أين سيفضي بنا، وهل سيقضي على الجنس البشري وعلى الحياة على ظهر هذا الكوكب، أو أنه سيرتفع بالإنسانية والإنسان إلى ذرى حضارة مادية لم يحلم ببلوغها من قبل. إننا لا نستطيع الإجابة عن تلك الأسئلة اللحوح، غير أننا نعرف حق المعرفة بأن القوة العسكرية أمست وقفاً على أولئك القادرين على صنع الأسلحة الذرية، أي أنها غدت حكراً للأميركيين ومن ثم للسوفيات من بعدهم. وبغض النظر عما ذكرت آنفاً يجدر بنا القول أن الطاقة الذرية قد حوَّلت تحويلاً أساسياً مجاري الفكر في تعامله مع العالم المادي، وجاءتنا بفيزياء جديدة لا يدركها إلا عدد قليل من الناس، فاختفت المادة في بحر من الأمواج والطاقة الكهربائية، وتجلَّت لنا قوانين الحركة داخل الذرة... إلخ. ولم يعد أي امرىء بعد دمار هيروشيما يعتبر هذه التحولات الثورية في الفيزياء بمثابة نظريات طريفة فقط.

ومن جهة أخرى كانت ثمة نوازع تعويضية تعمل ضد صورة اليأس الكئيب المنطبقة على أذهان الناس. فالحرب العالمية الثانية برغم أهوالها قد طهَّرت أوروبا من النازية والفاشية وحتى من القومية إلى حد ما. كما أن الشعور بإعادة الاعتبار للحضارة قد استنفر البشر ودفع بهم إلى التعاون ورص صفوفهم. فاستعادت الحياة المزيد من قيمتها نظراً للمخاطر التي تهددها، حتى الأشياء البسيطة قيمة، وتذكر الإنسان جدية طبيعة الحياة ومأساويها، الأمر الذي يمثل كل مترسب من القيم الإنسانية الجوهرية، وغدا التصدي للشر المطلق نوعاً من مطهر، حول كل هذا تمحورت رسالة الكتَّاب الأوروبيين بعد الحرب. وانتفضت أمم أوروبا الغربية في وجه التهديد السوفياتي، وأعادت بناء أقطارها واتجهت نحو إقامة فيدرالية توحِّد بين سياساتها في جميع الميادين. وبذلك استعادت الحياة بعض معانيها وحوافزها. وهكذا سرعان ما رأيت

أوروبا تسترد عافيتها الاقتصادية وتشيع في مجتمعاتها الازدهار والرخاء والأمل، وتغذ السير في طريقها إلى تجسيد اقتصاد أوروبي متكامل، وتنشىء في عام ١٩٥٧ م سوقاً أوروبية مشتركة، كمرحلة من مراحل الطريق إلى إقامة نظام سياسي فيدرالي يجمع بين مختلف دولها في دولة اتحادية واحدة.

نهاية الأيديولوجية

بعد الحرب العالمية الثانية انحسر مد الأيديولوجية انحساراً ملموساً. فالنشاط السياسي الذي تميز طوال الثلاثينات من القرن العشرين بالتعصب الأيديولوجي وبالصراعات الأيديولوجية بين الأحزاب وحتى بين الدول، كاد يصبح في الخمسينات عارياً من أي غطاء مذهبي ومجرداً من كل حافز أيديولوجي. وفي عام ١٩٥٢ م كتب أحد المفكرين الفرنسيين يقول: «إن الشبيبة الفرنسية، باستثناء الشيوعيين، لا تبدي أي اهتمام بالسياسة والشؤون السياسية». وهذا القول ينطبق أيضاً على الشبيبة من بريطانية وألمانية وإيطالية. فسنوات البطولة، سنوات مقاومة الاحتلال الألماني لفرنسا، ولَّت ولم تخلِّف وراءها سوى المرارة وخيبة الأمل. كما أن الحركة الشيوعية لم تعد قادرة على اجتذاب سوى عدد ضئيل من الناس. فسلوك ستالين وطغمته شلَّت قدرة الشيوعية على الاستهواء. ولذلك شهدت الشيوعية السوفياتية ردة فعل عنيفة ضد الدكتاتورية الستالينية التي أرسلت بالملايين إلى السجون ومعسكرات العمل، وعقدت المحاكمات الصورية الناشزة عن أبسط مبادىء القانون والعدالة، وأبدت دون حياء أو خجل استعدادها لاستخدام كل وسيلة لتدعيم سلطانها، وأشاعت الفوضى في العلاقات الدولية، ودمرت الطاقات الإبداعية الروسية في ميادين الفكر والأدب، حيث فرضت أشد القيود وأقساها على الرأي. وقد سقطت جميع أقنعة الوهم عن وجه الشيوعية، تلك الأقنعة التي حجبت الحقيقة ـ لفترة ليست بالقصيرة من الزمن ـ عن جموع غفيرة من المثقفين الغربيين.

فاستعباد السوفيات السافر لشعوب أوروبا الشرقية، واستخدام القوة العسكرية لإخماد كل انتفاضة أو نازع شعبي إلى الحرية والديمقراطية، كانا الدليل القاطع على إفلاس الماركسية الأخلاقي، هذا الإفلاس المحتوم بالنسبة للماركسية الثورية، وذلك من حيث تأليهها للعملية التاريخية، وإيمانها الأعمى بنظام طوباوي مستقبلي، الأمر الذي جعلها تبرِّر هدر أنهار من الدماء واقتراف أبشع الجرائم وانتهاك أبسط حقوق الإنسان.

والحق أن فشل الأيدلوجية في الاتحاد السوفياتي كان عاملاً حاسماً في وضع نهاية للأيدلوجيات وللأيدلوجية بصورة عامة. ففي الحقبة الستالينية كان كبار كهنة الحزب الشيوعي منساقين انسياقاً أعمى وراء ستالين وتفاسيره للماركسية، وتوجههم دغماتية متزمتة لا تراعي وضعاً ولا ظرفاً. أما في حقبة خروشوف التي امتدت من عام ١٩٥٣ م حتى عام ١٩٦٤ م، فقد اتجهت السلطة لتتمحور حول البيروقراطية الأمر الذي يمثل مرحلة انتقال من القيادة إلى الإدارة، أي من الزعامة القائمة على الاستهواء إلى الحكومة الحيسوب، وذلك لأنه حتى قدرة لينين على الاستهواء لم تصمد أمام عوامل الحياة ومتغيرات الزمن. ولا خلاف أن الستالينية قد هبطت بالزعامة كمبدأ وممارسة إلى درك غير مشرِّف، لكن الخروشوفية، لا بل كامل الحقبة التي أعقبت ستالين، قد قضت عليها قضاءً مبرماً. فأورشليم ماركس ولينين الجديدة غدت مجتمعاً بيروقراطياً آخر يحكمه إداريون وموظفون.

ومن ثم تتالت الأحداث لتحرر المثقفين وحتى العامة من الناس من سحر الشيوعية وأوهامها. ففي عام ١٩٤٨ م انتحر جان مازاريك الزعيم التشكوسلوفكي، وكان انتحاره بمثابة الخاتمة لاستقلال بلاده. وقام خلفاء ستالين فكشفوا عن بعض جرائم الستالينية وأهوالها، ولكن ذلك لم يمنعهم في عام ١٩٥٦ م من سوق دباباتهم إلى بودابست لإخماد الانتفاضة الهنغارية ضد التسلط السوفياتي. زد على ذلك أن الدماء التي أريقت في عام ١٩٦٨ م في شوارع براغ لم تكن أكثر من ملحق كئيب من ملاحق الاستعباد السوفياتي لأوروبا الشرقية. زد على ذلك أنه حتى روسيا التي أمل أهلوها بعد وفاة الطاغية ستالين، بأن نازعاً إنسانياً وليبرالياً سيوجِّه السلطة في تعاملها مع الناس، قد خاب أملها، إذ عمدت السلطة السوفياتية إلى اعتقال كل من رفض القيام بدور الببغاء في ترديد أقوال النظام ودعاياته من المثقفين، فألقت بالعديد من المفكرين والأدباء السوفيات في غياهب السجون، وأرسلت بغيرهم إلى مصحات الأمراض العقلية. ولا شك أننا لا نزال نذكر محاكمة دانيال وسنيافسكي، وحظر نشر مؤلفات سولجنتسين وغيره من الكتَّاب. ومن ثم جاء روبرت كونكويست (Conquest) في كتابه «الرعب الكبير» فنزع آخر الأقنعة عن وجه الشيوعية السوفياتية، فبدت أشد وحشية وأبعد عن الإنسانية حتى من الهتلرية بالذات. وفي عام ١٩٦٧ م قام بعض المفكرين فأعادوا تقويم الثورة البلشفية بمناسبة مرور خمسين عاماً على نشوبها ولقد جاء تقويم، حتى اليساريين لها، في غير صالحها. فهؤلاء وأولئك أجمعوا على أن الاتحاد السوفياتي مجتمع بيروقراطي ذو ثقافة برجوازية وسياسة

خارجية رجعية، ولا يتسامح أبداً مع أي من الناس الذين يخرجون ولو قليلاً على أرثوذكسيته، ولا يختلف البتة عن نبؤة جورج أورويل (Orwell) بما ستكون عليه حال الاتحاد السوفياتي في عام ١٩٨٤ م.

ومن ثم حلّت الستينات من هذا القرن، فإذا بتيار أشد راديكالية ودغماتية يجرف الشيوعية السوفياتية. لكن ذاك التيار وجد الشيوعية العالمية قد تفرقت مذاهب وشيعاً. فهناك الجناح الصيني منها، بما لهذا الجناح من انفعال وتزمت أيدلوجيين. وهناك الجناح الكوبي، وهذا يختلف عن الشيوعية الصينية، ومن ثم هناك الأحزاب الشيوعية الغربية وقد تخلّصت هذه من التشنج والدغماتية المسلكية، وأصبحت أوسع تحرراً من الحرفية الأيدلوجية والنهج السوفياتي، ولذلك رأيتها تضرب في مختلف الاتجاهات. لكن هذا الواقع يعني فقط أن ذاك «الدين الواحد» قد تشظى إلى مجموعة من «أديان» صغيرة وعديدة. وهكذا وجدت اليساريين الجدد خلال الستينات فوضويين غير منضبطين ومختلفين اختلافاً كلياً عن الشيوعيين القدامى، علماً بأنهم كانوا يبدون شيئاً من احترام عابر لفيديل كاسترو وماوتسي تونغ وهوشي منه، وذلك فقط بسبب عداء هؤلاء القادة للغرب.

كان الشيوعيون خلال عقد الستينات وجوديين في نظرتهم وفي سلوكهم وخارجين إلى أبعد الحدود عن الماركسية التقليدية. فهؤلاء الشباب المتمردون الذين ترعرعوا وشبُّوا خلال الثلاثينات لم يعودوا يعترفون أو بالأحرى يعرفون أصنام الشيوعية. أما عقد الخمسينات فكان عقداً محافظاً بصورة عامة، كما أن يأسه كان هادئاً لا بل صامتاً. ولكن الناس لم يكتفوا فقط برفض الشيوعية بل إنهم قابلوا حتى الديمقراطية بفتور شديد. ولم يعتبروا الديمقراطية أيدلوجية، بل اعتبروها بمثابة استئصال لكل أيدلوجية. ففي فرنسا مثلاً حيث قامت الجمهورية الرابعة بعد تحرير فرنسا مباشرة، كانت هذه الجمهورية أوسع ديمقراطية من الجمهورية الثالثة، لكن الجمهورية الخامسة التي أقامها بطل فرنسا القومي شارل ديغول كانت أضيق ديمقراطية من سابقتها. ولا خلاف أن الجمهورية الديغولية كانت جمهورية تقدمية في بعض وجوهها، وذلك لأنها كانت تستهدف تحديث فرنسا صناعة وتكنولوجية. لكنها استلهمت في تطبيق نهجها السان سيمونية، من حيث إنها اعتمدت لبلوغ غاياتها الخبراء والإداريين الحكوميين، وتجاوزت السياسات الحزبية، ومارست نشاطاتها متحررة من الأيدلوجيات القديمة. وقد شهدت بريطانيا أيضاً شيئاً مشابهاً لما شهدته فرنسا. فحزب العمال الذي ارتفع به في عام ١٩٤٥ م مد جارف من المثالية الاشتراكية إلى سدَّة

الحكم، أسقطته الانتخابات العامة في عام ١٩٥١ م، إذ إن سياسته الاشتراكية قد خيَّبت آمال الأكثرية الساحقة من الناخبين، الأمر الذي استلزم قادة الحزب العمالي إلى التخفيف من غلوائهم الأيدلوجية. وقد حكم حزب المحافظين بريطانيا طوال دورتين تشريعيتين (١٩٥١ م - ١٩٦٤ م). وقد اقترح المنظِّرون السياسيون اللجوء إلى الحلول التدريجية بدلاً من الحلول الكلية. وقالوا إن العقلانية في السياسة هي بمثابة الأحبولة. وإن فن السياسة يتمثل في القدرة على تسوية الخلافات بوسائل برغماتية (ذرائعية). ولقد كتب المؤرخ البريطاني نمير (Namier) يقول: «بعد أن عانينا جميع تلك الأيدلوجيات السياسية الوحشية والشرسة التي أشاعت الفوضى والدمار في المجتمعات البشرية، وقضت على الكثير من العوامل في رفع مستوى الإنسان المعاشي والثقافي، فإن المجتمع الناضج يعرف كيف يعالج قضاياه دون اللجوء إلى أية واحدة منها». وكتب أيضاً الفيلسوف البريطاني ستيوارت هامبشاير (Hampshire) يقول: «إن ثمة ركود في السياسة الإنجليزية، كما أن الجدال حول المبادىء العامة يبدو كأنه قد خرس. وإن الحزبين البريطانيين من محافظ وعمال، هما، من حيث الجوهر محافظان ومنهمكان في معالجة القضايا اليومية». واقتصد الكتَّاب السياسيون في كتاباتهم على التحليل الدقيق للسلوك السياسي الفعلي أو الواقعي، (كالتصويت مثلاً)، الأمر الذي لم يترك سوى القليل من الأوهام الرومانسية بمسؤولية المواطنين العاديين وعقلانيتهم. وكان هؤلاء الكتَّاب لا يأتون على ذكر أية أيدلوجية.

وقد جاء في كتاب برتراند دي جوفنيل (De Jouvenel) الشهير بعنوان «السلطة» قوله: «بأن أبرز ملامح التطور السياسي لا يتبدَّى في أشكال الحكومات من ديمقراطية أو أرستقراطية، بل يتبدَّى في النمو المستمر لأجهزة الإكراه، وبغض النظر عن أشكال الحكومة إنه نمو السلطة». ولم يختلف الفكر الاقتصادي في نهجه عن الفكر السياسي. فالتحاليل الفكرية الاقتصادية، وكذلك المناقشات حول الشؤون الاقتصادية، تجاوزت النطاقين الأيدلوجيين من رأسمالي واشتراكي. وكانت معظم الكتب التي صدرت حينذاك تدور في أبحاثها حول موضوع النمو الاقتصادي، ككتاب آرثور لويس وكولن كلارك، الشهير بعنوان «شروط التقدم الاقتصادي»، وكتاب روستوف «مراحل النمو الاقتصادي». وقد أضاف روستوف بكتابه الآنف الذكر، عنواناً إضافياً هو «بيان غير شيوعي». ولاحظ أن الملكية ليست بالعامل الحيوي. وقد تبين من خلال تلك المباحث الاقتصادية أن كارل ماركس وديفيد ريكاردو يكادان يكونان عديمي الجدوى بالنسبة للقضايا الاقتصادية في القرن العشرين، وسواء كانت هذه القضايا تتعلق

بالمجتمعات الغربية الميسورة أو بالشعوب الفتية، شعوب أفريقيا وآسيا التي تحاول أن تجد طريقاً مختصرا إلى البحبوحة والرخاء. ومما يلفت النظر أن الاتحاد السوفياتي بالذات، أخذ بدوره يعتمد الواقعية في سياسته الاقتصادية لا الدغماتية الماركسية. أضف إلى ذلك أن الأحزاب الاشتراكية الغربية أيضاً خرجت في ممارستها خروجاً يكاد يكون تاماً عن الاشتراكية نظرية وتطبيقاً. فالاشتراكيون الديمقراطيون الألمان لم يعودوا البتة اشتراكيين. كما أن حزب العمال البريطاني تخلَّى تماماً عن تأميم الصناعات عن الاقتصاد الموجَّه بشكليهما القديمين الدغماتيين بوصفهما الدواء الناجع لجميع شرور الرأسمالية. فتجربة حزب العمال في الحكم خلال الفترة الواقعة بين عامي ١٩٤٥ م و ١٩٥١ م كانت عاملاً أساسياً في خروج الاشتراكيين البريطانيين على الدغماتية الاشتراكية. وقد أشار الزعيم العمالي هيو جيتسغيل قائلاً: «إن ملكية الدولة لم تستطع تحسين أحوال العمال تحسيناً ملحوظاً، كما أنها عجزت عن معالجة المشاكل الاقتصادية التي تواجه بريطانيا»: وقد بذل المنظِّرون الاشتراكيون البريطانيون أقصى الجهد بغية إيجاد قواعد معقولة جديدة لحزبهم، حزب العمال، الذي غدا يتمتع بالمرونة والانتهازية لمنافسة حزب المحافظين، وأمسى نهجه عملياً أكثر من كونه أيدلوجياً، وجعل من التودد إلى الناخبين ناظماً لسلوكه.

أصبحت دراسة السلطة ملمحاً بارزاً من ملامح الفكر السياسي والاجتماعي. ولقد كتب ريمون آرون[١٠] (Aron) يقول: «إننا جميعاً ندرك أن السلطة هي الظاهرة الأساسية في جميع المجتمعات». وقد صدر في هذا الموضوع عدد غفير من الكتب والأبحاث، ولا سيما مؤلفات عالم الاجتماع روستوف الذي وضع نظرياته في ظلال ماكس ويبر (Weber). وغدت السلطة كموضوع تطالعنا في جميع المباحث في السياسة الخارجية والعلاقات الدولية. وقد رسم جورج أوريل صورة مرعبة لسلطة الدولة الحديثة في استعباد مواطنيها. فوصف في هجائه الخيالي طغيان السلطة واحتكارها لنشر المعارف، مضيفاً إلى ذلك التكنولوجيا المتطورة التي تمكِّن الدولة من مراقبة كل شيء وحتى قراءة الأفكار، حيث يكون «الأخ الكبير» حاضراً في كل مكان. ويسترسل أوريل فيصف الرقابة الشديدة على الفكر، وبلوغها مستوى من الدقة يتوقف الناس عنده عن التفكير، إذ إن الدولة تكون قد غسلت أدمغتهم وأحالتهم إلى آلات.

والحق أن الخوف على الحرية في ظروف الحياة المعاصرة هو الموضوع الذي يكاد يكون محور الأبحاث في هذا العصر، الأمر الذي يناقض نظرية التقدم ما قبل الحرب حيث كان ماركس وكينز يسلِّمان بالدولانية نظرية وممارسة. لكن الفكر

السياسي الجديد، سواء كان يسارياً أو يمينياً، يشك الشك العميق في سلطة الدولة ولا يثق بها بغض النظر عن مذهب أربابها. وهو يرفع اليوم الشعار الذي سبق أن رفعه اللورد أكتون (Acton) والقائل: «إن السلطة مفسدة وإن السلطة المطلق مفسدة مطلقة».

والحق أن الغزو الحكومي الكاسح للحياة الاقتصادية يشكل أهم المغايرات بين القرن العشرين والقرن التاسع عشر. فالأزمة الاقتصادية الكبرى التي نزلت بالعالم خلال الثلاثينات قد أشاعت الرعب في قلوب البشر، وأرغمتهم على الموافقة والقبول بجميع الإجراءات الحكومية. وجاء كينز (Keynes) بنظرياته الاقتصادية مسانداً لتدخل الدولة في الاقتصاد، ومن ثم نشبت الحرب العالمية الثانية، فكانت حرباً شاملة حملت معها التنظيم الحكومي الشامل للاقتصاد. وإنه لمن الواضح تماماً أن المجتمع الصناعي الحديث قد بلغ درجة من التعقيد والتخصص، بحيث لم يعد عندها من الممكن إدارته وتوجيهه وفقاً لقاعدة «دعه يعمل» (Laissez- Faire). زد على ذلك أن الاعتمادات الباهظة المخصصة للدفاع ولبرامج غزو الفضاء تعني اتساع نطاق سلطة الدولة في ميادين الاقتصاد. ومع أن عدداً من القائلين بالمذهب التعاوني وغيرهم من الليبراليين الجدد ومن الاشتراكيين أيضاً يقفون اليوم مدافعين عن الدولة واتساع ميدان سلطانها، غير أن تزايد دور الدولة دفع بالكثيرين إلى الاعتراض على هذا الواقع، باسم استقلال الفرد وسيادته الروحية وباسم القيم الأخلاقية والجمالية، ومناهضة لحكم البيروقراطية والآلة. وقد صدر حديثاً عدد غفير من الأبحاث والكتب المناقضة لطوباويات القرن التاسع عشر، فالطوباوية أمست كابوساً في هذا القرن.

شعبية الوجودية

لم تعد الطوباوية المرتكزة إلى النظرات المتفائلة بالطبيعة البشرية تحظى باهتمام الفكر أو تروق لمزاجه. ولقد كتب العالم الأميركي اللاهوتي البارز رينهولد نيبور[٣] (Niebum) يقول: «يبدو أنه ليست ثمة مجموعة من أدلة متناقضة قادرة على تعكير صفو الفكرة الحسنة المنطبعة في ذهن الإنسان الحديث عن نفسه. فهو يعتبر نفسه ضحية مؤسسات مفسدة وهو على وشك أن يدمرها أو يعيد بناءها من جديد، أو ضحية الارتباك والجهالة اللذين سيقضي عليهما بالتربية والتعليم الكافيين. وهو مع ذلك لا يزال يرى نفسه أنه صالح وفاضل من حيث الجوهر». وقد تصدى نيبور وآخرون من معاصريه لمناهضة نظرية عنصر التنوير هذه في الإنسان، إذ قال وقالوا «إنه لمن الضروري غاية الضرورة أن لا نؤمن بالطبيعة البشرية». وكان من أبرز القائلين بذلك بول تليش (Tilich) ورودلف بولتمان، كما وأن الرسالة البروتستينية الألمانية الجديدة

التي بشَّر بها بارث (Barth) وبرونر (Brunner) كانت تلقى المزيد من التقدم واستهواء الناس. وقد صارحت الوجودية بجميع أنواعها الفرد الإنسان بأنه هو وحده المسؤول عن كينونته، وأنه لا ينبغي له البتة في أفعاله أن ينحى باللائمة على المجتمع أو على أي فرد آخر، وأنه لا يستطيع أبداً أن يجد خلاصه في أية طوباوية اجتماعية.

ولا خلاف أن الكثيرين من الناس في عالمنا المعاصر لا يزالون يخافون أشد الخوف على الحرية والشخصية الإنسانية، الحرية من التواري والاختفاء نتيجة لإفراط الدولة والمجتمع الجماهيري في تعدياتهما على الفردية والفرد. وقد يختلف هؤلاء في تسمية أو تحديد هوية المعتدي، فهل هذا المعتدي هو الدولة أو الفرد الجماهيري الديمقراطي أو تكنولوجيا الآلة، أم أنهم جميعاً هم ذاك المعتدي. ولكن ثمة اتفاقاً يكاد يكون عاماً على طبيعة هذه القضية فلقد كتب ج.ب. بريستلي في عام ١٩٥٤ م يقول: «إن الشخصية الفردية تتراجع مهزومة أمام السلطة». واستطرد هذا الكاتب الشعبي قائلاً: «إن الجيل الشاب قد اعتاد على غياب الحرية عن حياته، تلك الحرية التي كان يتمتع بها كل فرد طوال العقود القليلة من السنوات الماضية».

والحق أن القلق الشديد على أصالة الفردية والفرد، خلال عصر يتآمر على تدمير الفردية وسحق الفرد، كان من الأسباب الرئيسية وراء انتشار الفلسفة الوجودية وتزايد أثرها في أعقاب الحرب العالمية الثانية. وكان ذاك المفكر الفرنسي الجبار سارتر الفيلسوف والمقاتل في صفوف المقاومة الفرنسية، والمسرحي الشعبي الشهير والروائي البارز يرأس تحرير أوسع المنشورات الدورية انتشاراً، وأعني بها «مجلة الأزمنة الحديثة»، وكان محاطاً بسيدته سيمون دي بوفوار، ويرأس دائرة من الأدباء ورجال الفكر تضم ذاك الجزائري المولد ألبرت كامو. وكانت باريس لا تزال المركز الريادي للأفكار والنظريات العالمية. فمن مقاهي باريس خرجت فلسفة وجودية شعبية أذهلت إحدى المجلات الأميركية، وقد اعتبرت تلك المجلة في عام ١٩٤٧ م الوجودية السارترية مذهباً ابتدعه المفكر النازي هيدجر، ورأت فيها فلسفة لا تختلف عن الفلسفة النازية، وأعني بذلك «الفلسفة العدمية». ولكن سارتر وكامو كانا من أبطال مقاومة الاحتلال النازي، وقد ساندا الشيوعيين حتى عام ١٩٥٦ م. ويجدر بنا أن نتساءل هنا عما كانت عليه حال كل من جبرائيل مارسيل وبول تيليش العميقي التدين؟ لقد شهدت حقبتهما تزايد زخوم انبعاث فلسفة كركيفارد، وكذلك فلسفة نيتشه. ولقد كان المفكرون من إنكليز وأميركان يرون في فلسفته شيئاً من رابط بينها وبين الروح العسكرية الألمانية والنازية أيضاً. ولكن نيتشه الفيلسوف الشاعر انتصب فجأة وتبدّى

على أنه النبي الجبار الذي تنبأ بحلول الأزمة الحديثة التي تعانيها القارة الأوروبية، وصدق في تشخيصه لمصير الإنسان حينما تموت جميع الآلهة، حيث يتحقق الإنسان من فراغ العالم من كل معنى، ويعيش التوحد والرعب ويرفض الأخلاق التقليدية والدين، ومن ثم ينتفض وهو على «الجانب البعيد من حافة اليأس» فيؤكد حريته ويفعل، وبذلك يخلق لنفسه القيم. وهكذا سرعان ما أصبحت هذه «الوصفة الطبية الوجودية» لعلاج الأزمنة المعاصرة معروفة، لا بل مشهورة لدى كل فرد، وحتى لدى متوسطي الثقافة من البشر. والحق أن السبب وراء انتشار الوجودية ذاك الانتشار الهائل، لا يعود إلى مواهب منظِّريها والمبشرين بها، بقدر ما يعود إلى قدرتها على استهواء إنسان ما بعد عام ١٩٤٥ م. فهذا الإنسان لم يكن بحاجة إلى الاقتناع بالمأساة والعبثية اللتين تسودان العالم. فلقد تحرر من الأوهام والأحلام والأصنام وملَّ الأيديولوجيات جميعاً. ولقد شهد كارثتين مروِّعتين تنزلان بالعالم، وشهر أيضاً نهر الحياة مستمراً في جريانه. ولم يعد يرى أي شيء جدير بالإيمان، ما عدا الحياة بالذات ولا سيما الحياة بخصائصها المحسوسة، وفقاً لقول الوجوديين. فالعدمية النازية والكلبية الشيوعية قد أثارتا في نفسه الاشمئزاز والقرف، ولذلك أراد أن يؤكِّد كرامة الشخص الإنساني وقيمته. ولكن الدين القديم كان قد مات منذ زمن بالنسبة للعقل «الحديث» كل الحداثة، كما أن العلم والفلسفة العقلانية (أي التحليلية) لم تقدم له سوى خبز الشكية الجاف. وهكذا أمسى الإيمان بالإيمان بالذات، كما قال جيمس وسوريل، عنصراً من عناصر الدواء الوجودي لعلاج العدمية، وقد وفرت الوجودية للفكر الحدسي في الوعي الفردي، مطلات أو منافذ واسعة أحدث مما وفره فرويد له. وهكذا وجدت كتَّاباً شعبيين جذابين كجورج أورويل يصيحون قائلين: «فلتسقط الأنظمة ولتسقط العموميات، ولنستمسك بالشخص الفردي الموجود!» ويحدِّثنا أورويل عن إنسان بلجيكي كان يطالب بقتل جميع الألمان، ولكنه عندما شاهد جثة رجل ألماني تحوَّل كلياً عن مطلبه وتراجع تماماً عنه. وذلك لأن الخيال المزوَّر، كما قال أحدهم، قادر على كراهية جميع الأجناس والأمم والطبقات، لكن الخيال السليم لا يستطيع أبداً أن يبغض الكائن البشري. وقد استخدم جورج أورويل مسبره في فحص نماذج من عقائد الشيوعية وأكاذيبها وأنواع البغضاء التي تحض عليها، غير أنه بقي يساري النزعة كناقد وباحث عن القيم المزوَّرة في مجتمع رأسمالي مادي يجرد الإنسان من إنسانيته.

وعلى الرغم من أن للوجودية جانبها المرير، ومع أن البعض قد يتهم سارتر بأنه

يرى أن الإنسان محكوم عليه بالحبوط الأبدي، غير أن الوجودية ليست، كما يزعم البعض، بتلك الفلسفة الكلية الكآبة. فنحن عندما نُجابه بالعبثية، نشعر باديء ذي بدء بالرهبة والقلق، ولكننا سرعان ما نرتفع فوقهما فنخلق لنا قيماً جديدة، وذلك بمواجهة حالنا ومسؤولياتنا مواجهة شجاعة وصريحة. وهكذا نختار ونفعل ونحقق وجوداً أصيلاً، وبهذا نهب الكون قيمة. فالوجودية هي مذهب فاعلية وتفاؤل، إذ إنها تعود بنا إلى الحياة ولا تتركنا في حال من رفض بوذي للحياة. ولذلك نقول إنها طاقة متحدية جسور من طاقات الغرب، وتقف غير هيَّابة في وجه الشدائد والمحن. ومن السهل على المرء أن يتهمها بالارتباك الفكري وحتى بالشعوذة، لكنه لا يستطيع أبداً اتهامها بالسلبية. وليس القول «بأن الله قد مات» خطأها، إنه خطأ العلم الحديث والمذهب العقلاني. فالوجودية تقول لنا ما ينبغي أن نفعله إزاء هذا الموت الوحشي. وقد ولدت الاشتراكية المسيحية والديمقراطية المسيحية في أعقاب الحرب، وكانت تمثل بديلين للأيديولوجيات السياسية القديمة. ويمتاز هذان المذهبان بكونهما بعيدين عن الدغماتية، ومكرّسين نفسيهما تكريساً كلياً لخدمة الروحانية في الفرد. وبفضل قياداتهما الكفؤة أمست هاتان الحركتان بعد الحرب من أقوى الأحزاب السياسية في كل من فرنسا وإيطاليا وألمانيا. وقد بذلتا أقصى الجهود في تحسين أحوال العمال والفلاحين. ومع أن الأحزاب السياسية التي لا تزال تحمل اسمي هاتين الحركتين قد تستمر في وجودها على المسرح السياسي، غير أن الاشتراكية المسيحية والديمقراطية المسيحية كانتا مفتقرتين إلى المحتوى الأيديولوجي الواضح والصريح.

ولا غرو في ذلك، فالموقف المسيحي ليس بالموقف السياسي تأكيداً، ولذلك تستطيع المسيحية أن تتخذ أي عدد تشاءه من مختلف الاتجاهات. وهي تركِّز اهتمامها على الفرد، ولا سيما على حياته الباطنية، ولا تتخذ أي موقف أيديولوجي شديد الوضوح. والحق أن الوجودية هي كالمسيحية تماماً في هذا الأمر. فنحن قادرون على توجيهها نحو أي اتجاه سياسي نريده أو نرغب فيه. فالوجودية تطالب فقط بالإخلاص والأصالة والاستقامة والنزاهة. ولقد ورد في رسالة كتبها ألبرت كامو إلى صديق ألماني اعتنق النازية قوله التالي:

«لا أزال أعتقد بأنه ليس للعالم معنى أسمى، ولكنني أعرف حق المعرفة أن بشيء ما داخله مفهوماً ومعنى، إنه الإنسان، لأن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يطالب بأن يكون للعالم معنى. ولذلك فإن للعالم على الأقل حقيقة الإنسان، وإن واجبنا أن نبرهن على قضيته حتى ضد القدر بالذات».

لا ريب أن ألبرت كامو قد عبَّر آنفاً تعبيراً حسناً عن القضية الوجودية. ولكن، ووفقاً لمقولته السابقة، هل ينبغي لكامو الاعتراض على اختيار صديقه الألماني للاشتراكية القومية (النازية)؟ إن كامو يستطرد في رسالته تلك مناشداً صديقه نبذ النازية باسم «العدالة». ولكن استناداً إلى المصطلحات الوجودية، هل لمثل ذاك التجريد (العدالة) أي وجود؟ فالعدالة، حسب فلسفة الوجودية، يجب أن تكون ذاك الذي أؤكده أنا بالذات. فالوجودية وجَّهت في الوقت المناسب نداءً طالبت فيه الاستمساك بالفردية وبكمال الإنسان والالتزام بكرامته، لكنها تركت كل ما تبقى غامضاً وغير محدَّد أو مفهوم، ولذلك يمكن للبعض اتهامها باللامعقولية الفوضوية الأمر الذي يجعل من أهواء المرء أو خيالاته معياراً للحقيقة، وبهذا تقوض أركان كل فكر نقدي وواقعي واجتماعي.

وخلال عقد الخمسينات من هذا القرن، الذي كان من حيث الجوهر عقداً محافظاً، ساندت الوجودية التيار الشخصاني اللاسياسي واللاأيديولوجي. ولكنها امتزجت خلال الستينات امتزاجاً عنيفاً مع الأيديولوجيات السياسية الراديكالية. فلقد كان سارتر يزعم دائماً بأن الماركسية هي الفلسفة الوحيدة الممكنة بالنسبة للإنسان المعاصر، علماً بأن ماركسيته لم تكن تتفق البتة مع قواعد ماركسية الكرملين.

وشهد أيضاً عقد الستينات موجة جديدة من الراديكالية تمثَّلت في ماركسية جديدة مطبوعة بالوجودية. وعلى الرغم من أن الأخلاقية الوجودية قد امتصت، خلال الخمسينات وبموافقة سارتر، بعض العناصر الماركسية، فإن يسار عقد الثلاثينات لم يعد له وجود مذكور، مع أن بعضاً من أصدائه كان يتردد، بين حين وآخر، بين المثقفين الريفيين وغير الناضجين. فمن العبث، كما قال أحد المفكرين الفرنسيين، أن يحيا الإنسان في رحاب طوباويات القرن الماضي. وقد كتب ريمون آرون (Aron) عن «نهاية الأسطورة الاشتراكية» وقال: «إنه من المتوجب علينا أن نخترع أحلاماً للعالم الجديد».

مدارس فلسفية أخرى

كانت الفلسفة الظاهراتية (Phenomenology) قريبة الوجودية، والأعمق احتراماً منها لدى الدوائر الفلسفية الأكاديمية، تحقق مكاسب متتالية في القارة الأوروبية. وإن ما دعاه سارتر «بالخواء العظيم» بالهواء الهاب في اتجاه المدركات الحسية (أو الأشياء)، اعتقد الظاهراتيون بأنهم قد يستطيعون بلوغه، أي بلوغ الوعي الخام السابق

لكل تصور أو نظرية أو مفهوم. ويجدر بنا هنا أن نلاحظ أنه لا مكان في الظاهراتية لابتداع أي منهج وفقاً للأسلوب الفلسفي الأقدم. فالظاهراتيون يشغلون أنفسهم في عمل من نوع ما فوق الكنتية (Superkantian) بغية اكتشاف مقولات العقل اللامعقولة. وإن هذه المقولات كثيرة وغامضة ولا يمكن إخضاعها لأي نظام. وترتبط الظاهراتية بنوع من رابط بتلك المدرسة الأدبية الحديثة التي تسمّي نفسها بالمدرسة الشيئية (Thing-ist)، والمكرّسة جهودها لسبر المدركات الحسية بوصفها أشياء، أي للشيء من أجل الشيء بالذات، وليس بوصفه رمزاً لأي شيء أو جزءاً من أي منهج منطقي. فنحن في كل من الشيئية والظاهراتية، نكتفي بالموجودات المحسوسة المختبرة والموصوفة كما هي حالها في الواقع، وذلك فقط بسبب كونها قائمة وموجودة. والحق أنه حتى أولئك الفلاسفة الذين نهجوا نهجاً وفقاً لتقليد من تقاليد الفلسفة الوضعية المنطقية، والمختلف غاية الاختلاف عن تقاليد هذه الفلسفة المألوفة، كانوا ينزعون إلى بعض الاستنتاجات ذاتها التي استنتجها الوجوديون، على الرغم من أن أولئك الفلاسفة قد بلغوها عبر طريق مختلف عن طريق الوجوديين. فالفيلسوف الجبار لودفيغ فيتنغشتاين (Wittengstein) الذي يعتبر بالإجماع الكاهن الأكبر للمدرسة الوضعية، كان في مطلع حياته الفلسفية فيلسوفاً عقلانياً علمياً ومناهضاً للميتافيزيقا، ولكنه كان مع ذلك، وفي تلك المرحلة المبكرة، مفتوناً باللغة ومدركاً للقضايا الناشئة عنها والتي تمثلها. وقد قرر هذا الفيلسوف فيما بعد، ولا سيما في كتابة «أبحاث فلسفية» الذي نشر في عام ١٩٥٣ م بعد وفاته، أن اللغة هي حجاب يحجب عنا الحقيقة، وأن عالم الحقائق الواقع ما وراء هذا الحجاب هو عالم لا نستطيع أن نعرف به إلا بقدر ما تسمح لنا اللغة به. وقال فلاسفة هذه المدرسة بأنه ليست للفلسفة أية رسالة كبرى، نظراً لكونها منهجاً وليس مذهباً، وأن وظيفة الفلسفة تتمثل في تقديم المساعدة لنا لإيضاح أفكارنا. وقد أمست الفلسفة في الخمسينات من هذا القرن غارقة في المفردات اللغوية، وكانت تتراجع مذعورة أمام كل فكرة تقول بأن الفلاسفة قادرون على وضع مناهج فلسفية أو يستطيعون تأكيد الحقائق أو اكتشاف القيم. وهكذا وجدت الفلاسفة التحليليين، كالظاهراتيين، يأخذون الأشياء كما هي حالها، ويفضلون التعامل مع قضايا معينة محسوسة، وينزعون إلى تفريغ التجاريد والعموميات من كل معنى أو مفهوم.

الراديكالية الجديدة

شهد عقد الخمسينات من هذا القرن بلوغ الحرب الباردة بين المعسكرين الجبارين أقصى درجات الشدة. وتفجرت تلك الحرب بحروب إقليمية نشبت في كوريا

والسويس، وبأزمات عنيفة كالأزمة الهنغارية، ومن ثم أزمة الصواريخ الكوبية في عام ١٩٦٢ م. وأثناء ذلك كله كان شبح القنبلة الهيدروجينية بصواريخها العابرة للقارات يغمر بظلاله الرهيبة الكرة الأرضية، وبدا الجنس البشري مرعوباً ومنكمشاً أمام الخطر المهدِّد بإبادته. وكان من أبرز كتَّاب هذا العقد جورج أورويل الذي وصف بقلم الخيال أهوال الحرب بين الدول التوتاليتارية، وكذلك الروائي نفيل شوت (Shute) حيث صوَّر فظائع الحرب الذرية. كما نستطيع أن نضيف إلى هذين الروائي لوليم جولدنغ (Golding) صاحب الرواية الشهيرة «سيد الذباب». أضف إلى ذلك أولئك الروائيين اللامعين كفرنسوا مورياك وغراهام جرين وأنجوس ولسون، الذين رسموا صورة كئيبة للطبيعة البشرية. لكن هذا العقد من السنين لم يكن عقداً ثورياً، فلم يعد أي من الناس يؤمن بملحمة التاريخ الماركسية، حيث انتهى تلامذة ماركس إلى طغاة، والماركسية إلى طغيان. أما في الأدب، فلقد انصرف ذاك العقد انصرافاً كلياً عن الواقعية الاشتراكية، إذ بدت مسالكها قاحلة وكئيبة. وبدت في نهاية الخمسينات ظواهر التذمر والشكوى والقلق. ولكن الطريف في الأمر أن تدهور الشيوعية وفَّر لليسار المزيد من الحرية في التطور. ففي أعقاب عام ١٩٥٦ م انطلقت بعض الأحزاب الشيوعية، كالحزب الشيوعي البريطاني، من عقال موسكو واتجه نحو نوع من الشيوعية الجديدة. كما أن الحزب الشيوعي الإيطالي ابتعد بعداً شديداً عن الدغماتية الستالينية الصارمة، وأصبح تقريباً حزباً يسارياً منفتحاً، ومستعداً لنبذ القوالب القديمة ولصياغة قوالب جديدة لم يألفها الاتحاد السوفياتي ولا يوافق عليها. وقد بدأ في فرنسا وإيطاليا معاً حوار بين الكاثوليكية والشيوعية. ولاقى هذا الحوار تشجيعاً من الكنيسة، ولا سيما من البابا يوحنا الثامن عشر الذي أصدر في عام ١٩٦٣ م منشوراً باباوياً دعا فيه إلى الليبرالية في الفكر والاجتماعية في العمل. ومع تشظي الحركة الشيوعية العالمية في أواخر الخمسينات وطوال الستينات تقريباً إلى ماوية صينية وكاستروية كوبية وسواهما، غدا لليسار بدائل حية عن شيوعية موسكو التي تولى أمرها بيروقراطيون يفتقرون إلى القدرة على الاستهواء. وبرز أبطال شيوعيون جدد كتشي غيفارا. كما لمع في بعض دول أوروبا الشرقية مجتهدون ماركسيون حاولوا حقن الشيوعية اللينينية بشيء من مذهب كنت الأخلاقي، وتجريعها بعض الجرعات الإنسانية. وقام اليسار الفرنسي في عام ١٩٥٧ م فأسس ما سمِّي باتحاد اليسار الاشتراكي، وحاول وضع اشتراكية ممزوجة بنظريات برودين وجوري (Jaures) والاشتراكية المسيحية، ولا سيما اشتراكية لامنس وسانجني (Sangnier). وكان هؤلاء اليساريون يحلمون بالارتفاع بالشيوعيين عن

التعصب والتزمت وبتجريد الماركسية من الدغماتية، بغية تأمين انسجامهم وتعاونهم مع الفئات اليسارية الأخرى داخل اتحاد اليسار الاشتراكي. وزبدة القول أن خمود الشيوعية السوفياتية التاريخية، كمعتقد ثوري عالمي، فتح النوافذ أمام اليسار لاستنشاق نسمات عليلة، وإشاعة شيء من حياة في أصقاع مقفرة، ودشن مرحلة من ارتباك وحيرة، غير أنها كانت مرحلة تنبض بحيوية أشد وفاعلية أقوى زخوماً من سابقتها.

ولكن السبب الأعمق وراء الراديكالية الجديدة إنما يتمثل في الجيل الجديد بالذات، هذا الجيل الثائر على مواقف آبائه والمتمرد على أعرافهم. ففي عقد الخمسينات كان المسيطر فكرياً هو ذاك الجيل الذي نضج خلال المرحلة الفاصلة بين الحربين العالميتين، والذي عرف هتلر وستالين والعقد الأحمر، وعانى فواجع الحرب العالمية الثانية، وخاب أمله بجميع الأيديولوجيات وكفر بكل الطوباويات. ولكن هذه الذكريات جميعاً لم تكن سوى ذكريات باهتة لا بل خرساء بالنسبة للجيل الجديد الذي خرج إلى المجتمع في آخر الخمسينات. ولقد كان من ألمع نجوم هذا الجيل في ميدان الأدب والفكر جون أوسبرن[١٨] (Osborne) وكينيث تاينان (Tynan) وكذلك المسرحي يوجين يونسكو[٢] (Ionesco). وكان يونسكو هذا وجودياً وشخصانياً وشهيراً شهرة صموئيل باكيت الذي تعتبر مسرحيته «بانتظار جودو» (Waiting for Godo)، التعبير الوجودي الكلاسيكي عن الوضع الإنساني المخذول.

انطلق الشباب البريطانيون الغاضبون يطالبون بالانتقال من الأقوال إلى الأفعال. لقد كانوا غاضبين من تدهور سلطة بريطانيا ومن نظام الطبقات في مجتمع لا يزال منتفجاً غطريساً لكن هؤلاء الشباب، شباب عقد الخمسينات، كانوا أهدأ احتجاجاً من شباب عقد الستينات. وقد أصبح فيما بعد عدد غفير منهم محافظين، كـ «كنجسلي آمس» (Amis) وجون برين (Brain).

تصدَّر الكتَّاب البريطانيون الصف الأوروبي، وذلك بسبب غفوة فرنسا في ظلال الحكم الديغولي، وتشتَّت الشيوعية فئات وشيعاً. وشهدت بريطانيا مظاهرات شعبية عريضة تطالب بنزع السلاح وتندد بالسياسة الخارجية الأميركية، وتدعو إلى انسحاب بريطانيا من حلف شمالي الأطلسي. وقد تزعم هذه المظاهرات الشيخ التسعيني الفيلسوف برتراند رسل. وقد حاول أولئك البريطانيون الذين لم يطيقوا صبراً على سياسة حزب العمال الحذرة والذرائعية، اكتشاف دروب جديدة إلى الاشتراكية. وتطوَّرت الأحوال إلى المزيد من الاعتراض، فقاربت الهذيان متمثلة في انتفاضات

الطلاب وتمردهم. ويعود السبب في ذلك إلى المناخ الفكري والأوضاع الاجتماعية. فلقد ازداد عدد الجامعات البريطانية زيادة كبرى وكذلك عدد الطلاب الجامعيين، حيث بلغ عددهم في عام ١٩٧٠ م قرابة نصف مليون طالب. كما ازدهر علم الاجتماع وانتشر في مختلف الجامعات الأوروبية. وفي عام ١٩٦٨ م شهدت جامعة باريس انتفاضة طلابية كبرى. ومع أن ازدياد عدد الجامعات التي غصَّت بطلابها، وتزايد عدد الخريجين زيادة ضخمة، ولا سيما في العلوم الاجتماعية، كانا من العوامل الرئيسية في انتشار روح التمرد في الجيل الجديد، غير أن تبلُّد الحياة المعاصرة كان من الأسباب الجوهرية وراء قلق الجيل الجديد واحتجاجاته اللاهادفة. وكانت الروح التي توجهه شبيهة بروح عام ١٩١٤ م. لكنها لم تكن روحاً تطلب الحرب وتنادي بها كروح ذاك العام، بل كانت تناهض الحرب مناهضة صريحة، لكنها كانت مع ذلك تتوق إلى الفعل المثير والحدث الرومانسي وتلجأ إلى العنف في مظاهراتها واحتجاجاتها. وكانت شكواها المريرة تنصبُّ على النظام والمؤسسات بأسلوب غامض، وعلى تجاريد ضخمة أخرى، ولكن تذمرها كان واضحاً من نوعية الحياة في مجتمع يزداد أبداً تكنولوجية وتخصصاً وتنظيماً. ولقد بدا أن «قفص العقلانية الحديدي» الذي تحدث عنه ماكس فيبر، هو الذي أطبق على الجيل الجديد وروحه. وهكذا سمعت أبناء هذا الجيل يرددون شكوى رسكن (Ruskin) من تشظي البشر إلى متاهات، وذلك بسبب تقسيم العمل واختفاء الفن والمغامرة والعفوية من الحياة. لقد كانوا يتطلَّعون إلى مغامرة كبرى، لكنهم جوبهوا بلائحة طويلة من خيارات مستنزفة من الاستهواء والحياة. فلا حروب بعد اليوم ولا ثورات ولا حملات صليبية ولا حركات كبرى في الفنون ولا أصقاع مجهولة. وكان العمل في المكتب أو في المعمل رتيباً وغير مثير. ولم يكن جميع الراديكاليين الجدد من الشباب. كما أن جميع الشباب لم يكونوا بالراديكاليين، ولكن كانت ثمة تيارات في تلك الحقبة هي التي حددت محيط الفكر الراديكالي. ومن هذه التيارات كان ذاك النوع السوقي من الفلسفة الوجودية التي أفسدها البعض. فتلك المثالية الاجتماعية الصارمة، مثالية الراديكالية القديمة، التي اشترعت لأتباعها قانوناً أخلاقياً يكاد يكون متزمتاً في طهره، أخلت مكانها لراديكالية شهوانية تدين باللذة عقيدة ومذهباً، وأباحت لكل فرد أن يفعل ما يشاء ويهوى. وهكذا وجدت ثورة الجنس ترافق الثورة الاجتماعية. ولعل أوضح مثل على ما أقول هو الحكم الذي أصدرته إحدى المحاكم البريطانية، باعتبار رواية لورنس «عشيق السيدة تشاترلي» رواية غير منافية للآداب العامة، الأمر الذي أسهم إلى حد كبير في إغراق

الأسواق الأنجلوسكسونية بكتب الدعارة والجنس. والحق أن الشعار القائل: «فلتفعل ما يحلو لك» شعار قديم يعود إلى رابليبه وعصره. ولكن لم يسبق أن مورس هذا الشعار من قبل على مثل هذا النطاق الواسع، حيث رأيت مجموعات كبرى من الهيبيين تطفو فوق سطوح المجتمعات الغربية وتخرج على كل عرف وتقليد.

جعل الماركسية وجودية

إن الرسالة الوجودية، كما رشحت إلى الهيبيين وكما فهمها هؤلاء، كانت تقول ببساطة وصراحة: «إنه لا ينبغي للفرد فقط أن يعبِّر عن نفسه وفقاً لأسلوبه الخاص، بل تقول أيضاً بأن أية سلطة اجتماعية وأي معيار خارجي هما فاسدان كل الفساد. وكان من أبرز شرَّاح هذا المذهب المزيج من الماركسية وفلسفة سارتر، العالمان الاجتماعيان الألمانيا المولد، هربرت ماركوس (Marcuse) وثيودور آدورنو (Adorno). ومن الطريف أن الناشرين أخذوا يتسابقون لنشر كتب قادة الحركة الطلابية، نتيجة لما حظيت به مشاغباتهم من إعلام واسع، وذلك على الرغم من أن فكرهم كان بدائياً وغير متماسك، وكانت منشوراتهم تحتوي على القليل من الشعارات والكثير الكثير من الشتائم والقدح.

كان هربرت ماركوس أستاذاً جامعياً. وكان يبشِّر بأنه سيكون مستقبلاً فيلسوفاً مرموقاً، علماً بأنه قد مجَّد في بعض كتاباته الفحش والقذارة وتعاطي المخدرات. وكان تمجيده لهذه الرذائل أوسع من تمجيد حتى أوسع أنبياء الهيبية شعبية ك «تيموتي ليري» (Leary). وكانت أشد نظرياته استفزازاً وتحريضاً، نظرية عرفها من قبل عصر جورج سوريل وحتى عصر ميشيل باكونين (Bakunin). وكانت هذه النظرية تقول بأن العمال لا يستطيعون قيادة الثورة الضرورية على النظام الرأسمالي، وذلك لأن الرأسماليين قد أغووا العمال وجعلوهم جزءاً من النظام، وحوَّلوهم إلى برجوازيين. ولذلك فإن الوحيدين القادرين على الثورة والبلوغ بها إلى أهدافها هم فقط أولئك الذين لا يمتون إلى النظام بأية صلة، كالطلاب والشبيبة والمنبوذين من المجتمع. ومما لا ريب فيه أن النظرية الآنفة الذكر في الثورة عناصرها من البشر، بعيدة بعداً شاسعاً عن ماركس والماركسية، لكن الماركوسيين (نسبة لماركوس) وجدوا أسانيد لنظريتهم في بعض ما كتبه ماركس في شبابه، حيث أنهم لم يكتشفوا تلك الكتابات إلا حديثاً، وقد اكتشفها بعض العلماء الروس العاملين في معهد ماركس إنجلز القائم في لينيغراد، إذ عثروا عليها بين المخطوطات التي خلَّفها بعد موته. وقد بحث ماركس في كتاباته تلك التي، لم يكن فخوراً بها في مرحلة نضجه، أوضاع الإنسان الحديث الأخلاقية بحثاً

أوسع بكثير من مباحثه في الأخلاق فيما بعد. كما واستعان الماركوسيون بهيغل ولا سيما بكتابه «ظاهراتية العقل». فهيغل في هذا الكتاب، وماركس في كتابات الشباب، قريبان من النظرة الوجودية. هذا وقد أضاف ماركوس إلى هيغل وماركس سيجموند فرويد في ابتداع نظريته، ونادى بثورة الجنس ورسم صورة صارخة، وإن تكن غامضة، لطوباوية وجودية هيبية تقوم بعد تدمير النظام الرأسمالي الشرير، حيث يعيش كل فرد في ظل ذاك النظام الطوباوي الماركوسي، كما يحلو له جنسياً وجمالياً. والحق أن الطوباوية الماركوسية تختلف اختلافاً كبيراً عن الطوباويات الاشتراكية القديمة، وذلك من حيث كونها أقل مادية من هذه الطوباويات. فلم يكن حتى الآن يراود أي اشتراكي الشك في أن القضاء على الفقر بواسطة التوسع في الإنتاج الصناعي، الذي كان النظام الرأسمالي من تسارعه، هو الهدف النهائي للحياة. لكن ماركوس تحدث فقط عن المجتمع الاستهلاكي ودعا إليه، ولم يأت على ذكر الصناعة والتوسع في إنتاجها. كما أبدى غبطته الشديدة بالعلاقات المتجانسة روحاً أو طبعاً والتي تربط بين الهيبية والقذارة. وبدا أن الطبقة الاجتماعية المثلى في نظره، هي تلك الطبقة التي أسماها كارل ماركس بالطبقة البروليتارية الأفّاكة. وهكذا رفع بدلاً من الشعار الماركسي القائل: «فلتتحدوا يا عمال العالم، فليس ثمة شيء تخسرونه ما عدا أغلالكم!» الشعار الهيبي أو الوجودي المعاصر المنادي: «فلتتحدوا أيها المتشردون، فليس ثمة شيء تخسرونه ما عدا وظائفكم وأعمالكم!» ولا غرو في أن يرى البعض في الترابط بين الهيبية والإباحية من فحش وسواه وفي ثورات الطلاب، أحط مظاهر الانحلال لمدنية محتضرة. ومع ذلك فإن ثمة شيئاً من مثالية طاغية تتبدى في تلك الحركة. «فالرفض البات» الذي كتب عنه ماركوس كان رفضاً متحدياً للمجتمع المعاصر بأكمله، وذلك لأن ماركوس اعتبر أن هذا المجتمع فاسد ومفسد في أصوله، ومدمِّر للإنسان روحاً وإنسانية. ويبدي ماركوس أحياناً رفضه لأي نوع من تنظيم جماعي، باسم نوع من فوضوية تكاد تكون مطلقة.

ونحن إذا نزعنا عن الماركوسية جميع قشورها وتأملنا في لبها، نجد أن هذه الكراهية «لبابل» المعالم العظمى والمرفوقة برؤى من وجد لنظام مستقبلي كامل، إنما تتشابه مع المسيحية في عصرها الأول، ولذلك نقول إن الأطفال الذين عاشوا ويعيشون مترعرعين في كونات كهيبيين، قد يكونون منهمكين في إنشاء أوروشليم ثانية. ومما لا شك فيه أن رؤى تتراءى لعدد غفير من أولئك الهيبيين، وأنهم يؤمنون بعلامات من بشائر ونذر، وهم يتوقعون نهاية العالم ويمارسون الشعوذة والسحر. ويجدر بنا القول

إن البشرية لم تشهد مثل هذه الظاهرات الروحية التي تعتبر الهيبية إحداها منذ عصر الإصلاح الديني.

والحق يقال إن المتطرفين المؤمنين بالعنف والممارسين له من الهيبيين لا يشكلون سوى أقلية ضئيلة العدد من أولئك المنسلخين عن المجتمعات والأبرياء براءة غريبة، والذين يعيشون في الكمونات، أو يرحلون ويزلون ضاربين في أصقاع العالم كأنهم الغجر. كما أن أكثريتهم لا تدين بالراديكالية السياسية، فالراديكالية بالذات أصبحت مبتذلة لا تلقى هوى ولا تثير استهواء. فنظرياتها هي من مخلّفات مطلع القرن التاسع عشر، وشعاراتها مبسّطة حتى السذاجة، وطوباوياتها قديمة قدم الأحلام التي تطوف حول عصر ذهبي. ولذلك ترانا نميل إلى الاعتقاد بأن اختمارها السياسي خلال تلك السنوات القليلة الماضية يمثل ظاهرة دينية، وقد تكون هذه الظاهرة نذيراً بتدهور وسقوط حضارة عظمى، شأنها في ذلك شأن الامبراطورية الرومانية في أواخر أيامها.

ويبدو لنا أن سياسة اليسار الجديد لن تفضي بنا إلى أي شيء محدد أو بنّاء. ففوضوية هذا اليسار الرومانسي إنما تدل على عقمه وعبثيته. فخلال سنة واحدة أعقبت تلك الانتفاضة الجبارة انتفاضة الطلاب الفرنسيين في عام ١٩٦٨، والتي أذهلت العالم. وقد تشظت الحركة الطلابية إلى عدد لا يحصى من الشظايا السياسية، وبرهنت على أنها عاجزة عن إنشاء حركة سياسية منظمة وقادرة على البقاء. فهذه الحركة ينطبق عليها تماماً ما أسماه لينين باليسار الطفولي. وهي بعنفها العشوائي وباستراتيجية أشد أجنحتها الثورية فاعلية، إنما تمثل عودة إلى أشد فصول تاريخ الثورية عبثية وعقماً، إلى حقبة الإرهاب الروسية خلال السبعينات من القرن التاسع عشر. فليس ثمة هدف واضح وراء غضب الثوريين الجدد على النظام، الأمر الذي يدلل على فشلهم الفكري وعلى عدميتهم المطلقة. ومن هنا لاحظ بعض الباحثين وجود رابط من قربى بينهم وبين الفاشية، علماً بأن اليساريين الجدد لا يزالون يعتقدون بأنهم يكرهون الفاشية ويحتقرونها.

وختاماً نقول إن اليسار الجديد قد يكون مركباً جدلياً (جامعة جدلية) من الفاشية والشيوعية.

استنزاف العصرية ونضوبها

تعود العدمية إلى نضوب منابع الحركات الكبرى، أو تجاهل تراث حضاري ضخم وإهماله. وقد عصفت خلال الستينات أزمة كبرى بالفنون، وتبدّى واضحاً أن

الحركة العصرية قد استنزفت طاقاتها وتشظت إلى عدد غفير من البدع الفنية. وقد رافق تشظيها صدور الآلاف من «المجلات الصغيرة» ونشر عدد لا يحصى من القصائد والأعمال الشعرية، وكانت جميع هذه الأعمال تشير إلى الحاجة اللحوح التي يشعر بها الأدب والفكر. لكنها بالرغم من جميع الجهود المبذولة والمعاناة، فقد جاءت عقيمة وغير هادفة. فالعصريون من الأدباء والفنانين، ولا سيما في عصر الرمزيين[٤٨] والانطباعيين[٤٩] عصر إليوت وييتس وجويس، والسيرياليين[٤٥] أيضاً، وكذلك ذاك الفيض من المنجزات الفنية المذهلة الجريئة أحياناً والمتهورة أخرى والوقحة في بعض صورها، والمولودة خلال المرحلة الفاصلة بين رامبو وباوند، أقول إن أولئك العصريين كانوا يدركون أن ما سيعقبهم لن يكون سوى الفوضى والعقم. وذلك لأن الطريق التي اختارها هؤلاء لم يكن بالإمكان أن تفضي بهم إلى أبعد مما بلغوه، ولهذا انتهت لتتحول إلى مستنقع. وقد اعترف بهذا الواقع الشاعر العصري الكبير ستيفن سبندر (Spender) إذ قال: «إن السير إلى أبعد في تلك الطريق لا يعني سوى المزيد من التشظي والظلامية الكاملة في الشكل[٥١] أو بالأحرى اللاشكلية، الأمر الذي لا نهاية له البتة» وكان نيتشه قد تنبأ من قبل «بانحلال الفن» وقال إن الفن سينحل حتماً حالما يتحرر كلياً من القواعد على الكلاسيكية، ويخرج من نطاقها. ولقد خرج الكلاسيكية رامبو وفرلين والسيرياليون والداديون[٤٦]، ولكن المرء لا يستطيع أن يضيف إلى منجزاتهم جديداً، إنما يستطيع فقط أن يكررها، ويكون تكراره له بأسلوب يتزايد أبداً عنفاً، ولذلك يتزايد ضعفاً. وهكذا وجدت تلك «المجلات الصغيرة» تحتوي فقط على أصداء قذارة وفحش، أصداء ذاك العصر الأوروبي العظيم، عصر الأدب التجريبي والثورة الجمالية. ومما لا شك فيه أن تلك الأصداء تهدىء نفوس أولئك الرجال والنسوة الذين يقذفون العالم الكليل البليد «بملاحظاتهم» الأدبية الفنية المتفجرة تحدياً واستفزازاً. ولكن طعم تلك الملاحظات أمسى كطعم الرماد، ولونها غدا باهتاً، ولم يعد لها أي مغزى أو أهمية أو معنى. فتلك الملاحظات، أو «الكتابات» كانت معدومة الشكل مبتذلة المحتوى. وقد «أنتج» بعض الكتّاب الفرنسيين ما يسمى «بضد الرواية». وقام آخرون غيرهم فتركوا للكمبيوتر أن ينظم الشعر. وكان في محتوى هذه الآداب نوعاً من أثر فني من آثار الرمزيين المنحلين. وكان محتواها أشد تعفناً وفساداً من كونه منحلاً. ولقد وصف أحد النقاد رواية وليم برو (Burrough) الشهيرة بعنوان «الغذاء العاري»، التي غدت بمثابة «الكتاب المقدس للطليعة الموحلة من أدباء الستينات، وأن لها نكهة مكان حفظ جثث الموتى». وقد وجدت الكتاب الهيبيين يكتبون عن إدمان

المخدرات وعن مواضيع أخرى تدور كلها حول الانحطاط والانحلال الأخلاقي. وكان جميع ما يصدر عدمياً في شكله ومحتواه، عدمية تتساوى مع اللاشيئية تماماً، ولذلك نقول إن مثل هذا الأدب لم يكن أدب ثورة ولا حتى أدب يأس، إذ إنه كان ما وراء كل يأس. ولقد لاحظ كن باينز (Baynes) ناقداً كتابات طليعة الأدباء المعاصرين وقائلاً: «إن صرخة الفنان الجريئة المطالبة بالحرية قد تحولت إلى صراخ مهرج».

والحق أنه إذا كانت الفنون لم توفر لروح الإنسان الغربي إلا الأضيق من المجال، فإن العلم قد يتساوى معها في هذا الأمر. ولقد اتهم السير تشارلز (وهذا روائي شهير وإداري بارع، ومن المهتمين الاهتمام البالغ بالعلوم)، المعسكر الأدبي الإنساني كافة بتجاهل العلم وبالجهل به، وباللامسؤولية نحو الشؤون العامة. ونحن لا نعتقد بأن في هذا الاتهام إفراطاً في التجني، إذ أنه يحتوي على الكثير من الصحة والعدل. فالروائي والشاعر، منذ فجر العصرية، قد أوجدا لهما مملكة خاصة بأحاسيسهما، وأهملا لا بل سخرا من جميع ميادين الحياة العادية الأخرى، حيث يقيم رجال السياسة والأعمال. وكان هذان، إذا ما عالجا السياسة كما حدث خلال الثلاثينات، فإنهما كانا يأملان بتثوير السياسة تثويراً كاملاً، لكن كل ما صدر عنهما جاء بعيداً كل البعد عن الواقع والواقعية. ولا غرو في ذلك، فهما كانا منسلخين عن المجتمع الحديث. وليس بنا حاجة إلى القول بأن العلم يمثل تراثاً فكرياً غربياً عظيماً، وذلك إذا لم نقل إنه التراث الفكري الأعظم. وقد بقي ميدان غاليليو ونيوتن مركز دائرة ذاك التراث طوال عصر التنوير وحتى عصر داروين وباستور. وكان المثقفون يتوقعون دائماً أن يقود العلم المسيرة نحو حياة أفضل. وإن رجال الفكر والمثقفين، حتى ولو نهجوا نهج الاشتراكيين في رفض أسلوب تنظيم المجتمع الصناعي، فإنهم لا شك يتوقعون إطلاق جميع طاقات التكنولوجيا العلمية بغية توسيع دائرة منافعها العائدة على المجتمع. وقد أسهمت الماركسية، والمثل الذي ضربه الاتحاد السوفياتي، في تعزيز القناعة بأسطورة العلم والتكنولوجيا بوصفهما خادمين شجاعين ونظيفين، إذا أخضعهما الإنسان لرقابته ووجَّههما الوجهة الصحيحة. أما الآن، فبدا أن العلم أخذ بالدواء، نظراً لتزايد ارتباط هويته وثوقاً بالمجتمع الذي كان محطاً لبغضاء المثقفين. فالمجتمع التكنولوجي بدا في أنظارهم مجتمعاً ملوَّثاً وغير متمدن. وخلال الستينات بلغ العلم بتكنولوجاه الذروة في منجزاته، إذ مكَّن الإنسان من الوصول إلى القمر. ولكن ما كادت قدما الإنسان تطآن القمر حتى تلاشت آثار ذاك الحدث المثير من نفوس البشر. فالحدود الحقيقية بالنسبة للإنسان المعاصر، إنما تقع داخل قلبه، ولذلك فإذا كنا حقاً

عازمين على تجاوزها فيتوجب علينا أن نستعين بمباحث أخرى غير أبحاث العلم العقلاني الذي اشتهرت به الحضارة الغربية منذ مئات السنين. من هذا المنطلق تفجَّر دفق غزير من الكتب والأبحاث والمقالات في نقد أزمة البيئة الناجمة عن الإفراط في الإنتاج والفضلات، إفراطاً أخلَّ بتوازن الطبيعة وأفسد الماء والهواء. ولكن سرعان ما تبدى ما يجوز لنا أن نسميه بتكافؤ الضدين فالعلم استمر في زحفه قدماً إلى الأمام، وكذلك التكنولوجيا، ولم يكن السبب في ذلك عجز الإنسان عن إيقاف زحفهما، بل بسبب أن الإنسان لا يستطيع رفض الكثير من منجزاتهما. فغيوم كثيفة من الكآبة واليأس انقشعت خلال الستينات من أجواء شعوب أفريقيا وآسيا وأميركا الجنوبية، نتيجة لانتصار العلوم التطبيقية في ميادين الزراعة. زد إلى ذلك أنه حتى المثقفين لم يعودوا بأنفسهم قادرين على رفض ما توفره التكنولوجيا الحديثة من رفاه ورخاء. ومع ذلك، فالتساؤل الجاد عن فائدة «المزيد فالمزيد من إنتاج السلع المادية من أجل السلع فقط» لا يزال يدور في خواطر الناس، وهذا التساؤل ليس بجديد، فلقد سبق له أن جال في خاطري كارليل وراسكن، ولكنه اليوم انتشر انتشاراً واسعاً في المجتمع.

التشظي والبحث عن الوحدة

تميزت حقبة الفكر ما بعد عام ١٩٤٥ م باشمئزاز شديد من كل ما تقدمها، ولا سيما من الحقبة التي تقدمتها مباشرة، بما لهذه الحقبة من دغماتية متزمتة ودولانية عضوض. وقد أعقبتها مرحلة من البحث عن قيم جديدة وشعارات جديدة وأساليب فكر جديدة. وقد ساد هذه المرحلة شك عميق في جميع الأيديولوجيات وفي كل مطلق، كما انتابها القلق الشديد على الفرد كشخص قائم وموجود من التجاريد والضغوط عليه، وكذلك من جبروت الدولة الرهيب. وقد عكست هذا القلق، بصورة محسوسة، المباحث في السياسة والاقتصاد والاجتماع. وكان من بين المعضلات الرئيسية التي جابهت الإنسان المعاصر معضلة الحجم المحض.

والحق أن معضلة الحجم هذه لا تقل في ثقلها في ميدان النظريات عن ضخامتها في الحياة بصورة عامة. فلنتأمل ملياً بالكميات الصادرة من الكتب والكراريس ومختلف المنشورات. فلقد صدر خلال الثلاثين سنة الماضية من الكتب كميات أغزر بكثير من الكتب التي صدرت منذ اختراع الطباعة حتى اليوم. ففي أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأميركية تصدر كل عام مائة ألف كتاب، ناهيك بالصحف اليومية وبالمنشورات الدورية، زد على ذلك تكاثر عدد الخريجين من المدارس والجامعات بسبب تزايد عدد الجامعات والوظائف الجامعية، الأمر الذي حمل أعداداً غفيرة من

الناس إلى مقربة من تخوم مملكة الفكر الجدي، حيث كان يقيم في هذه المملكة، في مطلع هذا القرن، عدد لا يتجاوز الآلاف القليلة من رجال الفكر في الغرب. أما عددهم اليوم فلقد قفز إلى الملايين. ولم يسبق أبداً في التاريخ أن كان هناك مثل تلك الأعداد الغفيرة من القراء لمثل هذا الفيض الدفَّاق من الكتب. وعلى الرغم من أن هذه الظاهرة ظاهرة مشجعة، ولكنها مع ذلك كان من المتوجب على البشرية أن تدفع ثمن هذه الكمية الضخمة تشظياً وفقدان وحدة وتخصصاً مكثفاً. وهكذا سمعت أحد العلماء البريطانيين يرثي لحال العالم ويقول: «لقد تطاير الأدب شظايا، وكذلك الثقافة الحياة».

فالتخصص، على الرغم مما يستوجبه من كفاءة تقنية عالية، فإنه يحد من المدى ومن العمق ومن الترابط مع ميادين الثقافة الأخرى. وقد أصاب التخصص حتى الفلسفة بعدواه. فالفلسفة اليوم لم تعد ملكة الفكر، بل قنعت بأن تكون فرعاً للتخصص من فروع العلم التجريبي. كما أن علم الاقتصاد لم ينج بدوره من التشظي، وكذلك علم الاجتماع. فهذان العلمان العظيمان قد تشظيا إلى تحاليل ومباحث ميكروسكوبية في أوضاع اجتماعية معينة، ولم يعودا يعالجان المجتمع ككل كامل. ومن المستحيل علينا تقريباً أن نجد أي علم من العلوم لم تنزل به نازلة التخصص. ومع أن التخصص قد عاد علينا بالمزيد من المعرفة، لكنه أفقد أيضاً هذه المعرفة المزيد من معناها، لأنه جعلها أقل تكاملاً. ولم يسلم الأدب أيضاً من هذا الوباء، وباء التخصص.

فهناك جمهرة غفيرة من نقاد الأدب الذين رفسوا بأقدامهم جانباً جميع المعالم التاريخية والأخلاقية والبيوغرافية، وتشبثوا فقط بتحليل المفردات وبنائها، وبذلك لم يأتوا لنا إلا بتحليل لغوي أدبي. ومن المحزن أن بعض فروع الأدب والأخلاق قد نزع هذه النزعة أيضاً. وقد كتب أحد النقاد الإنكليز المعاصرين والبارزين غراهام هو يعدد المكاسب الضخمة التي تحققت خلال السنوات الأربعين الأخيرة، من كفاءة تقنية ومهارة فائقة في استخدام «أدوات اللغة» وفتح عالم العقل اللاواعي، وقد أضاف هذا الناقد يقول: «غير أن تلك المكاسب كانت مرفوقة بفقدان الاعتبار وانعدام المدى وخسران الجوهر، وبنزوع إلى التعامل والمويجات على سطح الحياة».

والحق أن الرؤية الفرنسية المعاصرة تفرض علينا اليوم نوعاً من خدع تقنية بارعة. وتعتبر مثل هذه الخدع ضرورية وتستوجبها الروح العصرية. كما أن الشعر أصبح أيضاً معقَّداً غاية التعقيد في تقنيته، وقادراً على الحديث عن كل موضوع، لكنه عاجز عن التعبير[٥٠] عن أي موضوع بأي شيء جدير بالانطباع على الذاكرة.

ومع أن ما نراه اليوم يدل على انتصار التقنية على الحياة، لكنه يمثل مع ذلك تياراً هاماً. فالتقنية قد فرضت الدقة، وقضت على الإهمال وأصلحت الأخطاء، ولكنها مع ذلك استتبعت فقدان الحيوية ومزَّقت الفكر هتامات، وتفتَّتت الثقافة إلى فتات لا رابط له ولا جامع[٥٢]. ولم تنج كتابة التاريخ من هذه الورطة. فالمؤرخ اليوم يقوم بأبحاث تاريخية تقنية تعتمد على الوثائق والمحفوظات التي تعتبر الشعار المقدس «لنقابة المؤرخين». لكن أبحاثه هذه تفتقر كل الافتقار إلى الأسلوب العظيم والاندفاع الجارف والبراعة الأدبية التي تميز بها المؤرخون القدامى. وهكذا وجدت جورج ترافليان يذوي مذهباً ويذبل أسلوباً حتى قبل وفاته، ووجدته مسهباً مفرط الاسهاب وفقاً لمقاييس مدرسة لويس نامير[١] (Namier) البريطانية. ولا جدال أن المؤرخين قد ابتعدوا منذ عام ١٩٠٠ م عن المفهوم الوضعي للتاريخ، بوصفه مفهوماً قادراً على استنباط القوانين شأنه في ذلك شأن العلوم الفيزيائية، ونزعوا إلى سلوك الطريق التي أشار إليها المؤرخ الألماني فلهم ديلتي[٩] (Dilthey) أو المؤرخ والفيلسوف الإيطالي العظيم بنديتو كروتشي (Croce). وقد حدَّد ر. ج. كولينفوود معالم هذا الطريق في كتابه الصادر في عام ١٩٤٦ م بعنوان «التاريخ». ووفقاً لهذه النظرية فإن التاريخ ليس خادماً للعلوم وليس فرعاً من الأدب المحض، بل هو علم مستقل وقائم بذاته، وأن وظيفته أن يقوم بإعادة خلق الماضي على أضواء الفكر المعاصر، وهو بعمله هذا إنما يوضِّح الحاضر. أما علم الخاص المفرد «فليس من واجبه البحث عن القوانين العامة، بل سبر أعماق الخبرة الماضية والفريدة من نوعها، واختيار تلك التي تكون أوثق ارتباطاً من غيرها بالخبرة الحاضرة». وإن نظرة كهذه تكاد تكون منطبقة مع النظرية الغريزية للمؤرخ المحترف فيما يفعله حينما يكتب التاريخ. وهي نظرة يمكن للمرء أن يدافع عنها، لكنها تفتح أوسع الأبواب أمام أبحاث غير هادفة وغير بالغة الأهمية، غير أن مثل ذاك المؤرخ يقوم بها فقط من أجل القيام بها، بسبب كونها موجودة في المحفوظات التاريخية.

وثمة وباء آخر يجتاح هذا العصر، ألا وهو «وباء درجة الدكتوراة» (P.H.D). وهذه الدرجة العلمية تستوجب وتشجِّع الفذلكة العقيم والحذلقة الفاسدة لا بل القبيحة في العلوم الإنسانية، وإن السبب في ذلك يعود إلى الأطروحات والأبحاث التي يستوجبها نيل درجة الدكتوراة، حيث يتوجَّب على الطلاب كتابتها تحت وطأة ظروف التثقيف الإجمالي الضخم.

لا خلاف أن شعور الإنسان بالحاجة الماسة إلى توحيد العلم قد ألقى به في مأزق شديد. ففي أوروبا الشرقية، لا يزال الاتحاد السوفياتي منذ عام ١٩١٧ م يجري تجاربه

في مجتمع قائم على أيديولوجية واحدة ووحيدة. والحق أن ثمة فوائد في وحدة المعتقد، لكن ثمة أضراراً أيضاً فمثل ذاك المجتمع يكون أشد دقة ومنهاجية، لكنه يكون أيضاً أشد طغياناً واستبداداً وإخضاعاً. ولذلك فإنه لا يستطيع، على المدى الطويل، أن يحقق وحدته إلا بعد دفع ثمن باهظ من حريته وتحوُّل الدولة هذا الثمن إلى استبداد وطغيان. وهكذا تطالعنا في الاتحاد السوفياتي تجربة القرون الوسطى شكلاً وجوهراً. ولكن هذه التجربة مقضي عليها بالفشل في العالم المعاصر، الأمر الذي يبرهن عليه التيار الذي انطلق في الاتحاد السوفياتي بعد وفاة ستالين. ويركز الماركسيون من سوفيات وغيرهم نقدهم للحضارة الغربية على كونها، كما يقولون، مفتقرة إلى الوحدة. والحق أن هذا النقد فيه بعض الصحة، لكن هؤلاء النقاد قد لا يتذكرون أن الحضارة الغربية المعاصرة قد التزمت طوال قرون من تاريخها بالتعددية والحرية. ولقد كتب كارل بوبر (Popper) يقول: «إن وحدانية الغايات الاجتماعية تعني موت الحرية، موت حرية الفكر وحرية البحث عن الحقيقة، بالإضافة إلى موت عقلانية الإنسان وكرامته». زد على ذلك أن قضية الليبرالية الأوروبية تستند إلى قيم «المجتمع المنفتح» وكذلك إلى مقاومة اضطهاد الرأي وملاحقته. وتستند إلى الإيمان بأن حرية العديد من العقول في اتخاذ مختلف الأساليب في أبحاثها، إنما هي الطريق إلى حل مشاكل الإنسانية، هذه المشاكل التي لا تزال عديدة ومتعددة تعدداً يذهل العقل. لذلك فإن الانسحاب إلى جزيرة الدغماتية تحت سياط الطغيان وإرهاب السيف، إنما هو الجواب الضحل والسطحي والخاطىء عما يقوله الماركسيون، إنه تنازل الإنسان عن حقه في الحرية والكرامة.

ويبدو الاختلاف واضحاً بين الفكر الغربي والفكر السوفياتي في الكتاب الذي صدر بإشراف الأونيسكو وبعنوان «تاريخ الجنس البشري»، ولا سيما في الجزء الأول الذي يعالج حقبة ما قبل التاريخ وبدايات الحضارة. وقد وضع هذا الجزء مؤرخان بريطانيان، كما علَّق المؤرخون السوفيات على ما أورده المؤرخان البريطانيان قائلين: «إنه لا يزيد عن كونه تبديل شكلي لنماذج نزوية خالية من كل تماسك باطني، وغير خاضعة لأي مبدأ من مبادىء التطور».

ولا غرو فيما قاله المؤرخون السوفيات. فالمؤرخان البريطانيان لم يضعا الحقائق التاريخية داخل الإطار الماركسي للتاريخ، فقد طرحا جانباً المقولة الماركسية بأن كل تاريخ يجب أن يعرض تطوراً من حقبة العبودية إلى حقبة الاقطاع فحقبة الرأسمالية. وقد رد المؤرخ البريطاني على نقد البروفسور دياكونوف (Diakonoff) وزملائه

السوفيات قائلاً: «إن عرض التاريخ وفقاً لما يقوله السوفيات، إنما هو تشويه للتاريخ، وذلك لأن الحقائق التاريخية التي كشف عنها البحث التجريبي قد أثبتت خطأ المقولات الماركسية في التاريخ». ويدل الجدل الذي دار بين السير رونالد وولي (Wooley) وبين البروفسور دياكونوف على أن المؤرخين السوفيات ينطلقون من فكرة عقائدية أولية أو بديئية (A Priori) في التاريخ، الأمر الذي يعتبره المؤرخون الغربيون سذاجة محضة، بينما يعتبرها السوفيات الوسيلة الوحيدة لإيضاح التاريخ.

والحق أن العقل الغربي المحنَّك والقائل بالتعددية يخلق المصاعب، لكن هذه المصاعب هي منابع زخوم وقوة. ولا ريب أن التراث الفكري الغربي هو أشد التراثات تعقيداً. إنه تراث مدنية قديمة، اختبر كل شيء وسبر أغوار جميع الأساطير، ولذلك يجد من العسير عليه أن يؤمن بأي شيء، ومع أنه يحاول الإيمان، لكنه مدرك غاية الإدراك لذاته ويعرف بأن إيمانه سيكون أسطورة.

لا جدال أن المنجزات العصرية في كل ميدان مطبوعة ببراعة تقنية فائقة. لكن الاختصاصي قد تولى زمام الأمر على حساب الثقافة العامة، ولذلك فإن هناك أشد العقبات التي تعترض سبيل الإنسان المعاصر في بحثه عن قيمه في وسط ذاك الثراء الهائل من المعرفة، والناجم عن تقنيات التخصص في نبش المعارف العلمية والواقعية. وهذه الحال هي أحد المآزق التي يعانيها الإنسان الحديث في صراعه في سبيل توحيد ثقافاته الفرعية في ثقافة واحدة، وجهاده من أجل العثور على شيء ما يسمح له منطقه بالإيمان به. فالثقافة المعاصرة تفتقر إلى الوحدة وإلى الإيمان، ومع ذلك فإن بعض المفكرين قد عقدوا العزم على طلب وحدة الثقافة والإيمان.

شهدت سنوات ما بعد الحرب محاولات جريئة لتوحيد المعرفة. فذاك التطريز الواسع للتاريخ العام الذي وضعه أرنولد توينبي، والذي زعم بنبش القوانين التي تحكم نشوء الحضارة وسقوطها لم يستقبله معظم المؤرخين المحترفين برضى أو ترحاب. ومع ذلك فلقد أقبل جمهور المتعلمين على قراءة تاريخ توينبي بشوق لا بل بنهم، الأمر الذي يدل على تعطش الناس للتاريخ «الفلسفي» وعلى أن الكتابات التاريخية المعاصرة لم ترو غليلهم. انطلق توينبي بأسلوب كلاسيكي جاد وسيَّال في بحثه الرومانسي[٤٧] بعض الشيء عن السر وراء مرض الحضارة الغربية. وقدم لنا دراسة مقارنة بين إحدى وعشرين حضارة عرفها التاريخ البشري. وحاول إبراز الأنموذج المشترك بينها من بداية ونمو وتدهور وانحلال. ويرى توينبي أن بعضاً من تلك الحضارات قد باد تماماً. والحق أن كتابه «دراسة في التاريخ»، بما له من أسلوب تأملي، وإن كان أحياناً مبتذلاً،

وبما فيه من استبصار روحي عميق ومعرفة مذهلة باتساعها ومداها، وبما احتوى عليه من وقائع وحقائق، ليثير في النفس الاستهواء الشديد ناهيك بضخامته، إذ إنه يتألف من اثني عشر مجلداً. وقد استخلص د.س. سمرفيل زبدة هذا المؤلف في مجلدين اثنين. ويرى معظم النقاد أن الاستنتاجات التي توصَّل إليها توينبي ليست على ذاك المقدار من الصحة، «فالقوانين» تتحول عنده إلى حقائق بدهية. كما أن الشك الكثيف يحوم فوق عزله الحضارة الواحدة عن الأخرى، من حيث كون كل حضارة وحدة منفصلة عن الحضارة الأخرى. زد على ذلك أن المقارنة تفقد جلَّ معناها عندما نجردها من بلاغة توينبي وبيانه المشرق. وعلى الرغم من كل ذلك فإن الجدل الذي أثاره كتابه قد أنعش الفكر التاريخي. ويجدر بنا أن نشير إلى أن ضخامة هذا الكتاب إنما يدل على وفرة مصادر المؤرخ المعاصر، فمثل الوفرة التقنية لم تكن بمتناول أي مؤرخ من الأجيال السابقة. فلقد جمع توينبي معلومات غزيرة من كافة أقطار العالم، بغية الإجابة عن السؤال المتواتر منذ القدم والقائل: إلى أين يسير الجنس البشري؟ ولكن توينبي لم يجد الجواب الشافي عن ذاك السؤال.

كانت رائعة توينبي ثمرة شعوره بأن أوروبا الحديثة قد هوت إلى درك الانحلال، وأنها تتجه بخطى ثابتة إلى هوَّة الموت. ولقد كانت الحرب العالمية الأولى التي أيقظت فيه هذا الإحساس، ومن ثم جاءت الشيوعية ومن بعدها النازية فالأزمة الاقتصادية العالمية خلال الثلاثينات لترهف إحساسه باختصار حضارة الغرب، وأخيراً تفجرت الحرب العالمية بعنفها الانتحاري لتؤكد له صحة ذاك الشعور. وهكذا وجدت توينبي يتوجه إلى التاريخ معلِّلاً نفسه بالعثور على دواء لعلل تدهور الحضارة الغربية وسقوطها بغية شقائها، شأنه في ذلك شأن المؤرخ اليوناني ثوسيديدس عندما جوبه بانتحار اليونان البركليسية في حروب البلوبونيز، وشأن مكيافيللي خلال شفق حقبة الانبعاث في إيطاليا. ولا غرو في ذلك فالحضارة عندما تجتاحها أيام عصيبة تشهد تشخيصات رائعة لأمراضها. ولكن هل تعود كل تلك التشخيصات بأية فائدة؟

ويبدو لنا أن توينبي يعرف أية خصائص تتمتع بها الحضارة عندما تكون في ذروة إبداعها، ويدرك أية أعراض تنتابها في محنها، وهذان الأمران ليسا بالصعب تحديدهما أو وضعهما. ولذلك ينتهي توينبي إلى حض الحضارة الغربية على المزيد من الإبداع وتجنب المآزق. أما نهجه العلمي فيزعم بأن حضارات أخرى عديدة قد مرت بمرحلة مشابهة للمرحلة التي تمر بها الحضارة الغربية، واتخذت نماذج شبيهة بالأنموذج الغربي المعاصر. كما أن القوانين التي جاء بها لتفسير الحركات الدنيوية في حضارات كاملة

بدت أشد غموضاً وذاتية من قدرتها على فرض الموافقة عليها، أو على التعبير عن الكثير من المعنى والمفهوم. وهكذا جاءت رائعة توينبي أقل علمية مما أراد أو اعتقد، وهي في نظرنا لا تتجاوز كونها قصيدة نثرية ضخمة في التفجع على مرض إحدى الحضارات. ويجدر بنا أن نستدرك فنقول إننا لا نعني بقولنا الآنف أن كتاب توينبي عديم الفائدة وجديب، فواقعه مخالف لذلك تماماً، إذ كان له أثره البالغ في عقول الملايين من البشر، على الرغم من أن بلاغته أكثر بكثير من علميته. والحق أنه ليس ثمة كتاب آخر له ضخامة كتاب توينبي لاقى في عصرنا رواجاً هائلاً كالرواج الذي صادفه هذا الكتاب. فالتاريخ مصدر للعزاء وكذلك للإلهام.

نتائج التخصص

اعترض توينبي على الإفراط في تضييق دائرة التخصص، لكنه لم يتجاوز ذلك إلى التعرض للمتخصصين، فالمؤرخون يكتفون بحراثة حقلهم، أو ثلمهم الضيق فقط، كما أن كل واحد منهم يشق نفقاً خاصاً به إلى الماضي. ولقد ورد في أحد مباحث مارتن هيدجر النقدية في الحضارة المعاصرة قوله: «إن الحقول العلمية متباعد بعضها عن الآخر بعداً بالغاً. ويقوم علماء كل حقل بمعالجة مواضيعهم بشتى الأساليب المتباينة. وإن تنظيم الجامعات والكليات ذاك التنظيم التقني الدقيق هو وحده الذي يربط بين هذا الخليط من فروع المعرفة، ويحافظ على ما له من معنى بواسطة الأهداف العملية لمختلف فروع الدراسات».

ومما لا ريب فيه أن الجامعة الأميركية المعاصرة، هي أوضح مرآة تعكس صورة هذا الشتيت وانتشاره الواسع في ميدان الثقافة. وقد حذر الروائي العلمي الإنكليزي سنو (Snow) في روايته المعروفة بعنوان «حضارتان»، من الهوة المتزايدة عمقاً واتساعاً والفاصلة بين العلوم التطبيقية والعلوم الإنسانية، والمتجلية بأوضح مظاهرها في عصر التخصص الذي اكتسح حتى الجامعات البريطانية، على الرغم مما لهذه الجامعات من تقاليد عريقة ناشئة عن الثقافة الليبرالية العريضة. والحق أن الإفراط في التخصص يشكل خطراً خاصاً، إذ إنه يوقف عملية الإخصاب التهجيني بين فروع المعرفة، والذي دلّل في الماضي على جزيل فائدته. ومما لا شك فيه أن الباحثين في تاريخ الفكر يدركون ويقدّرون ما قدمه ملتوس من نظريات نقدية لداروين، وما وفّره روسو لكنت، وما تلقاه كبلر من الصوفية الفيثاغورية... إلخ. ولذلك نقول إننا إذا فصلنا بين فروع المعرفة، وأسوأ من ذلك إذا فصلنا بين كل مقطع من مقاطع كل فرع، كما هي حالنا اليوم، وفصلنا هذه الفروع عن نسيج النظريات العامة المجمع عليها، فعندئذ ستجف

علومنا وثقافتنا العامة أيضاً، وستذوي الإنسانية، وستفقد شخصية الإنسان ذاتها في قفر من الركانة والحقارة الأمر الذي نخشاه، إذ إن هناك من الأسباب ما يبرر خوفنا من حدوثه. ولقد أشار جبرائيل مارسيل في كتابه «فلسفة الوجود» إلى أن الفرد في المجتمع الحديث القائم على التخصص يفقد شخصيته الإنسانية ويصبح «تكتيلاً من وظائف». فتدمير شعوره بكونه كائناً متكاملاً كاملاً، هو ما يعتبره الأطباء النفسانيون الوجوديون العلة الأساسية لمرضي العصاب والذهان[٥٣] (Psychosis) اللذين ينزلان بالفرد.

والحق أن هذا التعقيد وذاك التخصص يقضيان على أحلام طاقة الفرد الذهنية، وبذلك تنتهي حقبة طويلة من التاريخ الحديث. فميدان المعرفة يصبح أوسع بكثير من أن يدركه أي فرد حتى في عمومياته، وهكذا يتخلى المرء عن كل طلب وبحث، ويستسلم لواقعه كترس من تروس آلة مستعصية على الفهم.

لقد اعتقد الإنسان الرومانسي في عصر النهضة والتنوير بأنه قادر على فهم كل شيء. ولقد قال السير والتر رالي[١] (Raleigh) في القرن السادس عشر أنه يشتري كل كتاب يصدر. وكان فولتير وهيوم وجيفرسون يتمشون في القرن الثامن عشر جنباً إلى جنب مع جميع فروع المعرفة، ولم يعطِّلهم ذلك عن القيام بنشاطات عديدة أخرى. وكان آخر من سعى لبلوغ العلم بكل شيء أولئك الفلاسفة الكبار، أرباب التراكيب العظمى من المعرفة في القرن التاسع عشر، وأعني بهم هيغل وماركس وسبنسر، لكن مناهجهم لم تلق نجاحاً. أما اليوم فإن مركب المعرفة أمر ما وراء إدراك أي إنسان. ونحن نصادف بعض اللواذعة ذوي المعرفة الواسعة، والذين بذلوا كل جهد بغية إيجاد مركّب كامل متكامل من المعرفة كأرنولد توينبي وتايلهارد (Teilhard) مثلاً، لكنهم فشلوا في بلوغ غايتهم. وهكذا نشعر بأن علينا أن نتخلى عن هذا الحلم، الأمر الذي يستتبع تغييراً جوهرياً في نظرة الإنسان الغربي، إذ أنه سيكون بمثابة هزيمة تنزل بالفردية والعقلانية بمفهوميهما الأقدمين.

ويجدر بنا هنا أن نشير إلى أن الهجوم على ما دعاه ديفيد نولز (Knowles) بالتفسير المعقول الواضح والوحيد للكون وعلى المستوى الطبيعي، وبالتحليل الوحيد للإنسان وطاقاته والصحيح بالنسبة لجميع البشر والنهائي داخل نطاقه، ليس بالهجوم الجديد، إذ إن أوكهام (Ockham) قد هاجمه بشكيته في القرن الرابع عشر، ومن ثم جاء الإصلاح الديني فزاد في طمسه. ومع ذلك فإن تلك الشكية، كما يقول نولز، لم تحقق أبداً انتصارها النهائي ولم يسلِّم بها البشر تسليماً نهائياً، فالإنسان الأوروبي استمسك بإيمانه ببلوغ المعرفة الكلية. ومما لا ريب فيه أن تاريخ الإنسانية لم يشهد

أبداً إنساناً عليماً بكل شيء، ومع ذلك فإن كبار رجال الفكر في العصر الفكتوري استمسكوا باعتقادهم بوحدة المعرفة وبقدرة الفرد على استيعاب هذه الوحدة. ولهذا نقول إن التيار المعاصر إذا ما دفع بنا إلى التشظي تشظياً كاملاً، فعندئذ نكون قد بلغنا خاتمة الفردية العقلانية. ولربما إننا الآن قد بلغنا نهاية الشخصية وخاتمة الفلسفة أيضاً، وأصبح من اليسير استبدالنا بالكمبيوتر، وغدونا كذكور النحل نجمع معرفة لا فائدة فيها ولا نفع.

وقد نجم عن الإفراط في التخصص اتساع الهوة الفاصلة بين الخبير وبين الرجل العادي. فلم يعد بينهما أي شبر من أرض مشتركة. فتعقد الفكر وتشعبه لم يتركا سوى للقلة من الخبراء في كل ميدان فرصة للتواصل فيما بينهم، الأمر الذي خلق فراغاً في العقل الشعبي، حيث يتوجب ملء هذا الفراغ بالنفايات وسقط المتاع. وبينما نرى السوق الشعبية راضية وقانعة بصحافة دونية النوع، نرى الفكر الجدي يتابع مسيرته بأقليات معزولة عن البشر، ونرى مصطلحاته وتعابيره مقصورة فقط على القلة من الناس.

إننا نعرف بأن مسافة معينة كانت ولا تزال تفصل بين الفكر الشعبي والفكر المتطور. ونعرف أيضاً بأن تلك المسافة الفاصلة بينهما ستبقى أبداً، ولكن كانت ثمة ثقافات توفر دائماً أرضية مشتركة للتواصل والتفاهم بين الجميع، أوسع بكثير مما توفره الثقافة الغربية لشعوبها. وقد يبرر البعض ذلك بكون ثقافتنا هائلة الاتساع أو ديمقراطية، ولكنني أرى أن السبب الرئيسي وراء انقطاع التواصل إنما هو التشظي الفكري الذي هو مدار بحثنا الآن.

ولا خلاف أن نفايات هذه الثقافة الشعبية وبلاهتها، كالتلفزيون الأميركي والأفلام السينمائية، هي المسؤولة عن اغتراب العديدين من البشر والمتمتعين بحس جمالي وبشعور صادق بالكرامة الإنسانية. وهذه الثقافة الشعبية المقرفة هي مصدر كل رأي يقول بتدهور الحقبة الديمقراطية وانحلالها، وينادي بانحطاط الإنسان المعاصر ذاك الانحطاط المذل المهين. ولكن السبب وراء ذلك هو كون الديمقراطية والتخصص قد بلغا معاً، وفي الوقت ذاته، محطاً تاريخياً واحداً، الأمر الذي ضاعف في أبعاد المشكلة. فاستيعاب وتمدين الملايين من البشر الذين كانوا يعيشون حتى ذاك المحط التاريخي دون مستوى المدنية، مهمة ليست باليسيرة أبداً. أضف إلى ذلك أن المدنية الغربية كانت تجابه في الوقت نفسه أزمة من التعقيد المعاصر والشكية، ولا سيما أزمة التشظي التي تحدثنا عنها فيما تقدم. ولذلك نقول إنه من التجني أن نعتبر الديمقراطية

مسؤولة عن الفوضى في ميدان الثقافة. فالديمقراطية ليست بالتأكيد مسؤولة عن انحطاط الإنسان المعاصر، فهذا الانحطاط قد تقدمها وسبقها زمناً. وقد لاحظ توكفيل أن عامة الشعب في البلدان الارستقراطية أقل تمدناً منها في البلدان الأخرى، كما لاحظ ماثيو أرنولد أن الديمقراطية تمثِّل نضال عامة الشعب بغية بلوغ ما يعتبره المجتمع السائد قيماً وثميناً. فعندما سادت الديمقراطية في أثينا اتجه عامة الناس نحو طلب الحكمة.

وإذا أخذت البربرية العسكرية بالديمقراطية، فعندئذٍ يصبح العوام جنود سلب ونهب. وكذلك فإن الديمقراطية إذا غمرت بظلالها مجتمعاً رأسمالياً اكتسابياً، فآنذاك تتحول العامة إلى أفراد تسيِّرهم نوازع الاكتساب والكسب. ولذلك يتوجب علينا ألا نلوم الكتل البشرية على الفشل الثقافي، بل أن نلوم المجتمع على فشله في رفع قيم سامية كمشاعل تنير طريقه.

البحث عن القيم

يعاني الإنسان المعاصر أزمة رئيسية أخرى تتمثل في شعوره بالحاجة الماسة إلى قيم تعطي حياته مفهوماً ومعنى. ومما لا شك فيه أن المنبع الوحيد الذي يستطيع أن يستمد منه قيمه إنما هو الإيمان الديني بأوسع معانيه. ولكن ما ورثه هذا الإنسان من شك وشكية، يحول بينه وبين إيمان كهذا. ولقد عبَّر أحدهم عن هذا المأزق قائلاً: «لقد شبَّ الإنسان على طوق الدين وطوق الأنظمة السياسية وطوق قوة عقله وأخلاقه. وقد نقش كلمة «لا» القاتلة في جميع مذاهبه». وقد جاء في رواية روبرت شيروود «الغابة المتحجرة» والصادرة في عام ١٩٣٦ م قوله على لسان بطل الرواية: «لقد كنت دائماً أبحث عن شيء ما أؤمن به، وكنت آمل بأن أجد ذاك الشيء الجدير بأن أحيا وأن أموت من أجله». وكان الشعراء والروائيون والمسرحيون والفلاسفة والوعاظ يعثرون بين حين وآخر على أشياء جديرة بأن يعيشوا ويموتوا في سبيلها، وذلك خلال الثلاثينات والأربعينات، وقد تمثَّلت تلك الأشياء في نضالهم ضد النازية والشيوعية. ولكن نضالهم هذا كان بمثابة حملات صليبية سلبية على شرور جاءت نتيجة للأمراض الروحية التي يعانيها العصر، كما أنه ليس من الواضح أنهم بنضالهم الآنف الذكر قد وفَّروا قاعدة لهيكل إيجابي من القيم. وهناك الكثيرون من الناس الذين يؤمنون ويكافحون في سبيل غايات كالعدل الاجتماعي والمساواة العنصرية والحكومة الصالحة والقضاء على الفقر وتحقيق الاستقلال لبلادهم، إلى غير ذلك من القضايا. ولكن الأسئلة اللحوح لا تزال تطالعنا قائلة: الحرية من أجل ماذا؟ ومستوى عال من المعيشة من أجل أية غاية؟ وهل يمكن للحرية والمساواة والديمقراطية أن تكون غايات في

ذواتها، أم أنها وسائل توفر للإنسان المقدرة على بلوغ بعض أهداف الحياة وقيمها؟ وإذا كانت الحال هذه، أفلا يفضي بنا عندئذٍ تجسيد الحرية والمساواة والديمقراطية بدون بلوغ أهداف الحياة وقيمها، إلى مادية خسيسة تبني مجتمعاً موفور الثراء واسع الرخاء، لكنه يكون مع ذلك مجتمعاً سوقياً وصحراء روحية من ضواح نشهدها اليوم في الولايات المتحدة الأميركية؟

ومن خلال الأزمة الراهنة تطالعنا علائم من حين إلى حين في العودة إلى المذاهب التقليدية أو الموروثة. وقد صرَّح الكاتب الإيطالي الكبير والشيوعي سابقاً إغنازيو سيلوني (Silone) قائلاً: «إن إعادة اكتشاف التراث المسيحي خلال هذه الثورة التي نعيشها اليوم، لهو أهم كسب حققناه على مدى السنوات الأخيرة، وذلك بالنسبة إلى ضمير جيلنا». والحق أن كلتا الحربين العالميتين من أولى وثانية قد أنعشتا الاهتمام بالدين. ولقد انضم سيلوني إلى جهابذة الأدب كـ «و. هـ. أودين وت. س. إليوت وغراهام غزين وفرنسوا مورياك»، الذين عادوا إلى حظيرة الدين بعد أن اتَّبعوا فيما مضى آلهة غريبة. ولا خلاف أن الصحوة الدينية هذه لتمثل حركة على أعلى درجة من الأهمية والمغزى. وهناك أدباء ورجال فكر آخرون دفع بهم بحثهم عن الدين إلى شواطىء نائية وغريبة كشواطىء الهند واليابان، كما وأن ثمة آخرين غير هؤلاء لا يزالون حتى اليوم يسعون إلى إيجاد مركَّب من دين يجمع بين الشرق والغرب في حظيرة من إيمان مشترك. ولقد لفت يونغ أنظار الناس إلى الرموز العامة، أو الطرازات البدئية الكامنة وراء كل خبرة دينية. زد على ذلك أن العالمين الكبيرين زيهينر (Zaehner) وكيريني (Kerenyi) وآخرين غيرهما كانا منهمكين انهماكاً كلياً في سبر أغوار ميدان الأديان المقارنة. ولم يسبق أبداً لتاريخ الفكر الحديث أن سجَّل في صفحاته اهتماماً بالدراسات التاريخية واللاهوتية المسيحية أشد من اهتمام عصرنا هذا. فلقد برزت في العالم المسيحي مؤخراً الحركة المسكونية بروزاً مشهوداً، وازداد طلب الوحدة قوة وزخوماً، وحقق رجال اللاهوت والدين بعض النجاح في تحطيم الأسوار الفاصلة بين مختلف الطوائف والكنائس، تلك الأسوار التي وضع حجارة أساساتها الانشقاق بين الكنيسة الأرثوذكسية والكنيسة الرومانية، ومن ثم شيَّدها الإصلاح الديني. ولا شك أن المسعى إلى توحيد المسيحية يدفع اليوم باللاهوتيين إلى إعادة النظر في تاريخ الكنيسة وفي عقائدها، كما أن انتخاب البابا يوحنا الثالث والعشرين حبراً أعظم ليمثل حقاً انعطافاً حقبياً نحو التوحيد والوحدة، الأمر الذي نشهد إرهاصاته من خلال المؤتمرات الهادفة إلى إقامة المسكونية.

وعلى الرغم من كل هذه الظواهر المشجعة للصحوة الدينية والدين، فإننا نتساءل عما ستكوِّنه ماهية الدين. فإذا كان الدين هو الدين المسيحي، فعندئذ ينبغي علينا أن نجرده تجريداً كلياً من الأساطير الواردة فيه، أو نعمل فيه تعديلاً وتنقيحاً. ويظهر «اللاهوت الدنيوي» بعض المآزق التي تعانيها المسيحية في تحقيق رغبتها في التكيف مع العصر الحديث. ولكن هذا اللاهوت الدنيوي في سعيه الجاد للسير وفقاً لإيقاع الأشياء، قد جرد المسيحية من كل محتوى. ومن الطريف أن بعض الحركات المسيحية قد تزعمها بعض رجال الإكليروس الذين انطلقوا يقودون مظاهرات الاحتجاج وينشدون الأغاني ويعزفون القيثارة حباً منهم في مجاراة تيار العصر، وكانوا يفخرون بأنهم قد تحرروا من كل ما هو مسيحي جوهراً من حيث المذهب والطقوس. وهكذا وجدت نقاد البدع المسيحية المعاصرة يتساءلون عما إذا كانت تنازلات المسيحية الكاسحة للدنيوية ستقضي على الدين المسيحي شكلاً وموضوعاً.

وقد صدرت سلسلة من الكتب بعنوان «المناظير الدينية» عن ناشر أميركي بارز وقدمها بقوله: «إن هذه السلسلة مكرّسة للبحث في الاهتمامات الروحية الأساسية أملاً بتحديد عقيدة الإنسان تحديداً واضحاً».

وترشح هذه السلسلة بشكوك الإنسان المعاصر وحيرته. وتفرق بين الدين واللاهوت. وتُعرِّف الدين على أنه أحاسيس الإنسان وطموحاته... وإنه شعور مقدس ومتسام.

والحق أن هذه السلسلة «المناظير الدينية» هي محاولة قام ويقوم بها صفوة من قادة العالم من العلماء، بغية إرشادنا إلى معتقد يعيد إلى نفوسنا الصفاء والسكينة اللذين لا مكان لهما اليوم بين الانتصارات الميكانيكية التي يحققها عصر الصاروخ. فالبشر يتطلعون في هذا إلى الصفاء الروحي والسكينة النفسية، الأمر الذي يذكِّرنا بتطلعات الرواقيين خلال حقبة تدهو الامبراطورية الرومانية. ونحن مع تقديرنا لشعور الناس بالحاجة الماسة إلى الروحانيات وضرورتها، وتقديرنا لما يقولونه ويعبِّرون عنه، غير أننا نتساءل عما إذا كان هذا الحنين الغامض سيكون مثمراً في ميدان الدين الحقيقي.

فالكتب والكراريس التي صدرت في تلك السلسلة «المناظير الدينية»، وعلى الرغم من أن بعضها رائع لا بل ممتاز، لكنها لا تشجعنا على الاعتقاد بأن فجراً من انبعاث ديني يطل على العالم. ولكن هذه السلسلة ليست بداهة المثل الأوحد والحاسم، وذلك لأن هذا الكوكب يعرف اليوم عدداً غفيراً من المسيحيين الصادقي الإيمان بالمسيحية، ويعرف آخرين غيرهم اعتنقوا البوذية عن إيمان راسخ وقناعة

ضميرية ثابتة، كما يبدو لنا أيضاً أن المثقفين ورجال الفكر من الغربيين انطلقوا يتسوقون أسطورة جيدة، لكنهم، كما يظهر لنا، عاجزون عن الإيمان بأي شيء.

ويقول البعض أن ثمة مقداراً من الصدمية الأخلاقية يخالط أسلوب الفلسفة الأكاديمية السائد في العالم الأنجلو سكسوني. أما إذا كانت الفلسفة الوجودية تحضُّنا على الإيمان بشيء ما، وبغض النظر عما يكونه هذا الشيء وذلك لأننا هكذا نعتقد، فإن الفلسفة الوضعية المنطقية تقول لنا بأنه لا يوجد أي نوع من معتقد أخلاقي يستطيع المرء الدفاع عنه دفاعاً معقولاً، وبهذا يتساوى كل معتقد من حيث الصلاح، مع أي معتقد آخر، أو لربما ليس ثمة معتقد يكون هو الأصلح أو الأفضل. وقد ورد في كتاب ك. إ. م. جود[٨] (Joad) المعروف بعنوان «نقد الفلسفة الوضعية المنطقية» والصادر في عام ١٩٥٠ م قوله: «لا تستطيع أية جماعة أو طائفة أو مجتمع الحفاظ على بقائها ما لم تؤمن الإيمان العميق بأن هناك ثمة أشياء خاطئة كالقتل والقسوة والكذب والغدر... إلخ. ومع ذلك فإن فلاسفتنا يقولون لنا بأننا لا نستطيع البرهان على كونها خاطئة، إذ أنها فقط تعابير ذاتية نطق بها هوى عاطفة أو انفعال».

ويستطرد جود فيقول: «ولا يمكن أن تتمتع أية حضارة بالقوة، ما لم يشحن اليقين أبناءها بطاقات الفعل بغية القيام بأعمال هامة، وسواء كانت هذه الأعمال رسم لوحات زيتية أو بناء مصانع للفولاذ أو فلاحة الأرض وزراعتها، ومع ذلك يقول لنا الفلاسفة المعاصرون إننا لا نستطيع أبداً التحقق من صحة أية قيمة، وبهذا يعنون أنه ليست ثمة قيمة جديرة بأن يستمسك بها المرء أو يؤمن بها».

ويضيف جود قائلاً: «إن الشيوعية والنازية هما منتجان جانبيان وطبيعيان من منتجات الشكية والعدمية. وإن معظم البشر هم بحاجة ماسة إلى مذهب، ولكن ليس ثمة شيء في العالم التجريبي نستطيع أن نقيم عليه أي مذهب».

أما إذا كان هذا الحكم الذي أصدره فلاسفتنا مفرطاً في جوره، وهو لا شك كذلك، إلا أنه يحتوي على بعض الحقيقة.

إن الفلسفة، كفلسفة المدرسة التحليلية مثلاً، مهددة بالنازلة ذاتها التي نزلت بفلاسفة القرون الوسطى. ولقد قال ديفيد نولز معلّقاً على هذا الواقع: «إن الفكر إذا انعزل عن الحياة أو فصل عنها فإن الحياة ستذبل حتماً، ولقد كان الفيلسوف في القرن الرابع عشر ينسحب أكثر فأكثر إلى عالمه الخاص، حيث لم تعد جميع أنواع الخبر البشرية الأخرى تضبط التعاريف والاستنتاجات. وهكذا وجدت الفكر يفترس ذاته

ويتحول إلى هتامات أو شظايا». ولا خلاف بأن قول نولز هذا ينطبق كلياً على الأكاديميين المعاصرين، الأمر الذي، إذا صح قول نولز، يعني التدهور والانحطاط ويعني نهاية العصر وذلك على الرغم مما تشهده من براعة فلاسفتنا وفذلكات تحاليلهم. فلقد كان لأواخر القرون الوسطى فلاسفتها أيضاً، ولكن ثورة عصر النهضة والإصلاح الديني أزالتهم من طريقها.

وقد يقول الفلاسفة مجيبين بأنه ليس من الخطأ البتة أن نترك للعقل أن يتفحص القضايا الأخلاقية والسياسية حيث يسود الهراء اللامعقول. وأن الفلاسفة بقولهم هذا إنما يؤكدون وجود قيمة كامنة في الأعماق، لكنها قيمة الفكر المعقول والنقدي والتحليلي. ومما لا ريب فيه أن عدداً قليلاً جداً من الغربيين ينكرون هذه القيمة. وإن الاعتراف بقيمة الفكر الآنف الذكر يجعل من المستحيل علينا أن نوافق بأوسع ما للموافقة من معنى، على أي توكيد ديني للقيم. فالإنسان الغربي، الذي بلغ الذروة من الثقافة، مفرط في التعقيد ومحرَّر من كل وهم، ولذلك فإنه عاجز عن العثور على أي شيء بغية الإيمان به. وهو، مدفوعاً باليأس، يحاول أن يؤمن في ذاته، ولسان حاله يقول بوجود شيء ما بطولي في ابتداع القيم، الأمر الذي يحدد معالم طريق الوجودية ابتداءً بنيتشه وانتهاءً بسارتر. ويبدو أن الفلسفة الأكاديمية مغتبطة بتدليلها على أن عملية ابتداع القيم هي عملية منافية للعقل، ولذلك فإنها تسقطها من لائحة قضاياها التي يعالجها المنطق والعقل.

ونحن حينما نتأمل في الفكر المعاصر على هذا الضوء، نجد أن جميع ما يصدر عنه إنما هو دراسات في الخيبة والحبوط، حيث تقام فيها الأساطير كي يقوم التحليل المنطقي بتدميرها. فنحن نشهد في إحدى زوايا الحلبة الفيلسوف الوضعي المتحدر من هيوم شاهراً سكينه الحادة النصل، ومستعداً لذبح كل من يقول بالقيم وبالقصد وبالله... إلخ. وإن هذا الفيلسوف لن يسمح لنا بالإيمان بغير الحقائق المشهودة فقط. ويردف هذا الفيلسوف جمهرة من العلماء والعلماء الطبيعيين. ونشهد في زاوية أخرى من الحلبة جميع أنواع الأساطير، فقد جرى استيراد بعضها من الشرق وحتى من العالم البدائي، واستُخرج البعض الآخر من قاع ماضي أوروبا، وابتُدع جزء جديد منها. والحق أن هذه الأساطير كثيراً ما تكون عنيفة وغير معقولة، وتحاول أن تتجنب طعنات التحليل الحادة بقوة توكيدها المحضة. ومع أن الإنسان المعاصر في حاجة اليائس إلى الدين، غير أنه لا يستطيع الإيمان بأي من هذه الأساطير.

ولعل آخر فعل إيمان يقوم به الإنسان اليوم هو إيمانه بالتاريخ بالذات، بوصفه

عملية طبيعية للتطور البشري، وذات مخطط وهدف يمكننا الاسترشاد به. ولكن كما سبق لنا أن أشرنا، فإن البحث التجريبي لا يكشف لنا عن أنموذج له الوّضوح المطلوب، ولذلك لا نستطيع تأكيد عملية التطور التاريخي إلا بفعل من إيمان أعمى. ولا جدال أن الإفلاس الأخلاقي للمذهب الأخلاقي الطبيعي الذي يحاول أن يعطي قيمة مطلقة لما يتلو من حقبة تاريخية قد تساوى في الكشف عن إفلاسه الماركسيون الدغماتيون والداروينيون الاجتماعيون. ولا يزال الناس حتى هذا اليوم يتطلعون إلى التاريخ معلِّلين أنفسهم بالعثور على بصيص من ضوء يرشدهم إلى ما يتوجب عليهم الإيمان به. وهكذا نسمع ذاك العالم الفرنسي العاقل برتراند دي جوفنيل (Jouvnel) يقول: «إننا إذا تأملنا في التاريخ منذ العصر الحجري، نجد أن البشر كانوا دائماً يبدِّلون عملياتهم، وهذا إذن مما يتناسب مع نوعنا، وإنني كمؤمن يتوجب علي أن أستنتج أنه كان من المطلوب منا أن نقوم بما قمنا به على تلك الشاكلة، لذلك فإن هذا هو خير». ولكن هل ينبغي أن نقلد كل «ما يتناسب ونوعنا» بما في ذلك الحرب والتعذيب والطمع والفساد والاستغلال؟ إن أية مجموعة من القيم تتصدى لتلك المميزات البشرية يجب، في نهاية المطاف، أن تأتي من خارج الإنسان بالذات، من خارج سجله المكشوف حيث جرى تدوين ما فعله. ولكن أين نعثر على قيم كتلك؟

إن من بين تلك المحاولات اليائسة لتوكيد الإيمان، محاولة أولئك الذين يصرُّون على أن الحقيقة العلمية يجب أن تكون المحك لأي إيمان. فالتجريبيون البريطانيون، كاللورد رسل (Russell) وآخرون غيرهم، لا يزالون غير مقتنعين بأي شيء لا يصمد أمام التحقق التجريبي من صحته وأمام العقل النقدي. وقد لاحظ رسل قائلاً: «حالما نعتقد بأن أي معتقد هو هام نتيجة لأي سبب ما عدا كون ذاك المعتقد صحيحاً، فإن جمهرة من الشرور ستنتصب أمامنا». ولذلك نقول إن رسل لن يعتبر أبداً حقائق يونغ والوجوديين ولاهوتيي الأزمة حقائق قابلة للبرهان. ولقد تحدث جوليان هكسلي مراراً عن «المذهب الإنساني العلمي والمذهب الإنساني الارتقائي وعن المذهب الإنساني العادل». وكان يكتنف مصطلحه هذا غموض شديد، ولكن هكسلي كان واضحاً بما فيه الكفاية، أولاً من حيث بغضائه للمسيحية ولأديان كلاسيكية أخرى كالبوذية مثلاً، وثانياً من حيث يقينه بأن الإنسان الغربي بأمس الحاجة إلى نوع من بديل للدين، وإلى نوع من منهاج فكري متكامل وقادر على التكيف مع الظروف ويضرب جذوره في تربة العلم، ويكون مع ذلك قادراً على تزويده بالقيم. وإن قول هكسلي هذا قريب من دعوة المنظر الاجتماعي ب. ا. سوروكين (Sorokin)[٧] الروسي المولد والأميركي الجنسية،

والقائل بجمع أفضل ما في عوالم الدين والفلسفة والعلم في مذهب فلسفي متكامل واحد. ويبدو لنا أن مذهب هكسلي الإنساني شبيه كل الشبه بدين الإنسانية الذي قال به كومت، من حيث إنه يطلب منا أن نعبد الطبيعة البشرية. ولكن النقاد من وجوديين ولاهوتيين، يرون أن مطالبة هكسلي لنا بعبادة الإنسان تفضي بنا إلى الأخذ بتلك الأنظمة التوتاليتارية التي يرهبها جوليان هكسلي بالذات، كالنازية والشيوعية ثمرتي الإلحاد والتيتانية (الثورة على جميع الأعراف). ولقد قال هذا العالم اللامع جوليان هكسلي، الذي كان أول من شغل منصب المدير العام للأونسكو، إن الإنسان يستطيع فقط بواسطة العقل العلمي أن يجد طريقه إلى صحة العقل في عصر اللامعقولية.

أما إذا كانت الحاجة إلى الدين، كما يقول جود، هي النتيجة إدراك الإنسان لتوحده وعجزه أمام كون غريب ولا مبال، فعندئذ نقول إن الإنسان لم يشعر أبداً طوال تاريخه بحاجته إلى الدين شعوره بها اليوم. فبعد أن أصبح الإنسان المعاصر مالكاً للأجهزة التكنولوجية التي نشهدها، يتوجب عليه أن يدرك جبروت القوى الكونية التي يجابهها، وما تنطوي عليه من أهوال وأهوال. لقد أرسل بالإنسان إلى القمر وهذا الفعل يستوجبه التأمل فيما ينتظره من مغامرات غريبة ومرعبة إذا استرسل في سبر فضاء الكون اللامحدود، نظراً لما قد يوجد فيه من عوالم أخرى. ولقد قال الكاتب الفلسفي البريطاني الشهير اللورد صموئيل: «إن روح الإنسان تختفي اليوم تحت قناع رمادي من اللايقين والقلق والشك. ولكن روح هذا الإنسان قد أظهرت في عصرنا هذا حيوية لا تقهر، وتحدَّت كوناً عدائياً بغية توكيد قيم جديدة، وأظهرت من الشجاعة ما يذكِّرنا بأسطورة بروميثوس».

غير أن روح الغرب لا تزال تعاني انشقاقاً عميقاً. وهذا الانشقاق لن يلتئم طالما أن الروح الغربية تحتفظ بمعرفة لا تثمر إلا الريبة والشك. والحق أن هذا المأزق يعذِّب وعذَّب أرهف عقول الغرب في القرن العشرين حسَّاً وأخصبها إبداعاً. فرواية فرنس كافكا (Kafka) الرمزية «القلعة» تصوِّر الإنسان المعاصر الباحث عبثاً عن أولئك الذين سيقولون له ما الذي ينبغي أن يفعله وأن يكوِّنه، ويصور اهتياجه الشديد في بحثه عما ذكرنا. وإننا لنشعر بأن وراء هذا الشعور الذي وصفه كافكا تكمن استغاثة يائس، مماثلة تماماً لاستغاثة الإنسان البدائي التي يصرخ بها أعمق كتَّاب الغرب ومفكريه، الأمر الذي يثير في نفوسنا الاستغراب والدهشة. وقد تكون الفاشية والنازية والشيوعية ردود فعل يائسة للأزمة الثقافية التي تعانيها حضارة أقيمت على الشك وعلى الحرية في فعل. . . ماذا؟ والحق أن هذا المأزق يكشف لنا عن سبب دهشة المفكرين غير الغربيين لافتقار

الغرب الظاهر إلى الإيمان بنفسه. ولقد لاحظ الفيلسوف العربي الدكتور شارل مالك قائلاً: «إن العقل الغربي قد أُضعف وقوِّض من الداخل ومن الخارج، وإن نتيجة هذا الإضعاف والتقويض كانت فقدان هذا العقل للإيمان بنفسه». وعلى الرغم مما نشهده من ظواهر انبعاث ونهضة ومن شجاعة في تحدي الكارثة، لكن يتوجب علينا التسليم بالانحطاط المشهود في أوروبا المعاصرة. فالعالم الأوروبي، كما يبدو لنا، قد استنزف تراثه الصالح للاستعمال في ظروفنا الحالية. ومن أعجب المفارقات أننا لا نعثر وسط تراث عريض الثراء كتراثنا على أي شيء يبعث على الرضا في نفوسنا، بل كل ما نجده أشياء مبتذلة مكرورة فقدت سحرها. فهل علينا أن نقرر أن الحياة عبث وأن نحتفل بعبثيتها؟. فمسرح اللامعقول والرواية العبثية يتصدران صفوف الأدب. ولقد لاحظ جون كيج (Cage) قائلاً: «إن طليعة المؤلفين الموسيقيين قد تخلوا عن كل محاولة لتأليف قطعة فنية، وهم يقومون اليوم فقط بتسجيل ما يصدر عن البيئة من أصوات وصراخ وضجيج، أو أنهم يسمحون لكل آلة موسيقية من آلات الجوقة أن تعزف كما تشاء وتهوى». زد على ذلك أن الفوضى ضاربة أطنابها في الرسم الزيتي والنحت، اللذين يخضعان اليوم لبدع همجية تتبدل كل شهر. ولا نغالي إذا قلنا أننا نرثي اليوم لحال أية محاولة ترمي إلى حقن الفكر بمفهوم والثقافة ككل بمعنى. وقد لاحظنا هذا التيار في المذهب الظاهراتي في الفلسفة وفي مذهب الشيئية في الرواية، حيث يجري التركيز على الحالي وعلى الخاص فقط، أي على الشيء وعلى الحالة الذهنية البرهية، وحيث يرفض الظاهراتيون والشيئيون بشيء من رعب أية محاولة لوضع منهاج أو صياغة أيديولوجية شاملة، أو حتى استخلاص أي مغزى أو معنى أعمق مما يصادفونه من أشياء أو يختبرونه من تجارب. وربما قد نألف مستقبلاً العيش بسعادة في عالم من أحاسيس مباشرة وبرهية. ولكن هل تستطيع الحضارة بثقافتها أن تعيش طويلاً بدون وحدة أو استمرار؟ وهل محكوم علينا بالعودة إلى الحقبة البدائية؟ وهل نشهد اليوم بدء دورة تاريخية جديدة؟

لقد وضع مؤخراً الناقد وليم رايترر (Righter) دراسة في أدب أندريه مالرو[٩] (Malraux) وفكره. فمالرو الثوري والروائي والناقد الفني والسياسي وشاتوبريان عصرنا وطفل نيتشه وشبنغلر وباسكال، حاول أن يجد الخلاص من المأزق المأساوي الذي يعيشه الإنسان المعاصر. وقد حاول ذلك بسعيه إلى العثور على هدف جدير بأن يلاحقه. ومع أنه حاول العديد العديد من الأهداف، لكنه لا يبدو لنا أنه استقر على هدف، ولذلك فإن مالرو لا يختلف حالاً عن حال الإنسان الباروكي، إذ إنه كان وبقي

في حال من حركة دائمة. وهذا الواقع جعل هرقليط ومونتين يسلِّمان به ويرضيان عنه، حيث أن هذين لا يريان غير عالم سريع الزوال وكاذب، ويريان أن التغير وحده هو القيمة الوحيدة. ولكن الإنسان الغربي ليس سعيداً بهذا الحل، حل هرقليط أو مونتين، بل يتوجب عليه أن يعثر على شيء مطلق، ولكن يبدو لنا أنه عاجز عن العثور على ذاك المطلق.

ماهية المرحلة التالية؟

بعد أن أشرنا إلى بعض جوانب حضارتنا التي ابتليت بالتوتر، التوتر بين التكنولوجيا والإنسانية، بين العقل والإيمان، وأشرنا إلى بعض ظواهر الانحلال في حضارة الغرب، فإنه لمن الظلم ألا نشير أيضاً إلى أن كل حضارة، وليست الحضارة الغربية وحدها، تجابه مثل تلك الصراعات، علماً بأن الحضارة الغربية تملك منابع هائلة من الحيوية التي تؤهلها لمجابهة ما تعانيه اليوم من أزمات. وقد ورد في رواية آرثر كوستلر (Koestler) الشهيرة «اللوطس والإنسان الآلي» التي وضعها بعد أن عاد من رحلة إلى الشرق حيث درس بعض وجوه الفكر من هندي وياباني، أقول ورد قوله: «لقد بدأت رحلتي وأنا معفِّر رأسي بالرماد ولابس مسوحاً من الخيش، ومن ثم عدت وأنا فخور بكوني أوروبياً».

ولا جدال أن أوروبا بعد أن استعادت ثقتها بنفسها، في أعقاب حربين عالميتين مرعبتين نشبتا في هذا القرن، تتسارع يوماً بعد آخر خطوات عودتها إلى منابع تراثها وتقاليدها. ولا غرو في ذلك، فالحضارة الغربية كانت دائماً تتكشف عن زخوم مشهودة من انبعاث وتجدد، الأمر الذي يستوجبنا القول، دون مغالاة، بأن تاريخ حضارتنا كان تاريخ نهضة وانبعاث، وأنه حتى تاريخ عصر النهضة الذي جاء في أعقاب القرون الوسطى كان تاريخ بعث وتجدد، قام على إعادة اكتشاف الحضارة الكلاسيكية العتيقة. وإن هذه الحقيقة لمثل واحد من أمثلة عديدة، فأوروبا التي عصفت بها أزمات حقبة الإصلاح الديني الرهيبة، خرجت خلال القرن السابع عشر بانبعاث علمي وفكري وتجدد قائم على الاستخدام المبدع للمواد والمعطيات العتيقة. أضف إلى ذلك أن الثورة الفرنسية بجميع حروبها التي هزت أركان أوروبا، استطاعت الحضارة الغربية خلال القرن التاسع عشر أن تدمجها في تراثها الثقافي. إننا لا ننكر أن الديمقراطية الكتلية والتخصص والتكنولوجيا الصناعية تمثل في عصرنا هذا تحدياً مشهوداً، ولكننا نعتقد بأن حضارتنا قادرة على الاستجابة له والانتصار عليه. إن الغد ضروري للغاية لفهم اليوم وإدراك معانيه، وهذا هو السبب كل السبب وراء كتابة التاريخ. فمع مرور

الزمن يصبح للماضي مناظيره وهذه مناظير متباينة فعلاً، إذ تكشف الأحداث والأفكار والنظريات عن معنى، بعد أن كانت تبدو في حال من تشوش وفوضى. وهنا ينبغي أن نستدرك فنقول إن المؤرخ عاجز أبداً عن التنبؤ بالمستقبل. ولذلك فإن تلك المذاهب في التاريخ التي زعمت بأنها عثرت على مفتاح التاريخ من ماضٍ وحاضر ومستقبل لم تعد تتمتع بأي احترام، فنحن لا نستطيع أبداً اليوم الإيمان بنوع معين من لاهوت يتقنع بقناع العلم. وإن الارتقاء يخلق أبداً صوراً وأشكالاً جديدة ومع أن هذه الصور هي ثمرات الماضي، لكننا لا نستطيع التنبؤ بها. إن التخمين المحظوظ أمر ممكن، ولكن التنبؤ المنهاجي أمر مستحيل. فنحن إذا عرفنا البذرة فقط، فمن العشوائية أن نتنبأ بمستقبل النبتة منها. وهكذا هي أيضاً حالنا مع التاريخ، إذ أن النتائج النهائية تبقى مجهولة لدينا. فنحن قادرون على رؤية المرحلة التي كنا فيها، ومن هذه المرحلة نستطيع أن نخمِّن بعض الاحتمالات في المستقبل، ولكنها تكون وتبقى احتمالات. ومما لا ريب فيه أن المؤرخ قد يكون أوسع الناس إدراكاً لتنوع شؤون الإنسان والأمور الطارئة عليها.

وهناك اليوم تخمين يقارب اليقين، ألا هو القول بأنه من المتوجب على الغرب الاحتكاك المثمر بالشعوب غير الغربية، وأن الغرب سيحتك بها حتماً، وأن اتصاله ينبغي ألا يكون مقتصراً على الحضارات الشرقية الثرية، بل يجب أن يتجاوز ذلك إلى الاتصال بالشعوب الأقرب للبدائية من الغربيين. فآسيا وأفريقيا قد دخلتا التاريخ، الأمر الذي وفَّر للإنسان الغربي أبعاداً جديدة. وقد كتب ألبروفسور الياد (Eliad) يقول: «إن الحضارة الغربية ولا سيما ثقافتها، ستكون مهددة بالعقم والتدهور، إذا احتقرت أو أهملت الحوار مع الحضارات الأخرى. وعلى الغرب أن يطلع ويفهم الأوضاع الحياتية والثقافية لهذا العالم من الشعوب غير الغربية، وأن هذه المواجهة بيننا وبين تلك الشعوب ستساعدنا على فهم أنفسنا». ويضيف البروفسور إلياد (Eliade)، وهذا بحَّاثة في الأديان المقارنة، «أن بعض التطورات الحديثة التي طرأت على الفكر الغربي قد أعدَّت الغرب للقيام بهذه المهمة. ومن هذه التطورات سيكولوجيا العمق، بما في ذلك اهتمام يونغ بعالم الأسطورة من حيث ارتباطه بزخومية (ديناميكا) النفس. وزبدة القول، أنها الماثلة في اكتشاف اللامعقول واللاواعي الذي حدث في عصر نيتشه وفرويد، وعصر الرمزيين في الفن».

ومنذ أواخر القرن التاسع لم ينقطع علماء أنتربولوجيا الثقافة عن أبحاثهم في سيكولوجيا الإنسان البدائي المعاصر وقد خرجوا بنظريات في دور الأسطورة والدين

في حياة الشعوب. وأصبح الكثير مما طرحته جانباً أوروبا المسيحية وأوروبا العقلانية ـ بوصفه هراء خرافياً ـ محطاً للاهتمام الشديد، إذ إنه كشف عن النشاطات البدائية للعقل البشري، كما أن هذا الاهتمام بعنصر الدين يتجاوز كونه اهتماماً عادياً. وثمة ظاهرة ذات مغزى عميق تبدت وتمثلت في العالم الأنتربولوجي اللامع كلود ليفي شتراوس، إذ إنه كان لهذا العالم أشد الأثر وأوسع النفوذ في الفكر الفرنسي المعاصر. فأبحاثه البالغة في تقنيتها والعميقة في تحاليلها للمجتمعات البدائية تتكشَّف عن بصيرة نفاذة في سبر أغوار جميع الحضارات الإنسانية بمختلف ثقافاتها.

وليس من الضروري أن يُغرق «الحوار بين الغرب والشرق»، أو بين العالم المتمدن والعالم البدائي، الحضارة الغربية في عالم من ثقافة قائمة على التوفيق بين المعتقدات، علماً بأنه قد يحدث ذلك. فمثل ذاك الحوار قد يسفر عن اكتشاف الغرب لجوهر شخصيته وتحديد معالم هذا الجوهر تحديداً دقيقاً. فهذا الحوار قد يوقظ الحضارة الغربية من غفوتها وينقذها من شكيتها المنهكة. كما أنه قادر على إزالة كل سوء تفاهم بين الحضارات، وبذلك يقضي على الكثير من مخاطر نشوب الخلافات واندلاع الحروب. إننا نشهد اليوم عمليات ضخمة من تمازج وتخالط، وتبادلاً واسعاً في الأساتذة بين مختلف جامعات العالم، ومساعدات سخية تقدم للمعاهد الفكرية الدولية. ومع أن ثمرة هذه العلميات الآنفة الذكر لا تزال غير واضحة الوضوح المطلوب، غير أنه من المحتوم أنها ستستتبع نوعاً من ثورة في نظرة الإنسان. أما ماذا سيكوِّنه نوع هذه الثورة، فليس ثمة إنسان قادراً على التنبؤ بذلك. لقد تحدث وندهام لويس (Lewis) عن «الإنسان العالمي» المُقوْلب في قالب عالمي مشترك. وأعتقد بأن الشعب الأميركي يمثل عملية القولبة المطلوبة، نظراً لأنه ليست للأمة الأميركية ثقافة وطنية أو حضارة قومية. فالأميركيون هم نتاج عصر الآلة الحديث، وأن العالم «سيتأمرك» عاجلاً أم آجلاً. وقد يعتبر بعض رجال الفكر الأوروبي أن هذا «التأمرك» سيكون أسوأ من الموت، على الرغم من أن أوطانهم قد بلغت حداً معيناً من التأمرك، علماً بأن ذلك ليس بالفعل تأمركاً، بل هو تغلغل التكنولوجيا الحديثة ومشتقاتها وديمقراطية الثقافة في مجتمعاتهم. فالأميركيون لم يخترعوا تكنولوجيا الآلة ولا الديمقراطية، فهاتان قد انتقلتا إلى الولايات المتحدة الأميركية وهما في موسم إثمارهما. أضف إلى ذلك أن التلفزيون والسينما أصبحا قوتين فاعلتين من قوى التثقيف العالمي، كما أن التجارة والصناعة قد ربطتا بين أقطار العالم برباط متين. وقد يكون من المحزن أن يرى المرء مدينة طوكيو تتحول إلى نسخة مجلوبة عن مدينة نيويورك مثلاً. ولكن كل ما يراه اليوم قد حدث فيما مضى من التاريخ، فلقد شهدته امبراطورية الاسكندر

وامبراطورية روما. وهكذا ترانا مؤملين بأن هذه العملية الواسعة من التوفيق ستسفر عن نشوء حضارة جديدة، كما نشأت الحضارة الغربية عن تدهور العالم القديم وانحلاله.

وعلى كل حال، فإن هذا الحوار وهذا التمازج مستمران، وينبغي لهما أن يكونا أحد مفاتيح مستقبلنا. فما يجري اليوم يؤكد حدوث تبدل جذري في عالم النظريات والأفكار. ويبدو لنا أننا نمر بمرحلة دقيقة، وأن ما سيتلوها في القرن القادم يجب أن يقرر مستقبل الإنسان على ظهر هذا الكوكب. وعلى الرغم من أن الأيدلوجيات القديمة في حال من تشوش وضياع، غير أن الزحف نحو الإصلاح الاجتماعي يخطو قدماً إلى الأمام وباستمرار. وإن هناك العديد من الشرور الفظيعة التي ينبغي استئصالها من المجتمع والثقافة والاقتصاد. فيجب أن نقضي على الفقر، وأن نجعل العمل أكثر إبداعاً، والحياة المدنية أقل كآبة. وأن الأتوماتية وتزايد السكان يتحديان المجتمع تحدياً خطيراً، وأنه على المجتمع إما أن يستوعبهما ويتكيف معهما أو يختنق حتى الموت بما ينتجه من آلات وبضائع وبشر. وقد صدر مؤخراً عدد من المؤلفات المرموقة في علم الاجتماع الحديث كأبحاث ريمون آرون، وكتاب رالف دارندورف «الطبقة والنزاع في المجتمع الصناعي» وأجزاء ضخمة من كتاب «دراسات ماركسية» الصادر عن جامعة توبنجن (Tubingen) بإشراف الدكتور فيتشر. وقد تناولت هذه الكتب كارل ماركس والماركسية بالتحليل والتشريح، وتوسعت في الماركسية إلى حد لا يمكن للدغماتية الماركسية أن تتسامح أو تسمح به البتة.

ولا خلاف أن المجتمع الصناعي بطبقاته وصراعاته ونزاعاته وخيبة آماله وحبوطه، لا يزال مع كل ذلك أمراً أساسياً بالنسبة للحضارة الغربية. وإن الأزمة الحادة التي يمر بها ناشئة عن انحلال أيدلوجيات القرن التاسع عشر الاجتماعية، تلك الأيدلوجيات التي كانت أدياناً رؤيوية ومعتقدات رومانسية بمسار التاريخ وبترقبات لخلاص مسيحي وبحلول شاملة كاملة، وبتفاسير جامعة مانعة. ولقد برهنت تلك المعتقدات الخرافية على أنها شديدة الضرر، لا بل كارثة نزلت بالبشر، الأمر الذي يستوجبنا ربط الإصلاح الاجتماعي بعربة تختلف كلياً عن عربة الأسطورة والخرافة. فهل تكون العربة المرجوة علماً محايداً ومتعادلاً، أم أن هذه الخاطرة خاطرة عقيم؟

والحق أن السياسة الخارجية هي ميدان آخر مسكون بالعفاريت والأساطير، ولم يحدث أبداً حتى اليوم أن اختُزلت إلى علم عقلاني أو معقول، الأمر الذي يستوجب علماء التاريخ والسياسة إيجاد مفاهيم عامة للسياسة الخارجية. كما يستلزم تثقيف الجماهير وإعدادها لتفهم وفهم نظريات وتحاليل أشد تعقيداً. وهذا مما يفرض على البشرية إيجاد صحافة أفضل وجمهور على درجة عالية من الثقافة. وإن وسيلتنا الوحيدة

للحفاظ على الديمقراطية نشطة فعالة، تتمثل في تكييف المجتمع الجماهيري المعقد تكييفاً يمكن الفرد من فهمه. فالأسئلة التي طرحها ماثيو أرنولد والكسيس دي توركفيل منذ زمن بعيد، لا تزال تلح طالبة الإجابة عنها: «هل للديمقراطية من الذكاء والعقل ما يمكّنها من توفير ثقافة أرقى ومن حل قضاياها ومشاكلها حلاً سليماً»؟.

ويستلزمنا الخلاص من الأزمة في ميدان الأدب والفن أن نعيد أولئك الفنانين المتمردين، الأفراد المتوحدين، المتحدين للأعراف، المغتربين عن المجتمع، إلى أحضان المجتمع وجعلهم مجتمعيين. فهل يتوجب على كل فنان أو أديب أو كاتب مبدع أن يتخذ موقف المعارض من الجمهور؟ وإذا كان من المتوجب عليه ذلك، فهل ينبغي أن يبتعد مثل هذا البعد الشاسع عن المجتمع؟ وما الذي سيتلو الاغتراب ويجيء في أعقاب الجمالية؟ إن ذاك اليأس المتهور الذي تنضح به البوهيمية المعاصرة لا يمكن له أن يتمادى ويستمر. لقد كان لبودلير ورامبو أثر عظيم، ولكن لا يجوز أن يتكرر أثر هذان الفنانان تكراراً أبدياً. إن مستقبل الأدب، كمستقبل الدين، لا يزال سؤالاً مطروحاً وملحاً. ونحن لا ننكر أن هذا السؤال هو فرع من السؤال الكبير عما سيكونه مستقبل الثقافة بالذات. ولقد قام عددِ قليل للغاية من المؤرخين والمفكرين الأوروبيين خلال القرن الماضي بإحياء صورة الثقافة الأوروبية الموروثة، والضاربة جذورها في تربة الثقافة الكلاسيكية، والتي قادتها صفوة من المثقفين، والمولودة في حقبة مد الإنسان الجماهيري. هذا المد الذي أضعف الإضعاف الشديد تراثنا وموروثاتنا. وإنها الصورة الممتدة من كيركغارد فنيتشه فياسبرز إلى أورتيغا[٢٢]. وهي صورة تثير في النفس أشد مشاهر التفجع والرثاء. لكن كل ما لها من مضمون، يتمحور حول المقولة التي تزعم بأن الديمقراطية قد دمرت الإنسان الحديث. أما من حيث قولها بأن التصنيع والآلة هما السببان وراء التدهور والانحطاط فهو قول سخف وهراء.

والحق أننا إذا كنا جادين في الحفاظ على الثقافة في حال من فاعلية وإبداع، وبوصفها قوة تفكير وفكر جاد داخل نطاق المعرفة المسلم بها، وكنا فعلاً عازمين على حمايتها من بربرية وسائل الإعلام الجماهيرية والإفراط في التخصص، فعندئذ يتوجب علينا أن نعهد بهذه الرسالة إلى أولئك الذين دعاهم هنري منكن Mencken «بالأقلية المتحضرة». إنهم المفكرون والمعلمون والكتاب والقراء، وإن ما نشهده من كتب هزلية وملخصات صحفية، وصور جنسية مثيرة منشورة على غلافات الكتب والمجلات وفي صدور الصحف، ومن برامج تلفزيونية، كل ذلك يوفر جميع أسباب الانحلال العقلي، انحلالاً لم يعرفه حتى الإنسان البدائي، إذ أنه كان لهذا الإنسان من الاحتشام

والكرامة ما يجعله قانعاً بأساطيره. ولا جدال أن كل ما ذكرته آنفاً، إنما هو النفي كل النفي لجميع المثل العليا في الحياة، وهو صورة لشعب انقطع عن تعلم ما هو نافع ومنتظم ومقبول.

ولكن من جهة أخرى تطالعنا سلاسل من جبال شامخة تمتد وراء قروناً وقروناً، إنها سلاسل من شعراء وفلاسفة ومفكرين، وتعود بنا إلى أفلاطون وأرسطو وهوميروس وتطل علينا ذرى أقرب من تلك، نراها متجسدة في شكسبير وملتون ومونتين وروسو، وتليها سلاسل من تلال لا عدَّ لها ولا حصر وهذه جميعاً تنتصب على بقعة أشد وعورة من قدرة معظم الناس على دخولها، لكن هذه البقعة هي الموطن الروحي للغرب وحضارته. وإننا نرى اليوم مواطنين لهذه المملكة الغربية الجبارة يعيشون ويسكنون في أكواخ من طين بنوها في سهل قريب من شوامخ تلك الذرى، ونراهم هيَّابين خائفين من دخول تلك المملكة السحرية التي كانت موطنهم ذات يوم، الأمر الذي نعلِّله بأنهم قد فقدوا البوصلة والخارطة معاً.

الخاتمة

لقد أطلنا وأسهبنا، لكن جميع ما ورد في كتابنا هذا لهو مختصر لا بل مبتسر بالنسبة لموضوعه. ولكن يجدر بنا أن نشير إلى أن الأفكار تستمر في الحياة. ولقد لاحظت ذات مرة المفكِّرة الشهيرة السيدة سافيني (Savigne)، ابنة القرن السابع عشر، أن المذهب الديكارتي شأنه شأن تناول القهوة، سيدلل على أنه لا يتجاوز كونه «موضة» وقتية، سرعان ما سيطويها الزمن والنسيان. لكن السيدة سافيني قد أخطأت خطأً فاحشاً في قولها هذا. نعم لقد شهد تاريخ الفكر «أزياء» وقتية عديدة، ومعظمها قد غدا نسياً منسياً، ولكن حتى أشدها ظلامية قد ترك له شيئاً من طابع على الجنس البشري، علماً بأن خطأ السيدة سافيني الفاحش، يذكِّرنا بتلك المذاهب والنظريات والأفكار التي طبعت الإنسانية بطابع شديد الوضوح. فالأفكار هي التي تصنع لحضارتنا قالبها، أو على الأقل هي التي تمكننا من فهمها ووصفها. واستناداً إلى ما قاله جورج برنانوس[١٢] (Bernanos) عن الحضارة الغربية بعد الحرب العالمية الثانية، فإنه سيكون مستقبل هذه الحضارة ديكارتياً أو هيغلياً كما يعتقد. وهناك آخرون كسارتر مثلاً، يزعمون بأن حضارتنا محكومة بأن تكون ماركسية الأيدلوجية في عصرنا هذا. وثمة فريق ثالث يرى أن على حضارتنا أن تهضم تراث عصر التنوير كما أنجزه جان جاك روسو، أو أن تتقيأه كلياً، وأن هذا الأمر هو القضية الرئيسية بالنسبة لحضارتنا.

أما نحن، ودون أن نتوقف لبحث أو شرح تلك النظريات الثلاث الآنفة الذكر،

فإننا نستطيع أن نفهم تقريباً ما تعنيه تلك النظريات في مستقبل الحضارة الغربية، ونعرف وفقاً لأي مفهوم أنها صائبة وسليمة. فالنظريات تلخِّص نتاج حقبات تاريخية عامة، وتعم ميادين بأكملها من الخبرة الإنسانية الفردية. فالديكارتية هي خلاصة تحدي القوة التكنولوجية، وهي ثقافة علمية. أما الهيغلية فهي موجز القومية ورسالة الخلاص (الميسيانية) الدنيوية، أما الماركسية فهي زبدة مشكلة الإبداع في العصر الصناعي. إن للأفكار وللنظريات التي تبقى على قيد الحياة جذورها في الحقيقة الاجتماعية، وهي تعبِّر عن حاجات بشرية لحوح. وهي التي تمكننا من التفكير بتلك الحاجات، وبذلك ننطلق إلى سرها. وإن تلك الأفكار والنظريات بوصفها عاملاً مساعداً لتفكير كهذا، تستوجبنا التعمق الشديد في دراستها، وتتطلب تزايد عدد دارسيها. ولقد صدق جون لوك حينما قال: «إن الأفكار والصور المرتسمة على عقول الناس هي القوى غير المنظورة على تحكمهم وتسيطر عليهم باستمرار». وهذا هو الذي سمَّاه الأب تايلهارد دي شيردان بالنووسفير (Noösphere)، أي ميزان العقل وجميع منتوجاته. ففي هذا النووسفير يعثر الإنسان، كما يقول جوليان هكسلي، على الحدوس الجريئة وعلى المثل العليا الطموح لأناس طواهم الردى منذ زمن طويل. ويعثر أيضاً على معرفة العلم المنتظمة، وعلى حكمة القدماء، والأخيلة المبدعة التي داعبت مخيلة شعراء العالم وفنانيه. وإن تنظيم هذا «النووسفير» هو المهمة العظمى التي تنتظر جهابذة المستقبل، وهذه مهمة نتردد كثيراً إذ نقول إن جيلنا يتململ الآن ليبدأ بالقيام بها. ولقد لاحظ هكسلي أن ثمة كميات هائلة من معطيات مختلف فروع الثقافة لا تزال حتى يومنا هذا غير مستعملة تماماً، وأن السبب في ذلك يعود إلى أنه لم يبادر أحد حتى اليوم إلى أدراجها تحت مبادىء ومفاهيم عامة مثمرة، وإلى الربط بينها وبين الحياة البشرية بما لهذه الحياة من قضايا ومشاكل.

ولذلك نعود فنقول إن المهمة الأساسية اللحوح التي تجابه إنسان المعاصر تتمثل في تنظيم نظرياته وأفكاره بغية استخدامها استخداماً مبدعاً، وذلك إذا كانت تلك النظريات هي حقاً القوى غير المنظورة التي تحكم البشر. ومن ثم يتوجب على إنسان هذا العصر أن يدرس النظريات والأفكار دراسة منهاجية، ولا سيما من حيث علاقتها بالحياة، وعلى أضواء التاريخ والاجتماع. وعلى كل حال فلا يزال أمامنا الكثير الكثير من العمل والإنجاز.

١٧/ ٣/ ١٩٨٢

تعريف بالمصطلحات والمذاهب والأعلام

تنبيه

١ ـ جمعت المصطلحات والمذاهب والأعلام في الصفحات التالية وجرى التعريف بها باختصار.

وللاستفادة منها بسهولة ويسر فقد وضع لها فهرسان: الأول للمصطلحات والمذاهب والثاني للأعلام.

وقد وضع قبل المصطلح أو العلم رقم يدل على رقم الحاشية في نص الكتاب، وإلى اليسار رقم الصفحة التي ورد بها، والأرقام بجانب العلم بين قوسين تدل على سنتي ولادة ووفاة العلم.

٢ ـ في فهرس المصطلحات والمذاهب: الرقم إلى اليمين يدل على رقم الحاشية في نص الكتاب وأما الرقم إلى اليسار فيدل على الصفحة التي ورد فيها المصطلح في نص الكتاب.

٣ ـ في فهرس الأعلام: الرقم إلى اليمين هو رقم مسلسل ضمن الحرف الواحد يدل على الحاشية في نص الكتاب، وفي التعريف بالمصطلحات والمذاهب والأعلام أيضاً. وأما الرقم إلى اليسار فيدل على رقم الصفحة التي ورد فيها العلم في نص الكتاب.

١ - فهرس المصطلحات والمذاهب

٢ - فهرس الأعلام

حرف ـ ت ـ

حرف ـ ج ـ

حرف ـ د ـ

حرف ـ ر ـ

حرف ـ ز ـ

حرف ـ س ـ

حرف ـ ش ـ

حرف ـ ص ـ

حرف ـ ط ـ

حرف ـ ع ـ

حرف ـ غ ـ

حرف ـ ف ـ

حرف ـ ك ـ

حرف ـ ل ـ

حرف ـ م ـ

حرف ـ نون ـ

حرف ـ هـ ـ

حرف ـ و ـ

حرف ـ ي ـ

٣ ـ تعريف بالمصطلحات والمذاهب والأعلام

١ ـ أبلارد (١٠٧٩ ـ ١١٤٤) صفحة ١٤١

شاعر ولاهوتي ومنطقي وفيلسوف أخلاقي فرنسي رفض المذهبين الاسمي والواقي السائدين في عصره، فالمذهب الاسمي يقول أن المعنى الكلي قائم في عقل العارف أما المذهب الواقعي فكان يقول في القرون الوسطى، أن الكائنات موجودة بمعزل عن المحسوسات، كرّس معظم جهوده لشرح منطق أرسطو، تزوّج سراً من فتاة تدعى هلواز وأنجب منها ابناً، عندما اكتشف عم الفتاة فعلة أبلارد قام فأخصاه، فدخلت هلواز الدير، أما هو فالتحق بأبرشية سانت دينيس، وقد كشف عن التناقضات فيما تصدره الكنيسة من تعاليم، وقد أدانته الكنيسة بالهرطقة.

٢ ـ آيير AYER (١٩١٠) صفحة ٦٠١

فيلسوف من فلاسفة الوضعية الجديدة، وهو أستاذ الميتافيزيقا في جامعة أوكسفورد منذ عام ١٩٥٩، اشتهر الشهرة العريضة بعد صدور كتابه المعروف بعنوان «اللغة والصدق والمنطق» وفي عام ١٩٤٠ أصدر كتاباً آخر بعنوان «أسس المعرفة التجريبية».

ومن ثم أردفه بكتاب آخر عنوانه «التفكير والمعنى» وفي عام ١٩٥٦ أصدر كتاباً بعنوان «مشكلة المعرفة»، وقد تجلى في كتابيه الآخرين انحرافه عن الفلسفة الوضعية المنطقية، وذلك تحت تأثير الفلسفة اللغوية، وقد بحث في مؤلفاته الآنفة الذكر: أصالة المعرفة والعلاقات بين الموضوعات المادية والمعطيات الحسية وذلك على ضوء الوضعية.

٣ ـ أبيقور (٣٤١ ـ ٢٧٠ ق. م) صفحة ٤٣٥

فيلسوف مادي يوناني من فلاسفة العصر الهليني وقد أحيا المذهب الذري لليوكيبوس وديمقريطس، وأدخل فكرة الانحراف الآني للذرات عن مسارها وذلك بغية تفسير إمكان تصادم الذرات المتحركة في الفراغ بسرعة متساوية، أما نظريته في

المعرفة فهي حسية، ويقوم مذهبه الأخلاقي على إسعاد الذات بلذة معنوية لا يعقبها ألم، أما الشائع عند عامة الناس فهو أن الأبيقوري هو كل من يحب التمتّع باللذات على مختلف أنواعها، الأمر الذي يتعارض وفلسفة أبيقور الداعية إلى القناعة والاعتدال والزهد والاستمتاع باللذات المعنوية.

٤ ـ آدم سميث (١٧٢٣ ـ ١٧٩٠) صفحة ٣٤٤

فيلسوف اجتماعي وعالم في الاقتصاد السياسي إنجليزي المولد والنشأة اشتهر بكتابه المعروف بعنوان «مبحث في طبيعة وأسباب ثروة الأمم» الصادر في عام ١٧٧٦، ونظراً لأن مؤلف تاريخ الفكر الأوروبي الحديث يتحدث بصورة شبه مفصلة عن آدم سميث وفلسفته، لذلك فسنكتفي هنا بإعطاء لمحة عن حياته، فلقد درس في جامعة غلاسكو فلسفة الأخلاق، ومن ثم انتقل للدراسة في جامعة أوكسفورد، وفي عام ١٧٥١ عين أستاذاً للمنطق والفلسفة الأخلاقية في جامعة غلاسكو، وفي عام ١٧٥٩ نشر كتابه المعروف بعنوان «نظرية العواطف الأخلاقية في الطبيعة البشرية» وقد قام بتدريس أحد الدوقات لمدة سنتين وبعد عودته إلى لندن انصرف إلى وضع كتابه «ثروة الأمم»، ولعل أبرز ما يتضمنه هذا الكتاب شرحه «لليد الخفية» للمنافسة بوصفها المرشد لنظام اقتصادي يقوم على المصلحة الذاتية للفرد.

٥ ـ أدموند بيرك (١٧٢٩ ـ ١٧٩٧) صفحة ٢٢٥

رجل دولة ومفكّر سياسي إيرلندي المولد، أعظم رجال الفكر السياسي والمنظّرين في السياسة، ولعلّ أشهر مؤلّفاته هو مؤلّفه المعروف بعنوان «تأمّلات في الثورة الفرنسية» وقد شنّ في هذا المؤلّف حملات من نقد قاس على الثورة ورجالاتها، وقد أصدر هذا الكتاب في عام ١٧٩٠.

٦ ـ أدموند هوسريل (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨) صفحة ٢٢٧

فيلسوف مثالي ألماني ومؤسّس ما يعرف بالمدرسة الظاهراتية «الفينومنولوجيا» تقوم فلسفته على نظريات أفلاطون وليبنتز وبرنتانو، حاول تحويل الفلسفة إلى علم محدّد تحديداً محكماً، وسعى لإيجاد منطق صوري للمعرفة العلمية، وأن آراءه هي بصفة عامة مثالية على نحو ذاتي، الأمر الذي كان له أعمق الأثر في الوجودية الألمانية، وبخاصة وجودية هيدغر، ولعلّ أشهر مؤلّفاته وأهمها هو «أزمة العلم الأوروبي» و«الظاهراتية المتعالية» ومن ثم مؤلّفه الآخر «الفلسفة الأولى».

٧ ـ أدموند هوسرل (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨) صفحة ٥٠٧

فيلسوف مثال ألماني ومؤسّس ما يعرف بدراسة الظاهراتية «الفينومنولوجيا»، وتقوم فلسفته على نظريات أفلاطون ولايبنتز وبرنتانو، وقد سعى إلى تحويل الفلسفة إلى علم محدّد تحديداً محكماً، وإلى ابتداع منطق صوري للمعرفة العلمية، ولهذا أعتقد بأنه ينبغي أن تتحدّد المقولات والقوانين المنطقية في شكلها المحض وقد قال بأنه محايد في الفلسفة، ولا خلاف أن نظريات هوسرل هي بصورة عامة، مثالية على نحو ذاتي، حيث أنه يقول أن كل موضوع لا يمكن أن يوجد خارج وعي الذات المركّز عليه، وأن كل موضوع يكتشف ويبتدع نتيجة للحدس المركّز عليه ويقول أيضاً أن انفعالات الفرد الشخصية هي معيار الحقيقة، وقد أصبحت مثالية هوسرل الذاتية إلى حد كبير أساس الوجودية الألمانية وبخاصة وجودية هيديغر، ولعلّ أهم مؤلّفاته كتابه الشهير بعنوان «أزمة العلم الأوروبي والظاهراتية المتعالية» وقد صدر هذا الكتاب في عام ١٩٥٤.

٨ ـ ادوارد هارتمان (١٨٤٢ ـ ١٩٠٦) صفحة ٤٩٩

فيلسوف ألماني مثالي ورائد المدارس المعاصرة للنزعتين اللاّعقلانية والإرادية، مرتكزه الفلسفي اللاّوعي الذي تتمحور حوله أيضاً فلسفته في الأخلاق، ويذهب هارتمان إلى القول بأن الرغبة في السعادة هي مصدر الشقاء، وأن نبذ جميع الرغبات هو الطريق الوحيدة إلى تجنُّب الألم، إذ أنه البديل الوحيد عن السعادة، ويرى هارتمان أن تجنّب الألم يستوجب التخلّي عن الطموح إلى كل نوع من أنواع السعادة من مجتمعية أرضية وسواها. أما أشهر مؤلّفاته فهو كتابه المعروف بعنوان «فلسفة اللاّوعي» الصادر في عام ١٩٦٩.

٩ ـ أراستوس (١٥٢٤ ـ ١٥٨٣) صفحة ٢٨

تميّز بنظرياته في تحديد علاقات الدولة بالكنيسة، وكان من أنصار تزفنجلي اللاهوتي المعروف ولم يكن يتّفق وآراء مارتن لوثر حول بعض العقائد اللاهوتية ولا سيما عقيدة العشاء السري، وكذلك لم يكن يتّفق وجون كلفن على إقامة دولة كنسية، ولا سيما دولة الكنيسة التي أقامها في مدينة جنيف والتي مارست نظاماً استبدادياً صارماً.

١٠ ـ أراسموس (١٤٦٦ ـ ١٥٣٦) صفحة ٣٢

من أتباع المذهب الإنساني وأبرز علماء الكلاسيكيات في عصره، رُسم كاهناً

أوغسطينياً في عام ١٤٩٢، وقد وطّدت دراسته في باريس كراهيته للاهوت المدرسي (الكلامي) ألقى عدداً من المحاضرات في جامعتي أوكسفورد وكامبريدج، وهناك إجماع على أنه من أعظم علماء عصره.

١١ ـ أرثر ادنغتون (١٨٨٢ ـ ١٩٤٤) صفحة ٥٦٦

عالم فيزياء وفلك بريطاني تميز بتبسيط العلم والنزول به إلى المستوى الشعبي وهو في ميدان الفلسفة من أقطاب المثالية الفيزيائية الحديثة، ولقد كان اهتمامه منصباً على قضية بناء النجوم وحركتها فضلاً عن نظرية النسبية وعلم الكونيات، وقد تطورت آراؤه الفلسفية في ظلال كنت ورسل والوضعية المنطقية، حيث أطلق عليها مصطلح «الذاتية الإنتقائية» أو البنائية، وذهب إلى القول بأننا نستطيع استنباط قوانين العلم وثوابته من الأفكار المعرفية القبلية دون اللجوء إلى التجريب.

١٢ ـ أرمينيوس (١٥٦٠ ـ ١٦٠٩) صفحة ١٠٦

لاهوتي هولندي ورئيس الكنيسة الهولندية الإصلاحية، درس في جامعتي روما وجنيف ومن ثم عاد إلى أمستردام، وفي عام ١٦٠٣ أصبح أستاذاً للاهوت في جامعة لايدن، وقد شغل هذا المنصب حتى وفاته، ولعل أهم معالم منهجه اللاهوتي يتبدّى في معارضته الشديدة لجبرية كلفن المتزمّتة، ولقد أنشأ مذهبه البروتستنتي الخاص الذي عرف باسم الأرمينيوسية.

١٣ ـ أرندت (١٧٦٩ ـ ١٨٦٠) صفحة ٢٩٠

شاعر وناشر ألماني اشتهر بدعوته إلى القومية الألمانية بدأ حياته كاهناً، ولكن سرعان ما هجر الكهنوت ليقوم بجولة في أوروبا استغرقته ثمانية عشر شهراً، وقد شن الهجمات العنيفة على الفرنسيين الذين دمروا في عهد الفتوحات النابليونية مناطق كبيرة من ألمانيا، وفي عام ١٨٠٨ أصدر كتابه المعروف بعنوان «روح العصر» الذي جاء بمثابة تحريض لأمته الألمانية، على التحرر من نير الفرنسيين، وفي عام ١٨١٢ دعاه قيصر روسيا لزيارة عاصمته بطرسبرغ، وذلك للإسهام في تنظيم المقاومة ضد الفرنسيين، وفي عام ١٨١٨ جرى تدشين جامعة بون وقد عين فيها أرندت أستاذاً للتاريخ الحديث، وفي عام ١٨١٩ زجت به الحكومة البروسية في السجن بسبب الانتقادات الشديدة التي سددها لنظام الحكم البروسي، ولكن سرعان ما اضطرت السلطات إلى إطلاق سراحه، لكنها منعته من التدريس في الجامعة، وفي عام ١٨٤١ عين رئيساً للجامعة، وبعد ثورة عام ١٨٤٨ أصبح عضواً في الجمعية العمومية في

مدينة فرنكفورت، وفي عام ١٨٤٩ انسحب من الحياة العامة، وقد نظم أرندت بالإضافة إلى الأناشيد والقصائد الوطنية ترانيم دينية.

١٤ ـ أرنست ماخ (١٨٣٨ ـ ١٩١٦) صفحة ٦٠١

عالم طبيعي وفيلسوف نمساوي ومثالي ذاتي وأحد مؤسسي المذهب التجريبي النقدي تعتبر فلسفته نقيضاً للمادية ولقد انطلق من فلسفة ديفيد هيوم وقد رفض مقولات السببية والضرورة والجوهر، على أساس أنها ليست معطاة في التجربة وقد رد الاختلاف بين المادي والنفسي إلى ما سماه «العلاقة الوظيفية بين العناصر حين بحثها»، ويرى ماخ أن البحث الفيزيائي يتضمن تحليلاً للعلاقات المتبادلة بين العناصر، أما البحث النفسي فيتضمن تحليلاً لعلاقات الإنسان وعناصره، ويعتبر ماخ المفاهيم بمثابة رموز تشير إلى مركبات الأحاسيس أي الأشياء ولقد كان لفلسفة ماخ الأثر الملموس في تشكل المذهب الوضعي الجديد، أما أشهر مؤلفاته فهو «تحليل العناصر والروابط في المادي والنفسي» (١٨٨٦) و«الإدراك والخطأ» (١٩٠٥).

ملحوظة: أرى أنه من المفيد أن أقدم للقارىء الكريم ملخصاً «للمذاهب الفلسفية» التالية التي ترددت في هذا الكتاب وهي:

٤٠ ـ الوضعية الجديدة.

٤١ ـ الوضعية المنطقية.

٤٢ ـ الفلسفة التحليلية.

ـ المترجم ـ

١٥ ـ إسحاق نيوتن (١٦٤٣ ـ ١٧٢٧) صفحة ١٧

عالم طبيعي إنكليزي مؤسّس الميكانيكية، وأن أشهر مؤلّفاته هو كتابه الصادر في عام ١٦٨٧م وبعنوان «المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية».

ولعلّ من أهم مبتكراته هي القوانين الثلاثة: قانون القصور الذاتي وقانون تناسب القوة والسرعة وقانون تساوي الفعل ورد الفعل المضاد.

١٦ ـ أسكار وايلد (١٨٥٤ ـ ١٩٠٠) صفحة ٥٢٦

شاعر ومسرحي إيرلندي كان الناطق بلسان الحركة الجمالية التي اشتهرت في بريطانيا في أواخر القرن التاسع عشر والتي كانت تقول بالفن لأجل الفن وقد درس

في جامعة دبلن ومن ثم في جامعة أوكسفورد حيث تأثر بآراء جون رسكن ونظريات والتر بلتر، وقد تألق نجمه في منتديات لندن الأدبية وسطع في دوائرها الاجتماعية، وأصدر على نفقته ديوانه الشهير بعنوان «قصائد» وذلك في عام ١٨٨١، وقد قام في عام ١٨٨٢ برحلة لإلقاء المحاضرات في كل من الولايات المتحدة الأمريكية وكندا، وفي عام ١٨٩١ نشأت بينه وبين الشاب اللورد ألفرد دوغلاس علاقات شاذة وقد أدين بتهمة الشذوذ الجنسي وحكم عليه بالسجن لمدة عامين (١٨٩٥ ـ ١٨٩٧) وبعد الإفراج عنه أمضى بقية عمره في فرنسا وإيطاليا، وأن أشهر مؤلفاته: روايته «صورة دوريان غراي» (١٨٩١) ومسرحياته «مروحة السيدة ويندمير» (١٨٩٢) و«الزوج المثالي» و«أهمية أن تكون جاداً» (١٨٩٥) و«من الأعماق» وهذا هو عبارة عن رسالة طويلة ومريرة وجهها إلى اللورد ألفرد دوغلاس.

١٧ ـ ألبير كامو (١٩١٣ ـ ١٩٦٠) صفحة ٦٠٨

روائي ومسرحي فلسفي فرنسي، ومن أعمدة الوجودية المادية، وقد حصل على جائزة نوبل في عام ١٩٥٧، تشكلت أفكاره الفلسفية في ظلال شوبنهاور ونيتشه والوجوديين الألمان، وقد ذهب كامو إلى القول بأن العالم الخارجي هو حالة من حالات الذات، وأن المشكلة الفلسفية الوحيدة هي مشكلة الانتحار، ويبدو من مجموعة مؤلفاته أن الفكرة التي كانت تسيطر عليه هي العبثية الناجمة، كما يرى كامو، عن حياة الإنسان في عالم غير معقول، حيث يعجز فيه ذكاؤه عن أي تعديل في مساره وحتمياته، ولذلك فإن فلسفته تشاؤمية شرسة تغمر بظلامها جميع ما كتبه تقريباً، وقد ولد كامو في الجزائر وتوفي في فرنسا نتيجة لحادث سيارة، أما أشهر مؤلفاته فهي: «الوجه والقفا» «مؤخرة العنق» (١٩٣٧) «أعراس» (١٩٣٨) «الغريب» (١٩٤٢) «أسطورة سيزيف» (١٩٤٢) «الطاعون» (١٩٤٧) «السقوط» (١٩٥٦) «المنفى والملكوت» (١٩٥٧).

١٨ ـ ألكسندر بوب (١٦٨٨ ـ ١٧٤٤) صفحة ١٥٤

شاعر إنجليزي يتميّز بأنه استمرار لرسالة الشاعر دريدان، حيث وضع للشعر الإنجليزي قواعده وأقرّ الأصول على كل من كان يحاول الشعر، أصدر في عام ١٧١١مبحثه المعروف بعنوان «مقالة في النقد» وقد عاد عليه هذا البحث بالشهرة التي وسع دائرتها بملحمته الشهيرة بعنوان «اغتصاب المغلاق» وقد قام خلال الفترة الفاصلة بين عامي ١٧١٣ و ١٧٢٦ بترجمة أعمال هوميروس.

١٩ ـ أمرسون (١٨٠٧ ـ ١٨٨٢) صفحة ٣١٠

شاعر ومحاضر وكاتب أمريكي وهو الذي قدم أوضح الشروح للفلسفة المتعالية (سبق لنا تعريفه في هذه الهوامش) التي شاعت في رواية نيو انجلاند، وقد التحق بسلك الكهنوت، ولكن عقب وفاة زوجته تخلى عن عمله كقس، ومن ثم سافر إلى إنجلترا حيث تعرف إلى كارليل وكوليريدج وعاد بعد ذلك ليضع فلسفة متعالية خاصة به، ومن ثم غدا أمرسون الناطق الرسمي بلسان الفردية الرومانسية، وقد توطد مركزه كأديب بكتابه «الطبيعة» و«العالم الأمريكي» ومن ثم بهجومه على المؤسسات المسيحية الميتة، وقد جاء هجومه هذا في خطبته الشهير بعنوان: «خطاب المدرسة اللاهوتية».

٢٠ ـ المطران جوزيف بتلر (١٦٩٢ ـ ١٧٥٢) صفحة ١٧٣

فيلسوف أخلاقي ومطران إنجليزي وواعظ في البلاد، الملكي والمدافع عن الدين الموحى به ضد هجمات أتباع المذهب العقلي «الأوروبي» تألّقت حياته الفكرية بالمحاضرة الشهيرة التي ألقاها في عام ١٧٢٦ وكانت بعنوان «مواعظ في الطبيعة البشرية» وفي عام ١٧٣٦ عيّن واعظاً وكاهناً خاصاً بزوجة الملك جورج الثاني، وفي عام ١٧٣٦ أصدر أشهر مؤلّف له بعنوان «المماثلة بين الدين الطبيعي والدين الموحى به» بالنسبة لدستور الطبيعة ومجراها، وقد هاجم فيه العقلانيين وقد اعتبر بعض النقاد بتلر أعظم فيلسوف أخلاقي إنجليزي وذلك استناداً إلى كتابه المذكور آنفاً.

٢١ ـ أودين (١٩٠٧ ـ ١٩٧٣) صفحة ٥٩٣

شاعر وأديب إنجليزي اشتهر في عقد الثلاثينات من هذا القرن وتزايدت فيما بعد دائرة شهرته اتساعاً. كان متقلباً في عقائده الدينية ونظرياته السياسية، وقد أصبح في عقد الثلاثينات بطل اليسار في إنجلترا، وقد هاجر في عام ١٩٣٩ إلى الولايات المتحدة الأمريكية وتجنس بالجنسية الأمريكية، ولكنه غادر الولايات المتحدة الأمريكية في عام ١٩٧٢ إلى إنجلترا وأقام في بلدة أوكسفورد.

٢٢ ـ أورتيغا (١٨٨٣ ـ ١٩٥٥) صفحة ٦٦٤

فيلسوف مثالي ذاتي اسباني يحتل مركزاً وسطاً بين فلسفة فريدريش نيتشه وبين الوجودية المعاصرة، ركز في ابحاثه على القضايا الاجتماعية، وقد تجلى ذلك بوضوح في كتابه: «إنحطاط الفن» (١٩٢٥) و«تمرد الجماهير» (١٩٢٩) حيث عرض المبادىء الرئيسية لما سماه «مجتمع الحشد» وقد أطلق أورتيغا هذا المصطلح على

الجو الروحي المخيم على الغرب، ذلك الجو الذي تشكل نتيجة لتدهور الديمقراطية وسيطرة البيروقراطية على المؤسسات الاجتماعية وانتشار علاقات التبادل النقدي في جميع أشكال الارتباط بين الأفراد، الأمر الذي ينشأ عنه نظام للروابط الاجتماعية حيث يشعر فيه كل إنسان بأنه ممثل ثانوي يقوم بدور مفروض عليه من الخارج، وأنه من جسم غير شخصي يسمى «الدهماء»، ويرى أورتيغا أن المخرج الوحيد من هذه الحال إنما يتمثل في إيجاد نخبة من ارستقراطية جديدة من الناس وقادرة على القيام باختيار ارادي، ولا تسترشد في ذلك إلا بحافز الحياة المباشر ويبدو من الواضح أن مقولة أورتيغا هذه قريبة من مقولة نيتشه «إرادة القوة».

وقال أورتيغا أن الأسلوب العقلاني هو الأسلوب الفكري لمجتمع الحشد، وقد رفع الشعار القائل «بمحبة الحكمة» هذا الشعار الذي لا يفسد والذي دعا إليه القدماء.

٢٣ ـ الأيرل روتشستر (١٦٤٧ ـ ١٦٨٠) صفحة ١٥١

أوسع شعراء عهد عودة الملكية الإنجليزية ثقافة وأشدّهم ذكاءً وفجوراً، تعرّف إلى الشاعر درايدن الذي أهدى له مسرحيته «الزواج على الطريقة العصرية» ولكن سرعان ما اختلفا، وتتميّز بعض غزلياته بالتوتر الشديد، كما يعتبر من أبدع الهجائيين في الأدب الإنجليزي، وقد جاء عمله الأدبي الصادر في عام ١٦٧٦ بعنوان «تاريخ من لا نكهة له» بمثابة الهجوم الكاسح على حكومة شارل الثاني ونظامه، وقد اعتبر معاصروه عمله الآخر بعنوان «العجوز الكسيح» بمثابة رائعة الروائع في السخرية البطولية، أما عمله الأدبي الثالث والذي يحمل عنوان: «هجاء الجنس البشري» فلقد جاء بمثابة إدانة للعقلانية والتفاؤل، ومقارنة بين خيانة البشر وحماقتهم وبين الحكمة الغريزية التي تسود عالم الحيوان.

٢ ـ (أوراكل) صفحة ١٤٦

كلمة تعني «أن تصلي» أو أن تتكلّم، وتعني من حيث الممارسة، وفقاً لمفهوم قدماء الأغريق التكهّن أو التنبؤ بأمور الغيب، أو مركز العرافة، حيث كان الكاهن أو الكاهنة «العراف أو العرّافة» يقوم بدور الوسيط بين الإنسان السائل عن أمر من أمور غيب المستقبل وبين الإله الإغريقي الأسطوري الذي كان يجيب بواسطة الكاهن أو العرافة عن السؤال لدى الآلهة الخرافية كي تستجيب إلى ملتمس السائل أو استفساره عمّا يخبىء له الغيب في طيّاته، ولعلّ أشهر مركز من مراكز العرّافة كان مركز أبولو

في دلفي الواقعة على منحدر جبل البرناسوس المطل على خليج كورتنت، وكانت التقاليد تقضي بتحديد فقط اليوم السابع من شهر دلفي للزيارة والاستفسار.

٣ ـ أولي (القبلي) ـ صفحة ١٥٧

القبلي مقابل البعدي، أما القبلي عند أرسطو فهو الحكم الذي يصدر عن العلم بعلة الشيء من حيث أن العلّة متقدّمة على المعلول، أما عند المحدثين فهو كون الشيء سابقاً للتجربة سبقاً منطقياً لا سبقاً زمانياً، وإن كل قول يفترضه الذهن ويثبت كذبه أو صدقه بمعزل عن التجربة يكون قبلياً، أما القبلية النسبية فهي قبلية المعرفة المبنية على الاستدلال العقلي، وأخيراً فإن القبلية المطلقة هي الاستقلال التام عن التجربة، كقبلية لايبنتز وكنت، حيث تتقدّم مبادىء العقل على التجربة تقدماً مطلقاً.

٤ ـ الأنانة ـ صفحة ١٦٠

الأنانة Solipsism مصطلح مكوّن من كلمتين لاتينيّتين: الأولى تعني وحيد والثانية تعني الذات، وهي نظرية مثالية ذاتية تقول بأنه لا يوجد إلاّ الإنسان ووعيه، وأن العالم الموضوعي يوجد في عقل الفرد، أما الأنانة في علم النفس فهي نوع من النرجسية أي المبالغة في حب الذات.

١٢ ـ الاستبطان ـ

هو الدخول في باطن الشيء ويطلق على ملاحظة النفس الفردية لذاتها لغاية نظرية، وهذه الغاية قسمان: الأول معرفة النفس الفردية من جهة ما هي فردية، والثاني معرفة النفس الفردية من جهة ما هي نموذج للنفس البشرية العامة، ويسمى هذا الاستبطان بالتأمل الباطني.

أما طريقة الاستبطان التجريبي في علم النفس فتقوم على تكليف الفرد بالإجابة عن بعض الاختبارات للفحص عن كيفية وصفه لحالته النفسية، وتسمى طريقة الاستبطان التجريبي بطريقة فيرتزبورغ، وذلك باسم الجامعة الألمانية التي طبقتها.

٢٨ ـ الأرواحية ANIMISM صفحة ٤٢٩

مذهب يقول أن النفس هي مبدأ الوظائف العضوية والفكرية معاً، وتطل الأرواحية «الحياتية» على المذاهب التالية:

١ ـ القول أن فكرة النفس مؤلفة من اتحاد فكرتين: إحداها فكرة المبدأ الذي يحدث الحياة، أما الآخر فهي فكرة الشبح أو الطيف الذي يفارق البدن وقت النوم.

٢ ـ القول أن جميع الأجسام مشتملة على الحياة، وهذا شبيه باعتقاد الطفل بأن الحياة تعم جميع الموجودات، أو باعتقاد الشعوب البدائية بأن لجميع الموجودات الطبيعية نفوساً شبيهة بالنفس الإنسانية.

٣١ ـ الإرتقائية الإنبثاقية ـ صفحة ٤٤٠

مذهب حديث نشأ في العشرينات من هذا القرن، وذلك في الفلسفة الأنجلو أمريكية عامة وعلى التخصيص في الواقعية لمواجهة المادية الجدلية، ويفسّر هذا المذهب التطوّر بالطفرات ويقول بضرورة الإِيمان بوجود الله تعالى.

٣٥ ـ الانطباعية ـ صفحة ٤٨٤

شكل من أشكال الفن يقتضي إبراز الانطباعات وإهمال كل التفاصيل، ويفرض في الأدب بخاصة التوقف عند الإحساسات التي يثيرها الشيء في نفس الأديب عوضاً عن وصف ذلك الشيء وتحليله.

وهي ثانياً نظرية جمالية تحتم اتخاذ الانفعالات المحسوسة مبدأ للإبداع والنقد، وتركز على حالة نفسية وتقنية في الوقت نفسه، وتهدف إلى الانفصال عن الفن التقليدي وإلى العمل بالاتصال المباشر بالطبيعة، واستخدام ألوان واضحة في الرسم بعامة، واستعمال ألفاظ معبرة وقوية في الأدب بخاصة.

وقد استعمل مصطلح إنطباعية، لأول مرة في فرنسا في عام ١٨٧٤ للدلالة على طريفة فئة من الرسّامين والنحّاتين في إبراز آثارهم، وكان عمل الإنطباعيين منطلقاً لنزعة تجديدية في الفن وذلك في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

٤٩ ـ الانطباعية ـ صفحة ٦٤١

شكل من الأشكال الفنية يقتضي إبراز الانطباعات وإهمال كل التفاصيل، ويطالب بخاصة الأدب بالتوقف عند الإحساسات التي يثيرها الشيء في نفس المؤلف بدلاً عن وصفه وتحليله، وتختلف هذه الإحساسات باختلاف الأشخاص، وباختلاف الظرف الزماني أضف إلى ذلك أن الانطباعات نظرية جمالية تحتم اتخاذ الانفعالات المحسوسة مبدأ للإبداع والنقد، وهي تركز على حالة نفسية ويقينية في الوقت نفسه، وتهدف إلى الانفصال عن الفن التقليدي وإلى العمل بالاتصال المباشر بالطبيعة واستخدام ألوان واضحة وصافية في الرسم عامة واستعمال ألفاظ معبرة وقوية في الأدب.

ولقد استخدم مصطلح الانطباعية الأول مرة في فرنسا وذلك في عام ١٨٧٤ وذلك للدلالة على طريقة فئة من الرسامين والنحاتين في إبراز آثارهم، ولقد جاء عمل الانطباعيين منطلقاً لنزعة تجديدية في الفن في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

٦٣ ـ الاحتمال ـ صفحة ٨٢

مذهب الاحتمال هو وسط بين مذهب الشك ومذهب اليقين وخلاصة المذهب أن العقل البشري يستطيع الوصول إلى الآراء المحتملة لا إلى اليقين المطلق، ولهذا المذهِب جانبان: الأول أخلاقي أما الجانب الثاني فمنطقي، وتقول الاحتمالية الأخلاقية بوجوب إتباع الآراء المحتملة، أي أن يجعل المرء سلوكه موافقاً للرأي القريب من الحق، وأما الاحتمالية المنطقية فتقول باستحالة الوصول إلى الحقيقة المطلقة في العلوم ذات الموضوعات الواقعية المشخّصة، كالطبيعيات والتاريخ.

٦٦ ـ الإنجليكانية ـ صفحة ١٠٧ ـ

الحركة الإنجليكانية الدينية تمثل الكنائس الإنجليكانية المستقلة التي نشأت عن كنيسة إنجلترا الرسمية وتدين هذه الكنائس بولاء خاص لكبير أساقفة كنتربري، المرجع الديني الأعلى لكنيسة إنجلترا، وذلك بوصفه زعيمها الاسمي فقط، وكذلك للعقائد والممارسات المحدّدة في الكتاب الشهير بعنوان «كتاب الصلاة العامة» والذي جرى اعتماده من قبل كنيسة إنجلترا في القرن السادس عشر.

٧٣ ـ الأفلاطونية الجديدة ـ صفحة ١٨

حركة فلسفية تصوفية ظهرت خلال حقبة تدهور الإمبراطورية الرومانية، وقد قالت أن بلوغ المرحلة القصوى للفلسفة لا يتم عن طريق التجربة والعقل بل عن طريق الوجد الصوفي وقد أسّس أفلوطين مدرسة أفلاطونية جديدة في روما، وكانت آخر مدارسها في أثينا، وكانت الأفلاطونية الجديدة تعادي المسيحية، علماً بأنه كان لها برغم ذلك التأثير الملموس في الكتابات الكنسية.

١ ـ بابوف (١٧٦٠ ـ ١٧٩٧) صفحة ٢٧٨

مؤسس الحركة الثورية الفرنسية الهادفة إلى إقامة ما سماه بابوف بجمهورية المتساوين، وقد حبك بابوف مؤامرة تهدف إلى الاستيلاء على السلطة، ولكن الحكومة اكتشفت مؤامرته وأعدمته بالمقصلة في عام ١٧٩٧.

٢ ـ باريتو (١٨٤٨ ـ ١٩٢٣) صفحة ٥٣٨

عالم اقتصاد واجتماع إيطالي اشتهر بنظريته القائلة بتفاعل الجمهور والنخبة وكذلك بتطبيقه للرياضيات على التحليل الاقتصادي، واعتقاداً منه بأن ثمة قضايا لا يستطيع الاقتصاد أن يوجد الحلول لها، اتجه نحو علم الاجتماع، وهكذا وجدته في كتابه الشهير بعنوان «العقل والمجتمع» يركز على البحث في طبيعة وقاعدة الفعل الفردي والاجتماعي، وقد انتهى إلى القول بأن جميع المجتمعات تتألف من مجموعات اجتماعية مختلفة وأن كل مجموعة تتشكل وفقاً لقدرات أعضائها على القيام بوظائف اجتماعية مختلفة وأنه يمكن تحسين هذه القدرات المتجانسة روحاً وطبعاً من خلال استخدامها، وهي تنحل في حالة عدم استخدامها، ويقول باريتو أن أولئك الذين يتمتعون بقدرات، أو مواهب طبيعية أشد من قدرات أو مواهب غيرهم، يسعون لإعلاء مراكزهم الاجتماعية وترسيخها، ومن هنا تنشأ الطبقات في المجتمع ويحاول المتفوقون في قدراتهم ومواهبهم الارتفاع إلى مرتبة النخبة، وهكذا ينطلق المتفوقون من أبناء الطبقات الدنيا ليتحدوا النخبة من أبناء الطبقة العليا ولينازعوهم مراكزهم وعلى هذا الشكل يجري تداول السلطة بين النخبة، وقد قال باريتو أن التاريخ بأكمله هو قصة تعاقب الأرستقراطيات على الحكم، ومن نظريات باريتو أيضاً نظريته القائلة بالتبدل الاجتماعي الدوري.

٣ ـ بافلوف (١٨٤٩ ـ ١٩٣٦) صفحة ٦٠٥

عالم طبيعي روسي عمل أستاذاً في الأكاديمية الطبية العسكرية السوفياتية وكان عضواً بارزاً في أكاديمية العلوم قبل سقوط القيصرية في روسيا، وقد حاز على جائزة نوبل، ويعتبر بافلوف رائد الدراسات التجريبية الموضوعية للنشاط العصبي الأعلى عن الحيوان والإنسان وقد مكن منهج الانعكاسات الشرطية بافلوف من اكتشاف القوانين والميكانزمات الأساسية لنشاط الدماغ، أما الانعكاسات الشرطية فهي ردود الأفعال المتكيفة لدى الإنسان والحيوان والتي يحددها تنبيه الحواس المستغلة ونشاط الجهاز العصبي المركزي على مستويات مختلفة، وقد أدت دراسات بافلوف لفسيولوجيا عملية الهضم إلى نظريته القائلة بأن منهج الانعكاسات الشرطية يمكن أن يستخدم لبحث السلوك والنشاط العقلي للحيوانات، ويرى بافلوف أن العقل والجسم هما وجهان لنفس العملة وأن علم النفس ليس إلا علم الفسيولوجيا، وتعتبر دراساته بداية لظهور المدرسة السلوكية، وأن أشهر مؤلفاته هي «عشرون عاماً من الدراسة الموضوعية للنشاط العصبي الأعلى (السلوك) عند

الحيوانات» (١٩٢٣) و«محاضرات في عمل النصفين الكرويين الكبيرين للمخ» (١٩٢٧).

٤ ـ بافون ـ (١٧٠٧ ـ ١٧٨٨) صفحة ٢٢٩

عالم طبيعي فرنسي اشتهر بكتاباته المسهبة عن تاريخ الطبيعة.

٥ ـ باكونين (١٨١٤ ـ ١٨٧٦) صفحة ٣٨٣

روسي أرستقراطي المولد واضع أُسس المذهب الفوضوي، تعمق في دراسة الفيلسوفين فيختي وهيغل، اشترك في ثورة عام ١٨٤٨ ـ ١٨٥٠ في براغ ودورسدن، وعندما عاد إلى موسكو في عام ١٨٥١ ألقي به في السجن، ومن ثم نفي إلى سيبيريا، ولكنه فر من منفاه في عام ١٨٦١ ولجأ إلى أوروبا الغربية، وكان من أشد مناهضي ماركس والماركسية، إذ أنه عارض ماركس في نظريته القائلة بصراع الطبقات ودكتاتورية الطبقة العاملة، ولعل أشهر مؤلفاته كتابه «سلطة الدولة والفوضى» الصادر في عام ١٨٧٧.

٦ ـ بالي PALEY (١٧٤٣ ـ ١٨٠٥) صفحة ٣٣٩

كاهن أنجليكاني وفيلسوف من فلاسفة المذهب النفعي، ومؤلف مرموق في اللاهوت المسيحي وفي الأخلاق والعلوم، ولعل أشهر مؤلفاته كتابه الشهير بعنوان مبادىء الفلسفة الأخلاقية والسياسية، وقد أصدر كتاباً آخر كان له الأثر العميق في فلسفة داروين، أما عنوان ذلك الكتاب فهو «اللاهوت الطبيعي».

٧ ـ بايل (١٦٤٧ ـ ١٧٠٦) صفحة ١٤٦

فيلسوف المذهب الشكي وممثّل حركة التنوير الفرنسية شغل منصب الأستاذ للفلسفة بكلية سيدان ومن ثم جامعة روتردام، لم يكن بالملحد برغم هجومه على الكاثوليكية، ولقد كان بايل أول من قام بدراسة نقدية للمسيحية وحمل عمّا تسرّب إليها من أساطير انطلق في مذهبه الشكي من شكية الفيلسوف الفرنسي ديكارت. أما أهم مؤلّفاته فهو ذلك المؤلف الضخم الشهير بعنوان «القاموس التاريخي والنقدي» وعلى كل حال فإنه الفيلسوف الذي شق الطريق أمام المادية الفرنسية في القرن الثامن عشر.

٨ ـ برتراند رسل (١٨٧٢ ـ ١٩٧٠) صفحة ٦٠١

فيلسوف ومنطقي بريطاني ساهم مساهمة فعالة في تطوير المنطق الرياضي الحديث

ولقد طور منطق الإضافة وأدخل العديد من التحاسين على لغة الرموز المنطقية، وحاول في مطلع القرن العشرين بالتعاون مع هوايتهيد استكمال الأساس المنطقي للرياضيات، وقد ذهب رسل إلى القول أن الفلسفة تستمد قضاياها من العالم الطبيعي وأن مهمتها تتمثل في تحليل وتفسير مفاهيم العالم الطبيعي تحليلاً وتفسيراً محسوسين، ويقول رسل أيضاً أن ماهية الفلسفة هي المنطق والتحليل المنطقي للغة ويعتبر رسل أبرز ممثل للوضعية الجديدة المحدثة.

٩ ـ برتولت برخت (١٨٩٦ ـ ١٩٥٦) صفحة ٥٩٤

شاعر ومسرحي ألماني تميز بتحويل المسرح إلى منبر للتبشير بالأيديولوجيا السياسية، وقد تخلى برخت عن دراسة الطب ليكرس نشاطه للمسرح، كما أن ما عاناه كجندي أثناء الحرب العالمية الأولى، جعل منه المناهض العنيد للحرب، وقد اعتنق في عقد العشرينات من هذا القرن الشيوعية، وعادت عليه أوبراه المعروفة بعنوان «أوبرا القرون الثلاثة» (١٩٢٨) بأعرض شهرة، ومن ثم اتبعها بأوبرا أُخرى تحمل عنوان «نشوء وسقوط مدينة ماهاغوني» وقد وضع كورت فايل موسيقى كلتا الأوبراتين، وبعد أن تسلم هتلر مقاليد السلطة فر برخت إلى الدانمارك ومن ثم السويد ففلندا، وأن من أشهر مسرحياته: «حياة غاليليو» والمرأة الفاضلة سيتسوان، «والشجاعة الأُم وأولادها» و«دائرة الطبشور القوقازية» وقد عاد برخت إلى ألمانيا حيث أصبح مديراً لشركة من الممثلين يعملون في ألمانيا الشرقية.

١٠ ـ برنيني (١٥٩٨ ـ ١٦٨٠) صفحة ٤٥

نحات ومهندس ورسّام إيطالي وهو الذي ابتدع الأسلوب الباروكي، وفي عام ١٦٤٤ تعهده البابا أوريان العاشر برعاية خاصة، الأمر الذي أتاح لعبقريته فرص التدفق الإبداعي، ولعلّ أشهر منجزاته ضريح البابا أوريان الثامن وذلك بالإضافة إلى عدد كبير من التماثيل والمباني الرائعة، ولا سيما في الميدان الكنسي.

١١ ـ برلوا BERLOIZ (١٨٠٣ ـ ١٨٦٩) صفحة ٤٨٦

موسيقار وقائد جوقة فرنسي، ويعتبر أعظم مؤلّف موسيقي فرنسي رومانسي، بقيت مؤلّفاته الموسيقية مغمورة طول نصف قرن بعد وفاته، ولعلّ أعظم منجزاته الموسيقية تلك المعروفة بأسماء «السيمفونية» الخيالية وسيمفونية «روميو وجولييت» و«إدانة فاوست».

١٢ ـ برنانوس (١٨٨٨ ـ ١٩٤٨) صفحة ٦٦٥

روائي فرنسي وطد مركزه الأدبي بروايته الشهيرة ذات العنوان «مذكرات كاهن ريفي» وقد غدا بعد صدور روايته الآنفة الذكر أحد أبرز الكتاب الكاثوليك، بدأ حياته صحفيّاً منادياً بالنظام الملكي، ومن ثم عمل مفتشاً في إحدى كبريات شركات التأمين، وكان برنانوس العميق الإيمان بالمذهب المسيحي الكاثوليكي وبالعالم الآخر، أيضاً عميق الإيمان بالإنسانية وعدواً لدوداً للمادية ويرفض دائماً الحل الوسط مع الشر وقد أصدر في عام ١٩٣٨ كتاباً بعنوان «مذكرات عصرنا» وقد شن في هذا الكتاب الحملات الشعواء على ممارسات الفاشية الوحشية خلال سنوات الحرب الأهلية الأسبانية كما هاجم أيضاً أقطاب الكنيسة الكاثوليكية الأسبانية الذين ساندوا فرانكو ولقد اتخذ الصراع بين الخير والشر المحور الأساسي الذي تدور عليه وحوله جميع الروايات التي وضعها، وقد دفع به اشمئزازه من السياسة إلى الهجرة وعائلته إلى البرازيل والعمل فيها كمزارع، وبعد هزيمة فرنسا في عام ١٩٤٠ وتولي الجنرال ديجول قيادة حركة فرنسا الحرة، وظف برنانوس كل طاقاته في مناصرة رفيقه السابق في المدرسة الجنرال ديجول، وفي عام ١٩٤٥ عاد إلى فرنسا، ولكن سرعان ما خاب أمله بمواطنيه، إذ وجد أن الشعب الفرنسي يفتقر إلى كل تجدد روحي فغادر فرنسا وأقام في تونس، ولم يعد إلى فرنسا إلا بعد أن اضطره مرض شديد للعودة إلى موطنه، حيث وافته المنية.

١٣ ـ برنشتاين (١٨٥٠ ـ ١٩٣٢) صفحة ٤٦٩

مُنظر وقطب من أقطاب الديمقراطي الإشتراكي الألماني، قام بتعديل المسلمات الماركسية تعديلاً أساسياً يتساوى ونقضها، وطالب بالعودة إلى الفيلسوف الألماني عمانوئيل كنت، وقد اعتبر جدلية ماركس وجدلية هيغل متطابقتين، وقال بعدم إمكان قيام الإشتراكية الماركسية كنظام ودولة، ورفض دكتاتورية الطبقة العاملة التي تنادي بها الماركسية، كما رفض المبدأ الماركسي القائل بصراع الطبقات.

١٤ ـ برودين (١٨٠٩ ـ ١٨٦٥) صفحة ٣٨١

شخصية سياسية فرنسية واشتراكي ليبرالي وقد أصبحت نظرياته في التنظيم الاقتصادي الطبيعي وفي مركزه التنظيم السياسي القواعد والمنطلقات للعديد من النظريات المتطرفة والفوضوية، وهو أحد مؤسسي مذهب الفوضوية، وقد كان في فلسفته مثالياً، ورأى أن تاريخ المجتمع هو صراع بين الأفكار ودعا إلى ما سماه

بالتبادل العادل في الحقل الاقتصادي، أما أشهر مؤلفاته فهو كتابه «ما هي الملكية» الصادر في عام ١٨٤٠ وكتاب فلسفة «البؤس» الصادر في عام ١٨٤٦.

١٥ ـ بروميتيوس PROMETHEUS صفحة ٣٠٩

وهو أحد التيتان الذي سرق، كما تقول الخرافة اليونانية، النار من السماء وأعطاها للإنسان، وقد عاقبه زفس كبير الآلهة في الأساطير الإغريقية، على جريمته بأن شد وثاقه إلى صخرة حيث أخذ نسر ينهش كبده، وبقي على هذه الحال حتى أنقذه هرقل، أما التيتان فهي كما تقول الأسطورة الإغريقية عمالقة تقدموا آلهة جبل الألب وشنوا حرباً شعواء على هذه الآلهة ممثلة بكبيرها زفس، وقد استمر الحرب بينهم طوال عشر سنوات انتهت بهزيمة التيتان حيث قام زفس بسجنهم في كهف بالقرب من جبل ترتوس.

١٦ ـ بلاخونوف (١٨٥٦ ـ ١٩١٨) صفحة ٤٧١

مؤسس الحركة الديمقراطية الإشتراكية في روسيا. ماركسي المذهب ومن أبرز المنظّرين والمجتهدين في الماركسية لم يكن يعتقد بالماركسية الثورية، وكان من أعضاء حركة المنشقّين المناهضة لحركة البلاشفية بزعامة لينين والمنشقة عن الحزب الشيوعي الروسي، لكنه برغم ذلك يعتبر حتى اليوم مرجعاً في الماركسية حتى بالنسبة للدولة السوفياتية، ويعتبر بليخانوف واضع الأساس للتاريخ الماركسي للفكر الاجتماعي الروسي، كما أنه أحد مؤسّسي ما يعرف بعلم الجمال الماركسي ولعلّ أشهر مؤلّفاته كتابه «مقالات في تاريخ المادية» ومؤلّفه «دور الفرد في التاريخ».

١٧ ـ بلانك (١٨١١ ـ ١٨٨٢) صفحة ٣٧٨

اشتراكي طوباوي فرنسي انتسب إلى فئة يسارية متطرفة، وقد كانت الصحيفة المعروفة يومذاك باسم «الإصلاح» ميداناً لمقالاته اللاهبة وقد أصبح في أعقاب ثورة عام ١٨٤٨ عضواً في الحكومة المؤقتة، وبعد سحق ثورة العمال في شهر يونيو من عام ١٨٤٨، نفي بلانك إلى إنجلترا حيث بقي في منفاه حتى عام ١٨٧٠، وقد انصرف في منفاه إلى كتابة الأبحاث في التاريخ الفرنسي وفي الأحوال الاجتماعية والسياسية البريطانية، وبعد سقوط نابليون الثالث عاد بلانك إلى باريس في عام ١٨٧١ لكنه رفض التعاون مع كومون باريس الذي نشأ بعد سقوط نابليون.

١٨ ـ بلانكي (١٨٠٥ ـ ١٨٨١) صفحة ٤٦٣

شيوعي ولكنه غير ماركسي اشترك في ثورتي ١٨٣٠ و ١٨٤٨ وقد حكم عليه بالإعدام مرتين، تأثّر بالمادية الميكانيكية والمذهب العقلي الذي عرفه القرن الثامن عشر، وبرغم كونه مادياً، غير أن نظرته إلى التقدُّم التاريخي كانت نظرة مثالية أما كتابه الرئيسي فهو المعروف بعنوان «النقد الاجتماعي» الصدار في عام ١٨٨٥.

١٩ ـ بنتهام (١٧٤٨ ـ ١٨٣٢) صفحة ٣٢٦

فيلسوف أخلاقي إنجليزي مؤسس المذهب النفعي، إذ أنه هو واضع مبدأه الأساسي القائل بأن السعادة الكبرى لأكبر عدد من الناس تتحقق بإرضاء اهتماماتهم الفردية، وقال أيضاً أنه بالإمكان حساب أخلاقية أي فعل حساباً رياضيّاً باعتبار أخلاقيته رصيد اللذة أو الألم الناتج عن ذلك الفعل، وقد رفض الدين الطبيعي وقال بالدين المنزل ودافع عنه، أما مؤلفه الرئيسي فو كتابه الشهير بعنوان «علم الواجب أو علم الأخلاق» وقد صدر في عام ١٨٣٤.

٢٠ ـ بوالو (١٦٣٦ ـ ١٧١١) صفحة ١٣٩

شاعر وناقد فرنسي مرموق وشهير في عصره، ولقد كان له التأثير البالغ في اعتماد المقاييس الكلاسيكية في كل من الأدبين الفرنسي والإنجليزي، بدأ حياته الأدبية بنظم قصائد هجائية، كان يهجو بها الشخصيات الشهيرة في مجتمعه.

وأصدر في عام ١٦٧٤ كتابه الشهير بعنوان «فن الشعر» وقد ضمّنه القواعد الأساسية لنظم الشعر وفقاً للتقاليد الكلاسيكية، وقد تأثّر بهذا الكتاب، من الكتّاب والشعراء الإنجليز، الدكتور جونسون والشاعران درايدن وألكسندر بوب، وقد عيّن في عام ١٦٧٧ مؤرّخاً للبلاط الملكي، الأمر الذي اضطره مدّة خمسة عشرة عاماً للتوقُّف عن النشاط الأدبي، وانتخب في عام ١٦٨٤ عضواً في الأكاديمية الفرنسية، ولعلّ من أشهر مؤلّفاته كتابه «محبة الله» وكتاب آخر هاجم فيه اليسوعية ولكن لم ينشر في حياته، كما أن من أشهر قصائده الهجائية قصيدته في هجاء النساء المعروفة بعنوان «ضد النساء» وقد كتبها معارضاً فيها انعطاف النساء نحو الحداثة.

٢١ ـ بوسان (١٥٩٤ ـ ١٦٦٥) صفحة ١٣٩

أشهر رسام زيتي فرنسي في القرن السابع عشر، كما أنه أعظم رسامي مدرسة الكلاسيكية في العصر الباروكي، وكان يقول بضرورة استرشاد الفنان بالعقل، واستلهام الجمالية من الفن وفلسفة القدماء من الأغارقة.

٢٢ ـ بوسيه (المطران) (١٦٢٧ ـ ١٧٠٤) صفحة ١٣٩

عمل كاهناً لمدينة ميتز، حيث تصدّى للبروتستنت والبروتستنتية، الأمر الذي ارتفع به إلى المرتبة الأولى من البراعة في الوعظ، وقد هاجم اليانسانية، ومن ثم أصبح مربياً وأستاذاً لولي عهد فرنسا وبعد أن كتب عدداً من الأبحاث السياسية أصبح مستشاراً للملك، وقد بذل قصارى جهوده للحيلولة دون تمرّد الملك على البابوية وانشقاقه عنها، وقد سيم في عام ١٦٨١ مطراناً لمدينة «مو».

٢٣ ـ بول تيلليش (١٨٨٦ ـ ١٩٦٥) صفحة ٦١٤

فيلسوف ولاهوتي ألماني ربط أبحاثه في الإيمان بين المسيحية التقليدية وبين الثقافة الحديثة، عمل أستاذاً في عدد من الجامعات الألمانية، ولكن بعد تولي النازية السلطة حرم عليه هتلر التدريس بسبب معارضته للنازية فهاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، حيث عمل أستاذاً في جامعتي هارفارد وشيكاغو.

وأن تيليش بروتستنتي المذهب، أما أعظم مؤلفاته فهو كتابه الشهير بعنوان «اللاهوت المنهاجي» وقد صدر في ثلاثة مجلدات وذلك بين عامي ١٩٦١ ـ ١٩٦٣.

٢٤ ـ بوليبيوس (٢٠٠ ق. م ـ ١١٨ ق. م) صفحة ١٢٠

مؤرّخ يوناني، ومن أشهر المؤرّخين القدماء جيء به أسيراً إلى روما في عام ١٦٨ ق. م ولكن سرعان ما كسب عطف وصداقة القائد الروماني تسيبيو، حيث أن بوليبيوس رافقه في عدد من غزواته العسكرية، أما أشهر مؤلّفاته فهو كتابه الذي يتكوّن من أربعين جزءاً ويتحدث عن فتوحات روما وسيطرتها على العالم.

٢٥ ـ بيار كورناي (١٦٠٦ ـ ١٦٨٤) صفحة ١٣٨

شاعر ومسرحي فرنسي عمل في المحاماة في مطلع حياته، ومن ثم انصرف إلى الأدب وضع في شبابه مسرحيات اتّخذت طابع الهزل، ولعلّ أشهرها الأرملة، ورواق القصر، والتابعة وميليت، وقد نشرها بين عامي ١٦٣٠ و ١٦٣٣، ولقد تحوّل بعد ذلك إلى وضع المسرحيات الهزلية المأساوية كمسرحية «السيد» التي غمرتها الشهرة بأسطع أضوائها، واتبع هذه المسرحيات بمسرحيات أخرى لا تقل عنها شهرة، مسرحيات هوراس (١٦٤٠) وبوليونت (١٦٤٢) وسواهما، وفي عام ١٦٤٧ عين عضواً في المجمع العلمي الفرنسي. ويجمع النقاد على أن كورناي يتميز برهافة الحس في تلمُّس العنصر المأسوي وبسعيه الدائم لاكتشاف الحبكة المثيرة وبراعته في

خلق المواقف الحرجة التي تعيد إلى الحبكة تأزمها وتعقّدها، ومن ثم انتهائه إلى الخاتمة المفاجئة والمستحبة معاً.

٢٦ ـ بيبل BEBEL (١٨٤٠ ـ ١٩١٣) صفحة ٤٦٩

أحد مؤسّسي الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني ماركسي النزعة مادي المذهب، ومن أبرز شراح المادية التاريخية. أولى دراسة قضية المرأة في المجتمع أهمية خاصة ونقد النقد الشديد مذهب مالثوس والمثالية الفلسفية.

٢٧ ـ بيجو PIGOU (١٨٧٧ ـ ١٩٥٣) صفحة ٣٤١

من أبرز علماء الاقتصاد الإنجليز في القرن العشرين، ويتميز بدراساته في دولة الرفاهة، وقد شغل كرسي الأستاذ في الاقتصاد السياسي في جامعة كمبريدج وذلك في عام ١٩٠٨ وأن أشهر كتبه هو كتابه المعروف بعنوان اقتصاد الرفاهة والصادر في عام ١٩٢٠، حيث حاول سبر أغوار آثار النشاط الاقتصادي في الرفاهة الكلية للمجتمع بمختلف مجموعاته وطبقاته الاجتماعية، وقد طبق بيجو أسلوبه في التحليل الاقتصادي على عدد من القضايا الاقتصادية بما في ذلك سياسة التعرفة والبطالة والمالية.

٢٨ ـ بيركلي (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣) صفحة ١٥٩

فيلسوف إنجليزي مثالي، بلغ مرتبة الأسقف في الأكليروس، أما كتابه الرئيسي فيحمل عنوان «مبحث خاص بمبادىء المعرفة البشرية» وقد صدر عام ١٧١٠، قال بيركلي أن الإنسان لا يدرك أي شيء بطريقة مباشرة ما عدا أفكاره (أو إحساساته)، ولذلك استنتج قائلاً أن يوجد الشيء يعني أن يدرك، وانطلاقاً إلى محاربة الإلحاد والمادية هاجم مفهوم المادة باعتباره مُحملاً بتناقضات باطنية، وقد رفض نظرية لوك في الصفات الأولية والثانوية للأشياء وأعلن أن جميع الصفات ذاتية.

٢٩ ـ بيساريف (١٨٤٠ ـ ١٨٦٨) صفحة ٤٧٢

مفكّر مادي المذهب وناقد وأديب وصحفي روسي ثوري، ويعتقد الماركسيون التقليديون بأن بيساريف لم يكن يعتقد بأي من النظريات الاشتراكية، وقد كان مفهومه السياسي الاجتماعي يؤكّد تأكيداً كبيراً على الوظائف الاجتماعية للعلم، وقد اعتبر تقدُّم المعرفة العلمية أساس التطور التاريخي، وكان يميل إلى الأخذ بالمذهب الحسي، وقد اعتقد بأن روسيا تفتقر إلى الشروط الضرورية للثورة.

٦ ـ PSYCOPATH صفحة ٢٠١

الشخصية السيكوبائية أو المعتلة نفسياً، تتّسم بعدم النضج الإنفعالي بسبب نشأتها في بيوت باردة انفعالياً، كم تتّسم أيضاً بضعف الشخصية بسبب الإفراط في التدليل، بحيث لا يتدرّب الفرد في طفولته على قمع رغباته، ولذلك يتوقّف عند المستوى الطفلي من التمركز حول الذات.

٢١ ـ بيتيرلو PETERLOO صفحة ٣٣٧

حدث أن تظاهر في ١٦ أغسطس من عام ١٨١٩ ما يزيد على ستين ألف متظاهر وذلك في ميدان بيتيرلو في مدينة مانشستر، وذلك احتجاجاً على الركود الصناعي وارتفاع أسعار المواد الغذائية، وقد جرى تغليف هذين السببين بغلاف سياسي يتمثل بالمطالبة بإجراء إصلاحات برلمانية، وقد أرعبت ضخامة المظاهرات السلطة التي أمرت بفضها بالقوة، حيث أسفر فضها عن ١١ قتيلاً وخمسمائة جريح، الأمر الذي جعل الناس يطلقون عليها اسم «مجزرة بيتيرلو».

٢٢ ـ البرغماتية (الذرائعية) صفحة ٣٤٠

تطلق الذرائعية أو البرغماتية في الفلسفة الحديثة على مذهب الفيلسوف الأميركي جون ديوي وكذلك مذهب مدرسة شيكاغو وهو مذهب برغماتي ويقرر أن كل نظرية هي أداة أو ذريعة إلى العمل ولا قيمة لها إلا إذا كان لها مردود عملي وأن العلة الذرائعية هي الوسيلة لإحداث النتيجة كالقلم الذي يكتب به وكاليد التي هي أداة التنفيذ للارادة العاقلة.

أما المنطق الذرائعي فهو المنطق الذي يبني أحكامه على التجربة، وزبدة القول أن الفكر في المذهب الذرائعي ليس سوى ذريعة أو وسيلة للنجاح في الحياة.

٦٧ ـ البرسبيترية ـ صفحة ١٠٨

نوع من سلطة كنيسة جرى تطويرها على يدي المصلح الديني الشهير جون كلفن، وذلك خلال القرن السادس عشر وقد سبق لنا في هامش آخر، من مرافق هذا الكتاب أن جئنا على ذكر كلفن، كان أول من أنشأ ما يشابه الدولة الكنسية في مدينة جنيف.

٧٥ ـ البيوريتانية ـ صفحة ٢٠

حركة دينية إصلاحية نشأت في القرن السابع عشر استهدفت تطهير الكنيسة الإنجليزية ممّا كان لا يزال عالقاً بها من آثار الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، وقد

تميّزت هذه الحركة بالجدية في الأخلاق والدين، وقد كان لها الأثر الشديد في ترسيخ المؤسّسات الدينية والسياسية، والاجتماعية والأدبية والفنية والعقلية في العالم الناطق بالإنجليزية، كما يعود إليها الكثير من الفضل في ترسيخ النظام الديمقراطي الذي تمارسه بريطانيا اليوم، وأن من أشهر رجالاتها القائد والزعيم أوليفر كروموبل، والشاعر الإنكليزي الكبير جون ملتون.

١ ـ تشيرنيشفكي (١٨٢٨ ـ ١٨٨٩) صفحة ٤٧٢

مفكّر مادي وثوري روسي، كان زعيم الحركة الديمقراطية الثورية في روسيا في العقد السادس من القرن التاسع عشر، تأثّر بهرتزين وبالفلسفة الكلاسيكية الألمانية وبخاصة فلسفة لودفيغ فيورباخ، وقد وجّه نقداً شديداً لفلسفة كنت، وحاول إعادة صيغة جدلية هيغل صياغة مادية، ولكن فلسفته لم تكن متطابقة التطابق التام وفلسفة ماركس، وقد رأى أن المشاعية «الكومون» الفلاحية هي السبيل إلى الإشتراكية وأن من أهم مؤلّفاته كتابه الشهير بعنوان «العلاقات الجمالية بين الفن والواقع» الصادر في عام ١٨٥٥، حيث وجّه في كتابه هذا نقداً شديداً للجماليات المثالية وأسهم في صياغة المبادىء الرئيسية للفن الواقعي، ولقد كان له تأثير كبير في تطوّر الأدب والرسم والموسيقى، وقد كتب روايتين الأولى «ما العمل؟» أما الثانية فعنوانها «الاستهلال».

٢ ـ تورجو (١٧٢٧ ـ ١٧٨١) صفحة ٣٤٦

اقتصادي وإداري ماهر عمل مع الملكين لويس الخامس عشر ولويس السادس عشر، ويعتبره البعض من المؤرخين أحد أولئك الذين كان بإمكانهم إنقاذ النظام الملكي الفرنسي وتجنيب فرنسا ويلات الثورة الفرنسية وكان تورجو متأثراً بعصر التنوير وفلسفاته، وينتمي إلى مجموعة من الاقتصاديين المعروفين باسم الفيزيوقراطيين، الذين كانوا يطالبون بإلغاء الرقابة المصطنعة على الاقتصاد، وفي عام ١٧٧٤ عينه لويس السادس عشر في وظيفة المراقب العام في فرنسا، لكن المعارضة الشديدة التي لاقتها قوانين الستة، ولا سيما القانون القاضي بإلغاء الأعمال القسرية انتهت إلى عزله من منصبه.

٣ ـ توسيديديس (عاش في القرن الخامس قبل الميلاد) ـ صفحة ٤٤٢

يعتبر أعظم مؤرّخ يوناني، أما أشهر كتبه فهو كتابه المعروف بعنوان تاريخ الحرب البولوبونيزية، أي تاريخ الصراع بين أثينا وأسبرطة، وهو من أهل أثينا، وقد انتخب

في عام ٤٢٤ حاكماً عسكرياً لكنه سرعان ما نفي من أثينا إذ اتّهموه بإهمال تسبب في انتصار أسبرطة، ويقال أنه انتهى نهاية عنيفة، ولقد كان أوّل مؤرّخ عمد إلى التحليل النفساني والأخلاقي لسياسات الحروب، وأن تحليله الرائع للشخصيات الأثينية تبركليس والسبياديس مثلاً وللأسبرطية كبراسيداس، جعله أوّل مؤسّس لعلم تدوين التاريخ.

٤ ـ توركفيل (١٨٠٥ ـ ١٨٥٩) صفحة ٣٧٩

مؤرخ وسياسي وعالم في العلوم السياسية فرنسي المولد والجنسية اشتهر بمبحثه التحليلي العميق في نظام الحكم في الولايات المتحدة الأمريكية في القرن التاسع عشر، حيث أمضى ما يقارب السنة زائراً ومتجولاً في الولايات المتحدة.

وقد حمل مبحثه عنوان «الديمقراطية في أمريكا» وركز في كتابه هذا على دراسة موضوع المساواة الاجتماعية الأمريكية، وقد صدر مبحثه في عام ١٨٤٠ وكان توكفيل قد انتخب في عام ١٨٣٩ عضواً في مجلس النواب، ولكنه لم يكن يتمتع بأي نفوذ ملحوظ، وعندما نشبت ثورة فبراير لعام ١٨٤٨ انتخب عضواً في الجمعية التأسيسية التي وضعت دستور الجمهورية الفرنسية الثانية، ثم عين وزيراً للخارجية لبضعة شهور ولكن بعد أن قام لويس بونابرت بانقلابه في عام ١٨٥١ جرى تجريد توكفيل من جميع مناصبه بسبب رفضه أداء قسم الولاء للنظام الجديد، وقد أصدر في عام ١٨٥٦ كتاباً بعنون «النظام القديم والثورة» تناول فيه بالبحث موضوعي الحرية والمساواة.

٥ ـ توما الأكويني (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤) صفحة ٢٠

أعظم لاهوتي عرفته الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، وهو راهب دوميناكي إيطالي، وفيلسوف مثالي، ولقد نشأت فلسفته نتيجة لتكيُّف فلسفة أرسطو والديانة المسيحية، ولقد أضعف توما الأكويني العناصر المادية في فلسفة أرسطو، وزاد في قوة عناصرها المثالية.

أما مبدأه الأساسي في الفلسفة فهو قائم على انسجام الإِيمان والعقل، وفي عام ١٨٧٩، اعتبرت فلسفة توما الأكويني الفلسفة الحقيقية الوحيدة للكنيسة الرومانية الكاثوليكية.

٦ ـ تونيس (١٨٥٥ ـ ١٩٣٦) صفحة ٥٧٩

عالم اجتماع ألماني اشتهر بنظريته التي توفق بين المفهوم العضوي ومفهوم العقد الاجتماعي للمجتمع، وقد جعل من الإرادة نقطة الارتكاز لفلسفته الاجتماعية وقد رأى أن الإرادة الطبيعية تتجلى بوضوح في الجماعة التي تحافظ على تماسكها بواسطة قواعد وتقاليد موروثة، وكذلك بواسطة حس عام بالتضامن، الأمر الذي يتوافق والنظرية العضوية القائلة بالاتحاد الاجتماعي، ويستطرد تونيس قائلاً: إن الجماعة تنزع إلى التحول إلى مجتمع يرتكز إلى الإرادة العقلانية، حيث تصبح المصلحة الذاتية العقلانية هي العامل الأقوى في تماسك المجتمع الذي يتوجب الحفاظ على تماسكه بواسطة صياغة قوانين وقواعد يمكن تفسيرها باستخدام مصطلحات العقد الاجتماعي ومفاهيمه، وعلى الرغم من أن تونيس كان لا يوافق على قيام التوتاليتارية بما في ذلك النازية، وقد قال بدرجة معينة من حرية الاختيار في جميع العلاقات الاجتماعية، غير أنه كان يعتقد بأن لكل منظمة اجتماعية إرادة جماعية تتجلى فيها سمات كل من الإرادة الطبيعية والإرادة العقلانية، وأن أعظم مؤلفات تونيس هو كتابه الشهير بعنوان «الجماعة والمجتمع» والصادر في عام ١٨٨٧.

٧ ـ تيوفيل غوتييه (١٨١١ ـ ١٨٧٢) صفحة ٤٠٥

شاعر وروائي وصحفي وناقد فرنسي، بلغ الذروة من التأثير والنفوذ في مرحلة تحول الأدب الفرنسي عن الرومانسية المبكرة إلى المذهبين الجمالي والطبيعي وقد بلغ اهتمامه بالرومانسية أشده في الثلاثينات من القرن التاسع عشر، وقد صدرت مجموعته الشعرية الأولى في عام ١٨٣٠ وفي عام ١٨٣٨ ظهر كتابه «كوميديا الموت» حيث عبر عن رعبه من الموت، ولما كان تيوفيل غوتييه مزعزع الإيمان لذلك كان يحاول أن يجد عزاءه في الفن، وذلك خلال سيطرة العدمية وهو يدين بمذهب الفن للفن بوصف الفن المبدع لصور الجمال والمحافظ عليها، وقد أصبحت هذه النظرية الجمالية «الفن للفن» الأساس والمنطلق لجميع معتقداته، وهنا تنكر كلياً للرومانسية، وجاءت روايته المعروفة بعنوان «الآنسة دي موبين» لتعبر بصراحة عن معتقداته الجديدة التي أثارت ضجة كبرى في الدوائر الأدبية لخروجها على جميع القواعد الأخلاقية التقليدية، ولإصرارها على القول أن الجمال فوق كل شيء آخر، وفي عام ١٨٤٠ زار أسبانيا التي ألهمته أجمل قصائده وقد وجد في السفر الوسيلة للخلاص من ضغط الحياة عليه لإعالة أولاده الثلاثة ومحظيتيه، وقد طور تقنية جديدة للشعر، وقد كان بودلير شديد الإعجاب بغوتييه وقد عبر عن إعجابه بديوانه الشهير «أزهار

الشر» ولقد كان غوتييه يتمتع باحترام وتقدير جميع الأدباء عن معاصريه: كفلوبير وسان بيف وبانفيل وبودلير.

١٥ ـ التجريد ـ صفحة ٢٧٣

هو أن تنتزع النفس عنصراً من عناصر الشيء، وأن تلتفت إليه وحده دون غيره، وتعتبر الحواس آلات تجريد، فالعين تجرد اللون والأذن تجرد الصوت ولكن قال ابن سينا أن أصناف التجريد مختلفة ومراتبها متفاوتة، فتارة يكون النزع نزعاً لبعض الصفات وتارة يكون نزعاً كاملاً، فالحس يأخذ الصورة عن المادة من دون أن يجزدها من المادة ولواحق المادة، أما الخيال فيبرىء الصورة عن المادة تبرئة أشد فيجردها عن المادة من دون أن يجردها عن لواحقها، وأخيراً فإن العقل يأخذ الصورة مجردة عن المادة من كل وجه فينزعها عن المادة وعن لواحق المادة ويفرزها عن كل كم وكيف وأين ووضع.

٥٠ ـ التعبيرية ـ صفحة ٦٤٤

مذهب فني ظهر في مطلع القرن العشرين رداً على الانطباعية وسعياً إلى فرض مشاعر الفنان على تصور العالم الخارجي، وقد تمثل هذا المذهب في الأدب والفنون التشكيلية وسواها، ولكنه لم يعمر طويلاً.

أما الرسم التعبيري، فإن الرسام يرى أن السعي لتحقيق التناغم في الأشكال والألوان هو أمر ثانوي لأن الأهم في عمله هو بلوغ درجة قصوى من قوة التعبير جمالياً ومعنوياً.

وأما في المسرح فلقد نجم عن تطبيق مبادىء المذهب التعبيري ظهور مسرحيات عنيفة المضمون ومُغالية في نقد النظام الاجتماعي، ومتحررة تماماً من التقاليد المسرحية، وذلك من حيث المنظر ووسائل الإخراج ومقتلعة المشاهد من الواقع المحسوس لتغرقه في عالم غريب عنه عالم هو صدى لرؤى الكاتب ومفاهيمه ومسرفة في استعمال الأصوات والحركات بغية نقل المشاهد من دنيا المحسوسات إلى أجواء صوفية ورمزية.

أما في الأدب فلقد وجد التعبيريون في الشعر ميداناً فسيحاً وملائماً لنشاطهم، إذ أن التعبيرية أتاحت لهم حرية التعبير عن إحساسهم الداخلي بالعالم المحيط بهم، وتفجير انفعالاتهم السياسية والاجتماعية والجمالية.

٥٢ ـ التصويرية ـ صفحة ٦٤٥

مذهب في الأدب هدفه إبراز الانفعالات الداخلية والخارجية، بكلمات معبرة، إما من خلال الوصف النقلي، وإما من خلال التحليل.

وفي التصويرية ينقل الأديب إلى قارئه المشهد الذي يقع عليه بصده، فيصوره له تصويراً واقعيّاً ويبرزه في تشخيص معبر، وبذلك يكون عمل الأديب مقتبساً أما من حيز الوصف العادي، وأما موحى به إليه من خلال التشابه والرموز والانفعالات بطبيعة ذلك المشهد وبالجانب العاطفي أو العقلي منه، فيرقى بعمله إلى مستوى فني رفيع، بحيث يقرب من أسلوبي الرمزية أو الانطباعية، كما أن الأديب التصويري يحاول أيضاً تصوير الوجدان وما يعتمل فيه من عواطف، فيستخدم المفردات أو العبارات التي تنقل إلى القارىء أو السامع إحساساً عميقاً بها.

٦٢ ـ ترنت ـ صفحة ٥٨

بلدة اشتهرت بأنها مركز المؤتمرات المسكونية التي عقدتها الكنيسة الرومانية الكاثوليكية بين عامي ١٥٤٥ و ١٥٦٢، وقد نجم عن هذه المؤتمرات أيضاً جميع الالتباسات التي أثارتها البروتستنتينية حول عقائد الكاثوليكية، وبرغم ما صادف هذه المؤتمرات المسكونية من عقبات وما اعترضها من مخاطر فإنها نجحت في نهاية الأمر في إنعاش الكنيسة وحقنها بزخوم جديدة.

٧٤ ـ التركيب ـ صفحة ١٩

الانتقال من المعاني البسيطة إلى المعاني المركّبة، ويرى هاملين أن التركيب هو المرحلة الأخيرة من القانون الذي يحكم الأشياء، أما المنهج التركيبي عند هيغل فهو يفيد استنباط المعاني بالقضية ونقيضها والجمع بينها، أما الحكم التركيبي عند عمانوئيل كنت فهو نوعان: الأول حكم تركيبي ذاتي تقول مثلاً: السكر حلو المذاق، وحكم تركيبي موضوعي كالقول ضوء الشمس يسخن الحجر.

٧٩ ـ التوماوية THOMISM ـ صفحة ٦١٦

الاتجاه الرئيسي في الفلسفة الكاثوليكية الذي بدأه توما الأكويني، وكانت التوماوية الفلسفة اللاهوتية السائدة في رهبانية الدومينيكان، وكان من أبرز حملة لواء التوماوية في عصر النهضة الراهب الدومينكاني الإيطالي توماس ديل فيو، ويتجه أنصار التوماوية الحديثة إلى ابتداع الجسور التي تربط بينها وبين فلسفتي كنت وهيغل المثاليتين.

٨٠ ـ الترابط ـ والربط صفحة ١٥٨

الربط إحداث علاقة بين مدركين لاقترابها في الذهن بسبب ما، أما الترابط فقيام هذه العلاقة بالفعل، فإذا كان قيام العلاقة بين المدركات آلياً سمّي هذا الترابط بتداعي الأفكار، أما إذا كان منطقياً فيسمّى بتناسق الأفكار، أما الترابط أو الاقتران أو التداعي في علم النفس، فهو علاقة أو رابطة وظيفية بين ظاهرتين نفسيتين تتواجد بالعلم أو بالخبرة، ويظهر التداعي أو الرابط أو الاقتران خلال التفاعل بين الذات والموضوع.

١ ـ جاسندي (ياسندي) (١٥٩٢ ـ ١٦٥٥) صفحة ٨٢

فيلسوف مادي المذهب وعالم طبيعي وفلكي وكاهن، عمل أستاذاً في عدد من الجامعات وقد حمل بشدّة على المدرسة الكلامية واتّهمها بتحريف تعاليم أرسطو، كما هاجم أيضاً نظرية ديكارت في الأفكار النظرية، وقد أقام نظريته الفلسفية على فلسفة أبيقور المادية، أما أشهر مؤلّفاته فهو كتابه الشهير بعنوان «تحليل فلسفة أبيقور»، وقد صدر هذا الكتاب في عام ١٦٥٨ ويتألّف هذا الكتاب من ثلاثة أقسام ويتضمّن القسم الأول المنطق، حيث حلّل فيه مشكلة أصالة المعرفة وانتقد النزعة الشكية والنزعة القطعية على السواء، أما القسم الثاني فيبحث في الطبيعة، ويعرض في هذا القسم النظرية الذرية، ويدلّل على موضوعية الزمان والمكان، وأخيراً فإن القسم الثالث يبحث في الأخلاق، وقد هاجم في هذا القسم النسك والنساك.

٢ ـ جاك ماريتان (١٨٨٢ ـ ١٩٧٣) صفحة ٦١٣

فيلسوف فرنسي في اللاهوت الكاثوليكي اشتهر في شرحه للفكر الديني في القرون الوسطى، ولا سيما فكر توما الأكويني فضلاً عن فلسفته التوماوية «نسبة لتوما الأكويني» الخاصة، نشأ ماريتان نشأة بروتستنتينية، ودرس في جامعة السوربون في باريس، وقد استهوته الأجواء العلمية في تلك الجامعة، ولا سيما فلسفتها التي زعمت بأن العلوم هي التي ستفك طلاسم الحياة والموت، ولكن سرعان ما خاب أمله في العلوم فتحول إلى الحدسية البرغسونية «نسبة إلى هنري برغسون» واعتنق الكاثوليكية وزوجته المدعوة ريسا أدرمنسوف، وبعد أن درس علم الأحياء في مدينة هيدلبرغ الألمانية عاد إلى باريس حيث عمل مدرساً في المعهد الكاثوليكي ومن ثم أستاذاً للفلسفة الحديثة، وقد عين سفيراً لفرنسا في الفاتيكان.

تأثر ماريتان بفلسفة أرسطو ولاهوت توما الأكويني بالإضافة إلى الفلسفة الإغريقية

والحديثة، فضلاً عن تأثره بعلوم الأنتربولوجيا والاجتماع والنفس، وقد شدد ماريتان في فلسفته على النقاط التالية:

١ ـ أن العلوم والفلسفة والشعر والتصوف هي طرق من الطرق العديدة المشروعة والمفضية إلى الحقيقة.

٢ ـ أن الكائن الإنساني يسمو على الجماعة السياسية ويتجاوزها.

٣ ـ يتوجب على الفلسفة الأخلاقية أن تدخل في حسابها المعطيات التي توفرها الفروع الأخرى من المعرفة الإنسانية.

٤ ـ يتوجب على جميع البشر، وبغض النظر عن اختلافهم في المعتقدات أن يتعاونوا على بناء المؤسسات السياسية الصالحة، وقد اعتبر ماريتان التوماوية مذهباً فكرياً وجودياً وقال أن لوجود الإنسان معنى واحداً ألا وهو أن يفعل، وقد شدد على أهمية العناصر الإنسانية، وعلى قيمة الفرد الإنساني.

٣ ـ جالفاني (١٧٣٧ ـ ١٧٩٨) صفحة ٢٨٦

من رواد دراسة الكهرباء واستخدامها، وكذلك كان من رواد الفسيولوجيا الكهربائية، وقد انتخب في عام ١٧٧٢ رئيساً لأكاديمية العلوم في مدينة بولونا الإيطالية، وخلال الثمانينات من القرن الثامن عشر أجرى أبحاثاً على الكهرباء الحيوانية ونشر النتائج التي توصل إليه في كتاب بعنوان تعليق على أثر الكهرباء في الحركة العضلية، وقد نشب خلاف بينه وبين السنادور فولتا حول آثار الكهرباء في الأنسجة الحية.

٤ ـ جان بودين (١٥٣٠ ـ ١٥٩٦) صفحة ٣٧

فيلسوف سياسي فرنسي كان أول من وضع نظرية الحكومة المثلى ويرى بودين أن السلطة هي أمر عقلاني ويتوافق بالطبع مع إرادة الله عزّ وجلّ، وقد شدّد على أن للدين الدور الأساسي في الدولة ولا سيما في تثقيف الناس وفي مراقبة الآداب العامة والحياة الفكرية.

٥ ـ جان بول سارتر (١٩٠٥ ـ ١٩٨٠) صفحة ٦٠٧

فيلسوف وكاتب ومسرحي فرنسي، والمنظر الأول للوجودية «المادية» في فرنسا، وقد تكونت فلسفته في ظلال فلسفتي هوسرل وهيديغر، وذلك من حيث المنهج علماً بأن ثمة ارتباطات وثيقة بين وجودية المادية ووجودية كيركيغارد المسيحية، كما

أنه كان لمنهج فرويد في التحليل النفساني الأثر البارز في فلسفته، وتتميز فلسفته بنزعتها المتمركزة حول الإنسان والذاتية، فالإنسان في نظر سارتر كائن لذاته، وعلى الرغم من أن للمادية الجدلية الأثر البالغ في توجهات سارتر الفكرية، لكنه يشدد على حتمية حرية الإنسان في الاختيار، فسارتر يرى أن النشاط الإنساني نشاط حر ولا يعتمد على القوانين الموضوعية، أما جوهر مفهومه للحياة فهو قائم على المبدأ القائل أن الإنسان هو ما يصنعه لنفسه، الأمر الذي يمثل أيضاً فلسفته الأخلاقية، وجماع القول أن سارتر في مؤلفاته يتأرجح دائماً بين قطبين جاذبين: الأول مرتكز على حرية الاختيار الفردي، أما الثاني فيقوم على حتمية لا فكاك منها ولا خلاص. إن أهم مؤلفاته: «الغثيان» (١٩٣٨) «الجدار» (١٩٣٩) «الوجود والعدم» (١٩٤٣) «الذباب» (١٩٤٣) «الأيدي القذرة» (١٩٤٨) «سبل الحرية» ثلاثة.

٦ ـ جان جوري (١٨٥٩ ـ ١٩١٤) صفحة ٤٧١

قطب اشتراكي فرنسي، لعب دوراً رئيسياً في توحيد الحزب الاشتراكي الفرنسي. بدأ حياته العملية معلّماً في مدرسة، ومن ثم اتّجه إلى ممارسة العمل السياسي، وقد انتخب في عام ١٨٨٥ عضواً في مجلس النواب وقد كان معادياً للحرب ونصيراً للسلم ومطالباً بالوفاق بين فرنسا وألمانيا، وقد اغتيل في عام ١٩١٤.

٧ ـ جان راسين (١٦٣٩ ـ ١٦٩٩) صفحة ١٣٨

شاعر ومسرحي فرنسي تأثر وهوشاب بالمذهب اليانساني، بدأ حياته الأدبية وهو لمّا يزل في مطلع شبابه فأصدر في عام ١٦٩١ مسرحيته أوفيد، لكن هذه المسرحية لم تمثل، ارتفعت به مسرحيته «الاسكندر» إلى قمة الشهرة، وقد أصدر هذه المسرحية في عام ١٦٦٥، كان يتردّد بصورة منتظمة على بوالو الأديب والمنظر، وقد تعرّف أيضاً إلى لافونتين شاعر الأساطير والحكايات، وكذلك تعرف إلى الشاعر المسرحي الهزلي موليير، ولعلّ أشهر مسرحياته هي مسرحيات «أندروماك» و«فيدره» و«برنيس» وقد اعتبره معاصروه على أنه أشهر مسرحي في عصره ويعتبر راسين مطور مفهوم كورني للمسرحية، حيث أدخل على ذلك المفهوم الحب والغيرة والحقد والوفاء، وجعل من هذه كلّها عوامل أساسية في تحريك شخصيات أبطاله.

٨ ـ جود JOAD (١٨٩١ ـ ١٩٥٣) صفحة ٦٥٥

فيلسوف وكاتب ومعلم بريطاني وعبقرية متعددة الجوانب وهو من أتباع مذهب اللاأدرية، وقد تميز بكونه مناهضاً للحرب وداعية للسلام، وقد عمل ابتداء من عام

١٩٣٠ رئيساً لدائرة الفلسفة وعلم النفس في جامعة لندن، ليس له فلسفة خاصة به، لكنه وضع أربعين مؤلفاً، وقد شرح فيها فلسفات ونظريات الفلاسفة، وأن أشهر مؤلفاته: «المرشد إلى الفلسفة» (١٩٣٦) و«المرشد» إلى فلسفة الأخلاق والسياسة (١٩٣٨)، أما كتابه الأخير فيحمل عنوان «استعادة الإيمان» (١٩٥٢.

٩ ـ جودوين (١٧٥٦ ـ ١٨٣٦) صفحة ٢٨٨

أديب ومفكر سياسي إنجليزي ومن دعاة المساواة، كان في شبابه قسيساً، وكان ينادي بإلغاء الملكية الخاصة، وإقامة مجتمع من المنتجين المستقلين والمنتظمين في جماعات صغيرة، وكان ذا أثر ملحوظ في المذاهب الفوضوية.

١٠ ـ جورج أليوت (١٨١٩ ـ ١٨٨٠) صفحة ٤٠١

روائية إنجليزية، أما اسمها الحقيقي فهو ماري آن ايفنس، عاشت في العصر الفكتوري وهي التي قامت بتطوير نهج التحليل النفساني «السيكولوجي» الذي يعتبر ميزة القصص الخيالية، قامت بترجمة الكتاب الألماني الديني الرئيسي والمعروف بعنوان «حياة المسيح» وقد عملت نائبة لرئيس تحرير لمجلة وستمنستر ريفيو الواسعة النفوذ، وتزوجت من صحفي لامع يدعى ج. هـ. لويس وأما أشهر رواياتها فهي «الطاحونة على الجدول» و«رومولا» أما رائعتها الكبرى فهي رواية «منتصف شهر مارس» الصادرة في عام ١٨٧١ ـ ١٨٧٢ وكذلك روايتها «دانيال ديروندا» الصادرة في عام ١٨٧٦، وقبل وفاتها بأشهر قليلة تزوجت مرة أُخرى، إذ أن زوجها الأول كان قد توفي في عام ١٨٧٨.

١١ ـ جورج برنارد شو (١٨٥٦ ـ ١٩٥٠) صفحة صفحة ٤٦٦

كاتب إيرلندي، بدأ حياته الفكرية بالعمل في الصحافة، وقد تأثّر بثقافته العامة بشيللي وكارل ماركس وصموئيل بتلر، كان يقول بالمذهب الاشتراكي، لكنه لم يكن بالماركسي، نجح نجاحاً كبيراً في النقد المسرحي والفني والأدبي، لمع ككاتب مسرحي، وقد نقلت مسرحيّاته إلى مختلف لغات شعوب العالم وعرفت على مسارح أوروبا وأمريكا، تتميّز مسرحيّاته بالمواقف الفكرية والسياسية والاجتماعية، ويتميّز شو بأسلوب لاذع الدعابة والسخرية، وقد حصل على جائزة نوبل في عام ١٩٢٥، أما أشهر مسرحيّاته فهي: «رجل القدر» «لا رائحة للمال» «الإنسان والسوبرمان» «بيغماليون» «الماجور بربارة» وسواها.

١٢ ـ جورج برنارد شو (١٨٥٦ ـ ١٩٥٠) صفحة ٣٨٩

كاتب مسرحي إيرلندي بدأ حياته بالعمل في الصحافة جامعة ستللي وصموئيل وكان أحد أعمدة الجمعية الفابائية التي كانت بمثابة المرشد لاشتراكية حزب العمل البريطاني، تألق نجمه كمؤلف مسرحي، ومن مسرحياته الشهيرة «البطل والجندي» و«رجل القدر» و«لا رائحة للمال» و«الرجل الذي تحبه النساء» و«الرجل والسوبرمان» و«معضلة الطبيب» و«بيغماليون» وسواها وقد نال جائزة نوبل في عام ١٩٢٥.

١٣ ـ جورج سنتيانا (١٨٦٣ ـ ١٩٥٢) صفحة ٥٠٧

فيلسوف وكاتب أمريكي ومن أنصار الواقعية النقدية يعترف بالوجود الموضوعي للعالم المادي، ويعتقد بأن الجواهر وحدها هي التي يمكن إدراكها، أي الصفات الواقعة أو الممكنة للأشياء والتي تظهر في الإدراك كعلاقات للموضوعات وكان سنتيانا يعتبر الوعي ظاهرة، وقد عرف سنتيانا الجميل بأنه هو «التحقيق الموضوعي للذة» أما السعادة فقال أنه ينبغي البحث عنها في تحرير الروح من الجسم ومن العالم ومن المعرفة، أما في علم الاجتماع فلقد وضع نظرية تفسّر تطوّر المجتمع بغريزة حفظ الذات والسعي لتحقيق المنافع المادية، أما في السياسة فلقد كان سنتيانا مناهضاً للديمقراطية ومؤيداً لحكم النخبة، أما مؤلّفه الرئيسي فهو الشهير بعنوان «حياة العقل» وقد صدر في مجلّدات خمسة وذلك بين عامي ١٩٠٥ و ١٩١٢

١٤ ـ جورج سوريل (١٨٤٧ ـ ١٩٢٢) صفحة ٤٧٥

إشتراكي فرنسي ومفكّر مرموق، وقد طوّر نظرية الدور الإبداعي للأسطورة والعنف في العملية التاريخية ولم يهتم سوريل بالقضايا الاشتراكية والاقتصادية قبل بلوغه الأربعين من العمر، وقد كانت أفكاره يومذاك ليبرالية ومحافظة الأمر الذي يبدو واضحاً في كتابه المعروف بعنوان «محاكمة سقراط» والصادر في عام ١٨٨٩ وفي عام ١٨٩٢ تقاعد سوريل من وظيفته كمهندس وكرّس وقته للمطالعة والتأمُّل وقد كان قارئاً نهماً وفي جميع حقول الثقافة، وقد اكتشف الماركسية وتصدّى لها بمباحث نقدية تحليلية، وتعتبر هذه المباحث أهم منجزاته الفكرية والأدبية، وفي عام ١٩٠٢ شنّ سوريل حملات من نقد عنيف على الاشتراكيين والراديكاليين بسبب مناداة هؤلاء بأن الوسائل الدستورية الثورية هي الطريق إلى الاشتراكية، واتّجه سوريل بعد ذلك إلى مساندة نوع من نقابة ثورية ذات نزعات فوضوية، وقد تبنّى ومارس موسوليني زعيم الفاشية الإيطالية فلسفة سوريل في الأسطورة والعنف، وفي عام

١٩٠٩ خابت آمال سوريل بالحركة النقابية فاتّجه نحو الدعوة إلى النظام الملكي وتعاطف والحركة المعروفة باسم «حركة العمل الفرنسي».

١٥ ـ جوزيف أديسون (١٦٧٢ ـ ١٧١٩) صفحة ٤٤٢

كاتب وشاعر ودرامي وسياسي إنجليزي، والموجّه للمجلّتين الشهيرتين يومذاك «تاتلر» و«سبكتيتور» تدرّج في الوظائف الحكومية ومن ثم أصبح عضواً في البرلمان ووزيراً للخارجية.

١٦ ـ جوسيد (١٨٤٦ ـ ١٩٢٢) صفحة ٤٧٠

منظّم وزعيم الجناح الماركسي في الحركة العمّالية الفرنسية، بدأ حياته السياسية صحفياً وأصدر مجلة أسبوعية تحمل اسم «المساواة» وقد تعاون وكارل ماركس وبول لافارج زوج ابنة ماركس، على وضع منهاج عمل للحركة العمالية، وقد وافقت عليه هذه الحركة في المؤتمر الذي عقدته في عام ١٨٨٠، وكان ذلك المنهاج ثورياً، لكن كانت ثمّة مجموعات كبرى من الاشتراكيين والعمال تناهض منهاجه الثوري.

١٧ ـ جوليان بندا (١٨٧٦ ـ ١٩٥٦) صفحة ٤٠٣

ناقد فرنسي وقطب الحركة الفرنسية المناهضة للرومانسية والمدافع العنيد عن العقل ضد حدسية برغسون الفلسفية، أمضى طوال حياته يكافح الفلسفة البرغسونية، وقد أصدر في عام ١٩١٢ كتابه «البرغسونية» ولعل أشهر مؤلفاته هي روايته المعروفة بعنوان «خيانة المفكرين» حيث يهاجم أولئك الخونة الذين يخونون الحقيقة والعدالة، مدفوعين إلى ذلك باعتبارات عنصرية أو سياسية.

١٨ ـ جون أوسبرن (١٩٢٩ ـ؟) صفحة ٦٣٦

مسرحي ومنتج سينمائي إنجليزي تميز بكتابة وإخراج المسرحيات والأفلام الهادفة وأن أبرز مسرحياته «فلتنظر وراءك غاضباً» والمرفه و«مارتن لوثر» حيث يتحدث فيها عن حياة المصلح الديني الألماني الشهير.

١٩ ـ جون بنيان ـ (١٦٢٨ ـ ١٦٨٨) صفحة ١٥٠

قس وواعظ إنجليزي اشتهر بمؤلّفه «تقدم الحاج» الصادر في عام ١٦٧٨، ويعتبر هذا الكتاب تعبيراً عن مذهب المطهرين وشرحاً له، قضى اثنتي عشرة سنة في السجن بسبب إقامته لشعائر عبادة لا تتّفق وشعائر كنيسة إنجلترا.

٢٠ ـ جون تولاند (١٦٧٠ ـ ١٧٢٢) صفحة ١٧٧

فيلسوف مادي إنجليزي تأثّر بفولتير وديدرو وهولباخ وهلفيتوس أصدر في عام ١٦٩٦ كتابه الشهير بعنوان «مسيحية غير غامضة» فأثار غضب رجال الكنيسة الشديد عليه وعلى مؤلّفه الذي أحرق، ففرّ تولاند هارباً طلباً للنجاة، ولعلّ أهم نظرياته مقولته بوحدة المادة.

٢١ ـ جون رسكن (١٨١٩ ـ ١٩٠٠) صفحة ٣٨٨

عالم جمال إنجليزي عمل أستاذاً في جامعة أوكسفورد تأثرت نظرته المثالية العامة تأثراً عميقاً بكارليل، وقد اعتبر التربية والتنشئة الأخلاقية للناس وسيلة للخلاص من الكوارث، وكان يرى أن للفن دوراً كبيراً في هذا الشأن وأن الشعور الجمالي فطري في الإنسان، وأن الفن ينبع من غريزة المحاكاة، وأن الفن الكامل يعكس جمال الواقع الأمر الذي يسمو أخلاقيّاً بالإنسان، أما مؤلفاته فهي: «رسامون محدثون» وقد صدر في خمسة مجلدات وأحجار البندقية في ثلاثة مجلدات ومحاضرات في الفن والفن الإنجليزي.

٢٢ ـ جون ستيورات (١٨٠٣ ـ ١٨٧٣) صفحة ٣٩٢

فيلسوف ومنطقي واقتصادي إنجليزي كان من دعاة المذهب الوضعي ومن أتباع الفلاسفة هيوم وبركلي وكونت، وقد اعتبر المادية والمثالية قطبين ميتافيزيقيين، إذ أنه اعتبر المادة قوة دائمة للإحساس، وقال أن الروح هي قوة دائمة للشعور وقال إن الإنسان يدرك فقط الظواهر ولا يمكن له أن يتجاوزها، وقد طور حل منهج البحث الإستقرائي في الروابط السببية أما في علم الأخلاق فلقد تأثر بالمذهب النفعي لبنتام، أما في الاقتصاد فلقد استعاض عن نظرية القيمة لريكاردو بنظريته في الثمن والتكاليف، كما دافع عن نظرية مالتوس في السكان.

٢٣ ـ جون كلفن ـ صفحة ٣٦

نسبة جون كلفن (١٥٠٩ ـ ١٥٦٤) عالم لاهوتي ومن رجال الأكليروس ومن أعظم المصلحين الدينيين في القرن السادس عشر. هاجر في عام ١٥٣٤ من باريس وأقام في سويسرا وقد أصدر في عام ١٥٣٦ كتابه الشهير بعنوان «مؤسّسات الدين المسيحي» هذا كتاب يحدّد نهج وقواعد اللاهوت البروتستنتي الوثوقي (الدغماتي) وفي عام ١٥٣٦ استقر في جنيف حيث أصبح الشخصية الأولى للبروتستنتية الكلفينية.

٢٤ ـ جون كيتس (١٧٩٥ ـ ١٨٢٦) صفحة ٣٠٣

من أعظم الشعراء الغنائيين الإنجليز الذين عرفهم القرن التاسع عشر، كرس نفسه وهو لما يزل في الحادية والعشرين من عمره، للشعر وهو أحد الثالوث المؤلف منه ومن بيرون وشللي، ومن أشر مطولاته قصيدته المعروفة بعنوان «أنديميون» التي تتحدث عن أسطورة غرام آلهة القمر سيذنيا بالشاب أنديميون فضلاً عن أناشيده «كنشيد إلى البلبل» والجرة الإغريقية وسواها من الأناشيد والأغاني الشهيرة.

٢٥ ـ جون لوك (١٧٣٢ ـ ١٨٠٤) صفحة ٩٨

فيلسوف مادي إنجليزي رفض المذهب الديكارتي في الأفكار الفطرية، واستنبط نظرية التجريبية المادية، وقد قال أن الخبرة هي المصدر الوحيد لكل الأفكار، وقال أيضاً أن الأفكار تخرج إلى الوجود، إما بتأثير الموضوعات الخارجية على الحواس «أفكار الاحساس» أو عن طريق توجيه الانتباه إلى حالة النفس ونشاطها «فكرة التأمل»، ويرى لوك أن مهمتنا أن لا نعرف كل شيء، بل فقط ما هو هام بالنسبة لسلوكنا وحياتنا العملية، وأن كتابه الرئيسي هو بعنوان مقالة في الفهم البشري وقد صدر في عام ١٦٩٠.

٢٦ ـ جون ملتون (١٦٠٨ ـ ١٦٧٤) صفحة١١٠

أحد أعظم شعراء اللغة الإنجليزية نشأ نشأة دينية، وقد درّس في جامعة كمبريدج حيث كان يكتب الشعر باللغات اللاتينية والإيطالية والإنجليزية، أمضى السنين الطوال من حياته في كتابة الكراريس التي تتحدّث عن الحريات المدنية والدينية، وقد شغل في حكومة كرومويل منصب وزير اللغات الأجنبية، وقد فقد بصره تماماً بين عامي ١٦٥١ و ١٦٥٢، وبعد عودة النظام الملكي إلى بريطانيا في عام ١٦٦٠، زج الملك شارل الثاني بملتون في غياهب السجن، وذلك بسبب تعاونه وكرومويل، أما أشهر أعماله الأدبية فهو ملحمته الشهيرة بعنوان: «الفردوس المفقود» الصادر في عام ١٦٦٧، ومن ثم ملحمته الأخرى بعنوان: «الفردوس المستعاد» الصادرة في عام ١٦٧١.

٢٧ ـ جوناثان سويفت (١٦٦٧ ـ ١٧٤٥) صفحة ١٠٢

شاعر وكاهن وأعظم هجّاء في اللغة الإنجليزية يتحدّر من أبوين إيرلندي وإنجليزي، ولد في مدينة دبلن (عاصمة إيرلندا) ودرس فيها، وقد اشتهر بالإضافة إلى أعماله الأدبية بالكراريس السياسية التي أصدرها، حيث أصبح الكاتب السياسي الرئيسي

لحزب «التوري» Tory وقد عيّن لقاء خدماته السياسية مطراناً لكاتدرائية القديس باتريك في دبلن، وعاد في عام ١٧٢٠ إلى ممارسة النشاط السياسي ولا سيما فيما يتعلّق بالقضايا الإيرلندية، وقد نادى به الشعب الإيرلندي مواطناً أولاً، وأن أبرز أعماله الأدبية رائعته التي تحمل عنوان: «رحلات جليفر» وقد صدرت في عام ١٧٢٦.

٢٨ ـ جيبون (١٧٣٧ ـ ١٧٩٤) صفحة ٣١٠

يعتبر أشهر وأعظم مؤرخ إنجليزي في عصره وأن رائعته الشهيرة بعنوان «تاريخ تدهور الأمبراطورية الرومانية وسقوطها» لا تزال حتى يومنا هذا من أعظم كتب التاريخ التي عرفها البشر، وقد صدرت هذه الرائعة بين عامي ١٧٧٦ و١٧٨٨، وقد اعتنق في شبابه المذهب الكاثوليكي الروماني الأمر الذي أثار غضب عائلته عليه فنفته عائلته إلى سويسرا حيث بدأ يكتب في الأدب، وبعد أن قام برحلات إلى فرنسا وروما عاد إلى إنجلترا وأخذ يتردد على منتدياتها الأدبية.

٢٩ ـ جيمس هارينجتون (١٦١١ ـ ١٦٧٧) صفحة ٤٤٢

فيلسوف إنجليزي في السياسة، لقد كان مؤلّفه الرئيسي بعنوان «كومنولث أوسيانا» بمثابة الترديد لنظرية أرسطو في «الاستقرار الدستوري والثورة» وبالرغم من أنه كانت لهارينجتون نزعات جمهورية غير أنه كان صديقاً حميماً للملك شارل الأول الذي أعدمه كرومويل، ولقد زجّ به في السجن قبيل تنفيذ الإعدام بالملك شارل، ولم تلق نظريات هارينجتون قبولاً لدى كرومويل، وقد صادرت حكومة كرومويل مخطوطة «كومنولث أوسيانا» ولم تفرج عن المخطوط إلاّ بعد توسُّط ابنة كرومويل لدى السلطات. وكانت أوسيانا تعالج موضوع نظام الدولة الذي أراده هارينجتون لبريطانيا، وقد دعا إلى إقامة نظام جمهوري أرستقراطي، وألحق السياسة بالاقتصاد، ولم يكن يهتم إلاّ بالملكية الزراعية، وقد أسقط من حسابه التطور التجاري والصناعي، إذ أنه كان يعتقد بأن كل حكم إنّما يقوم على ملكية الأرض.

٣٠ ـ جيوردانو برونو (١٥٤٨ ـ ١٦٠٠) صفحة ٦١

فيلسوف إيطالي وخصم للنزعة المدرسية، والكنيسة الكاثوليكية الرومانية، اتّهم بالهرطقة وبعد بقائه ثمان سنوات في السجن صدر حكم محكمة التفتيش بروما بإحراقه حياً، وقد نفذ فيه الحكم في عام ١٦٠٠، تأثرت فلسفته بالكلاسيكية القديمة، ولا سيما بالأفلاطونية الجديدة والفيتاغورية، ومن ثم تأثّر بالفلاسفة الماديين، وبخاصة أمبدوكليس وانكساغوراس والبيتولا ولوكريتوس.

٣١ ـ جيوفنتي جنتيلي (١٨٧٥ ـ ١٩٤٤) صفحة ٥٧٦

فيلسوف إيطاليا عمل أستاذاً في جامعة روما ووزيراً للتربية في حكومة موسوليني، وتميز بهجومه العلمي والمركز على الماركسية، وقد تجلى ذلك في كتابه الشهير بعنوان «فلسفة ماركس» والصادر في عام ١٨٩٩، وقد أجرى عدداً من التعاديل على مذهب هيغل وقد قال بأن الفكر واقعي وحيٌّ دائماً، ولا يتقيد نشاطه الإبداعي بالمكان والزمان، أما مؤلفه الرئيسي فو كتابه الشهير بعنوان «إصلاح الجدل الهيغلي» وقد صدر في عام ١٩١٣.

٣٠ ـ الجدل ـ صفحة ٤٤٠

الجدل هو في الحوار والمناقشة، ولقد قال أفلاطون «أن الجدل هو الذي يحسن السؤال والجواب» أما الغرض منه فهو الارتقاء من تصوّر إلى تصوّر ومن قول إلى قول، وأن الجدل عند أفلاطون قسمان: الأول جدل صاعد والثاني جدل هابط، فالجدل الصاعد يرفع الفكر من الإِحساس إلى الظن ومن الظن إلى العلم الاستدلالي ومن العلم إلى العقل المحض، أما الجدل الهابط فهو النزول من أعلى المبادىء إلى أدناها.

أما عند عمانوئيل كنت فإنه يعني المقاييس الوهمية، فلقد قال أن الجدل هو منطق الظاهر بخلاف التحليل الذي هو منطق الحقيقة، كما أن الجدل عند كنت إما أن يكون منطقياً أو يكون تجريبياً أو يكون مقاليّاً نتيجة لطبيعة العقل الذي يتوهّم أنه يستطيع أن يذهب إلى ما وراء التجربة.

أما هيغل فيقول أن الجدل هو التطوّر المنطقي الذي يوجب ائتلاف القضيّتين المتناقضتين في قضية ثالثة، وأن لهذا التطور الذي هو تطوّر الفكر والوجود معاً ثلاثة أركان: الأول هو الدعوة أو الطريحة أو الإِيجاب والثاني هو نقيض الدعوى أو النقيضة أو السلب والثالث هو التركيب أو الجمعية، أي الجمع بين الطريحة والنقيضة في تركيب واحد أعلى منهما.

أما الجدل عند الماركسيين فهو التوفيق بين مثالية هيغل ومادية زعيمهم كارل ماركس وذلك لأن التطوّر عند هيغل هو تطور الفكرة بينما أنه عند ماركس هو تطوّر المادة.

٨ ـ حركة العاصفة والانعصاب ـ صفحة ٢٦٩

حركة أدبية ألمانية تتصدّت لدعاة التقليد على أنواعه، وعملت في سبيل الإبداع

والطرافة، ودعت إلى إسقاط القواعد المتعارف عليها، وقد اتّخذت هذه الحركة اسمها من مسرحية وضعها المسرحي الألماني فريدريك كلنجر (١٧٥٢ ـ ١٨٣١) ولعلّ أبرز أساطين هذه الحركة الشاعر الألماني الكبير يوهان فولفانغ غوتيه وكذلك فريدريك شللر وذلك في مرحلة شبابهما، وقد كانت هذه الحركة هي التربة والبذرة التي نمت فيه ومنها الحركة الرومانسية في الأدب الألماني.

٣٢ ـ الحتمية والجبرية ـ صفحة ٤٤٢

هناك فرق بين الحتمية Detgrhinism وبين الجبرية Fatalism فالجبرية تقول أن ضرورة حدوث الأشياء هي ضرورة متعالية أي أنها متعلّقة بمبدأ أعلى منها يسيرها كما يشاء وهو قضاء الله تعالى وقدره، أما الحتمية فتقول أن هذه الضرورة كامنة في الأشياء وسارية فيها وهي الطبيعة بعينها.

ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أن الحتمية قد فقدت مصداقيتها نتيجة لتطور العلم الحديث، ولا سيما نتيجة للاكتشافات العلمية التي جاء بها العالم الدانمركي نيلزبور.

٦٨ ـ حزب الهويج وحزب التوري ـ ١١٠

حين نتحدّث عن حزب الهويج ينبغي الحديث أيضاً عن حزب التوري، وهذان كانا الحزبين الرئيسيين في بريطانيا خلال القرن الثامن عشر، وقد خرج المصطلحان هويج وتوري، إلى الساحة خلال المناقشات التي دارت حول حرمان الدوق أوف يوركْ الذي أصبح فيما بعد الملك جيمس الثاني، وذلك خلال عام ١٦٧٩، وقد استعملا للهزء والسخرية من الطرفين، فمصطلح هويج كان يعني لصوص الخيل، ومن ثم جرى إطلاقه على أعضاء الطائفة البرسبتيرية الأسكتلندية، أما مصطلح توري فهو كلمة أرلندية وتعني قاطع طريق روماني كاثوليكي، وقد أطلق بصورة عامة على الحزب الذي كان يدافع عن حق جيمس في وراثة العرش.

٧٠ ـ حركة المساواة ـ صفحة ١١٧

حركة سياسية إنجليزية نشأت في إنجلترا خلال الحرب الأهلية الإنجليزية، وكانت ذات مبادىء جمهورية وديمقراطية، وتقول بالمساواة في الملكية، وقد تكوّنت في عام ١٦٤٥، وذلك عندما اجتمع المتطرّفون من النواب في لندن وخارجها، حيث قدمت حركة المساواة برنامجاً للإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية، وقد مدّ لها البرلمان يد العون وشجعها على متابعة نشاطها، وقد قدم أعضاؤها في عام ١٦٤٧

مشروع دستور جديد لم يلق قبولاً من المجلس العسكري الذي تشكّل تحت ضغط حركة المساواة، وكان يتألّف من الضباط والجنود.

٧٦ ـ الحدس ـ صفحة ٢٣

يعني الحدس في وضعه اللغوي الظن والتخمين أما في وضعه الفلسفي فيعني اليقين، ويعرِّفه الفيلسوف الفرنسي ديكارت بما يلي: لا أعني بالحدس شهادة الحواس المتغيّرة ولا ما يتأثّر بالخيال الكاذب من أحكام باطلة، وإنّما أعني ما تتصوّره النفس الخالصة تصوّراً هو من السهولة والتميز، بحيث لا يبقى أي شك في تفهُّمه، وأن تصوّرها هذا ينشأ عن نور العقل، وعلى هذا النحو يستطيع كل إنسان أن يدرك بالحدس أنه موجود وأنه يفكّر وأن المثلث محدود بثلاثة خطوط.

١ ـ داروين (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢) صفحة ٤٠٨

عالم طبيعي إنجليزي تعلم في جامعة كمبريج وهو صاحب نظرية التطور في العالم العضوي أشهر كتبه كتابه «أصل الأنواع» وقد قال بنظرية الاصطفاء الطبيعي من خلال الصراع من أجل الحياة، وهو مادي فلسفة ومنهجاً.

٢ ـ دانتي (١٢٦٥ ـ ١٣٢١) صفحة ٣١٠

أعظم شعراء إيطاليا قاطبة وناثر مرموق ومنظر أدبي وفيلسوف أخلاقي ومفكر سياسي، وتعتبر رائعته الكوميديا الإلهية معلماً أساسيّاً من معالم الأدب العالمي، كان عضواً في الحزب المناهض للحزب المدعوم من البابا، وبعد أن تغلب الحزب المناهض لحزبه نفي دانتي ورفاقه من فلورنسا التي لم يعد إليها دانتي بعد ذلك، حيث استقر في مدينة رافينا، وقد كان لمعشوقته الشهيرة باسم بياتريس بورتناري التي توفيت في عام ١٢٩٠والتي عشقها وهو لما يتجاوز التاسعة من عمره وكانت هي لا تزال طفلة، أقول كان لها الأثر الأعمق في حياته، وقد بقيت في نظره السيدة المثالية وملهمته ولا سيما في ملحمته الرائعة «الكوميديا الإلهية».

٣ ـ دستويفسكي (١٨٢١ ـ ١٨٨١) صفحة ٥٢٢

أعظم روائي في الأدب الروسي، لا بل أعظم روائي عرفه تاريخ الآداب العالمية قاطبة، قتل الفلاحون العاملون في مزرعة أبيه والده بسبب سوء معاملته لهم، وكان دستويفسكي يومذاك في الثامنة عشرة من عمره ويدرس الهندسة في مدينة سان بطرسبرغ، وبعد أن أنهى دراسته بقي مقيماً في مدينة سان بطرسبرغ ويعمل في ترجمة

الكتب بغية تأمين وسائل عيشه، وفي عام ١٨٤٦ أصدر أول رواية له بعنوان «الناس البؤساء» وقد لاقت هذه الرواية رواجاً واسعاً، ومن ثم انضم دستويفسكي إلى منظمة سياسية سرية فقبضت عليه الشرطة وبعد توقيفه مدة ثمانية أشهر حكم عليه بالإعدام (١٨٤٩) ثم بدل الحكم إلى النفي إلى سيبيريا حيث مكث طوال أعوام أربعة وقد لاقى في سجنه ومنفاه أشد أنواع التعذيب الأمر الذي يشكل السبب المباشر في إصابته بالصرع، وفي صيرورته فريسة للهواجس والكآبة، وفي عام ١٨٥٩ سمحت له السلطات القيصرية بالعودة إلى سان بطرسبرغ حيث استأنف عمله في التأليف، ولعل أشهر مؤلفاته في تلك المرحلة من حياته «ذكريات عن بيت الموتى» (١٨٦١) وقد تحدث فيه عن الحياة في المنفى، ومذكرات مكتوبة في سرداب (١٨٦٤)، وفي عام ١٨٦٦ أصدر رائعته «الجريمة والعقاب» وأتبعها برواية «المغامر» وتوالت رواياته العظمى، فصدرت «الأبله» (١٨٦٨) و«الزوج الأبدي» (١٨٦٩) و«الممسوسون» (١٨٧٠) ومن ثم أعظم رواياته لا بل أعظم رواية في الأدب العالمي قاطبة وأعني بهذه «الأخوة كارامازوف» (١٨٧٩ ـ ١٨٨٠) ويتميز دستويفسكي بأنه أول من أدخل التحليل النفسي على الرواية، قبل أن يسمع العالم بسيجموند فرويد ومذهبه، ولقد كان دستويفسكي وطيد القناعة بانهيار الحضارة المادية شكلاً وموضوعاً، وذلك لافتقارها إلى الأصالة الروحية، وبرغم تدفق المال عليه من مؤلفاته غير أن إدمانه على القمار أبقاه في حياة من عوز دائم.

٤ ـ دفو DEFOE (١٦٦٠ ـ ١٧٣١) صفحة ٣٤٥

روائي إنجليزي عمل في الصحافة، وهو صاحب تلك الرواية الشهيرة «روبنسون كروزو» فضلاً عن عدد من الكتب الأخرى. عمل في التجارة لكن واجه عدداً من الأزمات المالية، وقد قاده عمله التجاري إلى العمل في الميدان السياسي إذ ناصر بحماسة وتطرف وليم أوف أورانج عندما تبوأ العرش في أعقاب فرار الملك جيمس الثاني إلى فرنسا.

٥ ـ دوماس (١٨٠٢ ـ ١٨٧٠) صفحة ٣٠٤

مسرحي وروائي فرنسي شهير، وقد عادت عليه روايته الشهيرة الكونت دي مونتي كريستو وكذلك رواية الفرسان الثلاثة بأوسع شهرة كما أن مذكراته تلقي بالأضواء الكاشفة على الحياة الأدبية الفرنسية في حقبة المذهب الرومانسي الفرنسي.

٦ ـ ديفيد هربرت لورنس D. H. LAWRENCE (١٨٨٥ ـ ١٩٣٠) صفحة ٥٠٢

من أعظم روائيي القرن العشرين فضلاً عن أنه شاعر وكاتب مقالة. وهو نجل أحد عمّال مناجم الفحم، درس في جامعة نوتنغهام، تزوّج من فتاة ألمانية وقد تميّزت رواياته باستعراض وتحليل أمراض المجتمع الصناعي، كما اشتهرت بعرضها لدور الجنس في السلوك البشري، ولعلّ أشهر رواياته هي «أبناء وعشّاق» التي صدرت في عام ١٩١٣، وكذلك «عشيق السيدة تشاترلي» التي جرى منع تداولها في عدد من الأقطار، وكانت قد صدرت في عام ١٩٢٨.

٧ ـ ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) صفحة ١٧

فيلسوف فرنسي وعالم رياضي وأحد مؤسسي الهندسة التحليلية، ترتبط فلسفته الارتباط الوثيق بنظريته في الرياضيات وعلم نشأة الكون والفيزياء، وقد صاغ القانون العام للفعل والفعل المضاد وحدّد الغاية القصوى من المعرفة بأنها تحكم الإنسان في قوى الطبيعة.

٨ ـ ديكنز (١٨١٢ ـ ١٨٧٠) صفحة ٣٣٦

يجمع النقاد على أن شارل ديكنز هو أعظم كتاب الرواية في الأدب الإنجليزي، وقد اشتهرت رواياته بنقدها للمجتمعات وقد جعلته روايته الهزلية والشهيرة بعنوان «أوراق بكويك» أشهر كتاب العصر في إنجلترا ولعل أشهر رواياته: «أوليفر تويست» و«ديفيد كوبرفيلد» وسواها.

٩ ـ ديلامبير (١٧١٧ ـ ١٧٨٣) صفحة ١٨١

مفكّر فرنسي من مفكري عصر التنوير في القرن الثامن عشر، وفيلسوف ورياضي تعاون وديدرو، وهو الذي أشرف على تأليف قسم العلوم الرياضية في الموسوعة، كان يعتقد بالمذهب الحسي، وقد عارض نظرية ديكارت في الأفكار الفطرية، وقد أنكر أن الفكر من خصائص المادة، وقال أن النفس توجد مستقلة عن المادة، ولعلّ أهم مؤلّفاته كتابه الشهير بعنوان «دراسة حول مبادىء الفلسفة» وقد أصدره في عام ١٧٥٩.

١٠ ـ دي مانديفيل (١٦٧٠ ـ ١٧٣٣) صفحة ١٧٧

كاتب وفيلسوف استقر به المقام في إنجلترا عاد عليه كتابه «أسطورة النحل» بأوسع الشهرة في كافة الأقطار الأوروبية، تخرّج طبيباً من جامعة لايدن في عام ١٦٩١، ولكن سرعان ما غادر هولاندا إلى إنجلترا طلباً لتعلم اللغة الإنجليزية.

١١ ـ ديمقريطس (٤٦٠ ـ ٣٧٠ قبل الميلاد) صفحة ٤٣٥

فيلسوف مادي يوناني، وتلميذ لليوسيبوس أول عقل إغريقي موسوعي، وهو مؤسّس نظرية الجزء الذي لا يتجزأ، وقد كان يؤمن ببدايتين أوّليتين وهما الذرات والفراغ، وقد نادى بأن الذرات، وهذه جزئيات غير قابلة للانقسام، هي ثابتة وخالدة وفي حالة من حركة مستمرة ولا تختلف إلاّ في الشكل والحجم والوضع والترتيب، وهي توجد وفق الظروف لا بطبيعة الأشياء نفسها، وقال أن الذرات عندما تتحرّك في اتّجاهات مختلفة فإنها تتصادم أحياناً وتنتج لوالب من الذرات، وأنه من اتحاد الذرات تتكوّن الأجسام، وأنه بانفراط عقدها تنحل الأجسام، وقد وحّد ديمقريطس بين السببية والضرورة، وقال أن الإدراك الحسي هو المصدر الرئيسي للمعرفة، لكن معرفته معرفة معتمة ويتم تجاوزها إلى معرفة مشرقة وهي معرفة بالعقل والتي تفضي إلى معرفة ماهية العالم ـ الذرات والفراغ ـ.

١٠ ـ الدغماتية (الوثوقية) صفحة ٢٧٢

أو الاعتقادية أو الوثوقية أو القطعية أو التوكيدية، وهي مذهب الذين يؤمنون بقدرة العقل على الوصول إلى اليقين وهي ضد الريبة والانتقادية وقد يُطلق الوثوقي أو التوكيدي تهكماً على من يتعصب لرأي يسلم به دون تمحيص ويحاول فرضه على غيره دون برهان.

٢٩ ـ الدغماتية (الوثوقية) صفحة ٤٣٩

الوثوقية أو القطعية أو الاعتقادية، هي مذهب من يثق بالعقل ويؤمن بقدرته على إدراك الحقيقة والوصول إلى اليقين، وهي مقابلة للتسكية التي يطلق عليها في بعض الأحيان اسم الوثوقية السلبية، وإن الفلاسفة الوثوقيين هم الذين يثبتون وجود الحقائق الكلية وتكون أحكامهم على الأشياء بالإِيجاب أو السلب أحكاماً مطلقة.

وهناك للوثوقية، ومنذ أيام كنت، دلالة لا تخلو من تهكُّم، وهي إطلاقها على التسليم بالآراء دون تمحيص وهي بهذا المعنى مقابلة الانتقادية وتطلق الوثوقية الأخلاقية على الفلسفة التي تفسّر اليقين بالعمل.

٣٧ ـ دخبورزDAKHOBORS صفحة ٥٢١

طائفة روسية دينية تتألف من الفلاحين فقط، وقد نشأت في القرن الثامن عشر، وكانت ترفض كل سلطة خارجية بما في ذلك سلطة التوراة والإنجيل، وكانت تؤمن بالوحي المباشر للفرد، وفي عام ١٨٨٦ أصبحت تدعى «الطائفة المسيحية للأخوة

العالمية»، وفي عام ١٩٣٩ أصبح اسمها «اتحاد الطوائف الروحية المسيحية» ويبلغ اليوم عدد أفراد هذه الطائفة عشرين ألفاً يعيشون في كندا.

٤٦ ـ الدادية ـ صفحة ٦٤١

مذهب في الفن والأدب نشط لبضع سنوات بعد عام ١٩١٧، وذلك في فرنسا وسويسرا، ويتميز بالتأكيد على حرية الشكل تخلصاً من القيود التقليدية، ونادى بتحرير الكلمة من عبودية المعنى بحيث لا يبقى منها سوى قيمتها كموضوع شعري، أما لفظة دادية فلا معنى لها البتة، وقد حاولت الدادية في اندفاعها الثوري وفي تحقيق أغراضها مهاجمة منابع الفكر واللغة، وقد عبرت عن موقفها هذا في منشورها الصادر في عام ١٩١٨، وقد ورد في ذلك المنشور قول أحد مؤسسيها «تريستان تزارا» إذ قال، معطياً الأنموذج التالي من الأدب الدادي: «أحطم أدراج الدماغ وأوهن العزائم في كل مكان وأقتذف بيد السماء إلى الجحيم وأرمي بعيني السماء إلى الجحيم وأعيد الدولاب الخصب في سيرك عالمي إلى القوى الحقيقية إلى نزوة كل أمرىء».

وقد خيل إلى الدادية أنها تستطيع من وراء هذه الفوضوية اللفظية والمعنوية الوصول إلى المادة الخام الأصيلة في الفن الشعري.

ملحوظة من المترجم:

لقد رأيت بعد أن أوردت هامشين الأول عن السريالية والثاني عن الدادية أنه استكمالاً للفائدة، يجدر بي أن أتبع ذينك الهامشين بهوامش عن:

١ ـ الرومانسية.

٢ ـ الرمزية.

٣ ـ الانطباعية.

٤ ـ التعبيرية.

٥ ـ الشكلية.

٦ ـ التصويرية.

٢٠ ـ الذاتانية ـ صفحة ٣١٨

يطلق على الاتجاه الفلسفي الذي يرجع كل حكم وجودياً كان أو تقديرياً إلى أحوال أو أفعال شعورية فردية، وهي أيضاً نظرة منطقية تقرر أن اليقين حالة تخص الفرد وحده، وهي ثالثاً مذهب أخلاقي يقرر أن التمايز بين الخير والشر مردود في

أصله إلى انفعال اللذة والألم، وهي رابعاً نظرة في الجمالية تعبر عن ذوق الفرد وحده، وهي بذلك مرادفة للانطباعية.

٤٤ ـ الذاتانية SUBJECTIVISM ـ صفحة ٦١١

مذهب يطلق على الاتجاه الفلسفي الذي يرجع كل حكم، وجودياً كان أو تقديرياً إلى أحوال أو أفعال شعورية فردية فإذا كانت المسألة داخلة في عالم ما بعد الطبيعة كان المقصود بهذا الاتجاه إرجاع كل وجود إلى وجود الشخص المدرك أو إرجاع كل وجود إلى وجود الفكر دون ما عداه من الأشياء، وهذا المعنى قريب من معنى المثالية.

أما إذا كانت المسألة داخلة في عالم الجمال فإن هذا الاتجاه يدل على النظريات التي تجعل أحكام الفن مبنية على الأذواق الفردية، وهذا المعنى مرادف للانطباعية، أما إذا كانت المسألة داخلة في علم النفس فإنها تدل على ميل الفرد إلى الانطواء على نفسه بحيث لا ينظر إلى الأشياء إلا من جهته الذاتية لا من جهتها الموضوعية.

٥٣ ـ الذهان PSYCHOSIS صفحة ٦٥٠

مرض عقلي يجعل المصاب به معتوهاً أو مختلط العقل وهو غير العصاب حيث أن المصاب به يظل متمتعاً «بقواه العقلية» وأن ثمة نوعين من الذهان، وهما الذهان العضوي والذهان الوظيفي، حيث لا يظهر في الذهان الوظيفي أي أثر لإصبات عضوية، وهناك ثلاثة أنواع من الذهان الوظيفي وهي: الفصام والذهان الهوسي الاكتئابي والهذاء، علماً بأن الهذاء يعتبر أحياناً نوعاً من الفصام.

١ ـ راديتشيف (١٧٥٩ ـ ١٨٠٢) صفحة ٢٥٣

كاتب ومفكّر مادي روسي يعتبره الروس رائد الفكر الثوري، كان من أشد المتطرّفين في تاريخ الفكر في القرن الثامن عشر، الأمر الذي جعله أقرب إلى التشوّش الفكري منه إلى الانتظام المنهجي، فشل في تفسير المعرفة الإنسانية ونشاطها الذي دارت حوله تأمُّلات فلاسفة المثالية الألمانية، وقد أصيب بخيبة أمل شديدة في الثورة الفرنسية، الأمر الذي شكّل عاملاً رئيسياً من العوامل التي دفعت به إلى الانتحار.

٢ ـ رن (١٦٣٢ ـ ١٧٢٣) صفحة ١٤٠

مهندس وعالم رياضي وفلكي إنجليزي ولقد اعتبره عصره أعظم مهندس إنجليزي

وضع التصاميم لبناء ثلاث وخمسين كنيسة أشهرها كاتدرائية القديس بولس، فضلاً عن تصاميم عدد عديد من المباني الأخرى، وقد عيّن في عام ١٦٥٧ بروفسور لعلوم الفلك لتدريس الفرع ذاته في جامعة اكسفورد، وقد شغل هذا المنصب لمدّة اثنتي عشرة سنة (١٦٦١ ـ ٧٣) علماً بأن رن هو مؤسّس الجمعية الملكية لعلوم الفلك، وقد ترأس هذه الجمية طوال سنتين (١٦٨٠ ـ ١٦٨٢)، وكان محطاً لإعجاب إسحاق نيوتن والعالم الفرنسي باسكال.

٣ ـ روبرت بويل (١٦٢٧ ـ ١٦٩١) صفحة ٧٨

فيلسوف طبيعي إنجليزي وعالم في الكيمياء اشتهر بكونه رائداً في التجارب التي أجراها على الغازات، كما كان الرائد للنظرية الحديثة في العناصر الكيميائية، وقد هاجم نظرية أرسطو والشعوذات الكيميائية السحرية في تركيب المادة، وقال أن المادة تتكوّن من جوهر واحد يشكّل عناقيد أو ذرات دقيقة للغاية وذات تعاقيد متغيّرة، وقد كان له الفضل العميم على تقدم العلوم، كما قال أن دراسة الطبيعة دراسة علمية واجب ديني، وقد ألقى سلسلة من المحاضرات حول المسيحية والأبحاث العلمية.

٤ ـ روبرت ملتوس (١٧٦٦ ـ ١٨٣٤) صفحة ٢٣٧

رجل من رجال الأكليروس الإنجليزي. قال أن عدد السكان يتزايد بمتوالية هندسية بينما تنمو وسائل العيش بمتوالية حسابية ويرى ملتوس أن التفاوت الناشىء بين حجم وسائل العيش وحجم السكان تقوم بتسوية الحروب والأوبئة والحد من الزواج إلى غير ذلك من وسائل السيطرة على نمو السكان وتحديده.

٥ ـ روجر بيكون (١٢١٤ ـ ١٢٩٢) صفحة ٥٠

أحد كبار مفكّري العصور الوسطى، إنجليزي المولد والنشأة ورائد العلم التجريبي الحديث، والمنظر الأيدلوجي لحرفيي المدن في عصره، وطرد في عام ١٢٧٧ من سلك التدريس في جامعة أكسفورد بسبب فلسفته المادية بصورة عامة، وقد احتجزته الكنيسة، في أحد الأديرة، قال أن التجربة والرياضيات هما وسيلتنا إلى المعرفة، وأن الهدف من وراء كل معرفة هو زيادة سلطان الإنسان على الطبيعة.

٦ ـ رودولف بولتمان (١٨٨٤ ـ ١٩٧٦) صفحة ٥٦٢

عالم لاهوتي شهري تخصص في العهد الجديد (الأناجيل) والرسائل وغيرها من الأسفار وحاول تطهيره من الأساطير الواردة فيه أي ترجمة وفقاً لمقولات الفلسفة

الوجودية من حيث اعتقاده بأن الرسالة الجوهرية للعهد الجديد، قد جرى التعبير عنها بمصطلحات أسطورية، وفي عام ١٩٢١ عين أستاذاً للعهد الجديد في جامعة ماربورغ، وقد بقي يشغل هذا المنصب حتى عام ١٩٥١، وقد كان لتأثره بالفيلسوف الدينودي المادي مارتن هيدجر الأثر الكبير الذي جعله يتابع إسقاط الأساطير من العهد الجديد، وقد رفض تعديل أسلوبه ونظرياته لتتفق مع العقائدية النازية.

٧ ـ روسيني (١٨٢٨ ـ ١٨٨٢) صفحة ٣٢٠

شاعر ورسام يتحدر من عائلة اشتهرت بالأدب والفن، هاجر والده من إيطاليا فراراً من حكم بالإعدام صدر عليه بسبب نشاطاته الثورية، وقد أسس جمعية أدبية فنية دعاها «الأخوية ما قبل الرفائيلية» (نسبة إلى الرسام رفائيل)، وقد كان شعار هذه الجمعية يقول: «الصدق والطبيعة» كما استهدفت هذه الحركة إشاعة الرومانسية.

٨ ـ ريتشي (١٨٢٢ ـ ١٨٨٩) صفحة ٤٦٠

عالم لاهوتي بروتستنتي تخصّص في بحث الجوانب الدينية والأخلاقية من المسيحية، وكذلك في حركة الإصلاح الديني وعمل أستاذاً للاهوت في جامعتي بون وغوتنغن.

٩ ـ ريكاردو (١٧٧٢ ـ ١٨٢٣) صفحة ٣٤٣

عالم اقتصاد إنجليزي، وفر المنهج والشكل لعلم الاقتصاد الذي كان في طور النشوء في القرن التاسع عشر، ينحدر من عائلة ناجحة في ميدان الأعمال، وقد كان أول كتاب وضعه يحمل عنوان «ثمن السبيكة الذهبية المرتفع» دليل على انخفاض قيمة الأوراق النقدية، وقد صدر هذا الكتاب في عام ١٨١٠، وقد قام في هذا الكتاب بالتدليل على الارتباط الوثيق بين حجم الأوراق النقدية ومستوى الأسعار، وقام في عام ١٨١٥ فأصدر كتاباً آخر بعنوان «مقال في تأثير سعر الحبوب المنخفض في أرباح الأسهم» ولكن أهم مؤلفات هو كتابه الشهير بعنوان مبادىء الاقتصاد السياسي وفرض الضرائب، وقد صدر هذا الكتاب في عام ١٨١٧، وقد انتخب في عام ١٨١٩ عضواً في مجلس العموم حيث بقي عضواً فيه حتى عام ١٨٢٣.

١٠ ـ ريمون آرون (١٩٠٥ ـ؟) صفحة ٦٢٨

عالم اجتماع وفيلسوف ومتضلع في العلوم السياسية اشتهر بشكيته في جميع المذاهب التقليدية، حارب إلى جانب الجنرال ديجول حيث رأس تحرير صحيفة

فرنسا الحرة، عمل بعد نهاية الحرب العالمية الثانية أستاذاً للعلوم السياسية في جامعة السوربون، كما أصبح الكاتب المرموق في صحيفة «الفيغارو» الفرنسية، وكان في شبابه صديقاً حميماً لجان بول سارتر، ولكن في عام ١٩٥٥ أصدر كتاباً بعنوان: «رأي المثقفين» وقد انتقد في هذا الكتاب سارتر والماركسيين بسبب مساندتهم العمياء للاتحاد السوفيتي، وقد أصبح من أشد الداعين حماسة للحلف الأطلسي بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية، وقد طالب بانسحاب فرنسا من الجزائر وذلك قبل نشوب الثورة الجزائرية.

ومن أشهر مؤلفاته «مدخل إلى فلسفة التاريخ» (١٩٣٨) و«السلم والحرب» (١٩٦٦) و«التيارات الرئيسية في الفكر السوسيولوجي» (١٩٦٥) «الجمهورية الأمبراطورية» أو «الولايات المتحدة والعالم».

١١ ـ رينان (١٨٢٣ ـ ١٨٩٢) صفحة ٤٠٠

فيلسوف فرنسي ومؤرخ وعالم دين بعد أن تثقف ليصبح كاهناً مرّ بأزمة إيمان فتخلى عن الكنيسة الكاثوليكية في عام ١٨٤٥، وقد رأى في ثورة عام ١٨٤٨ التي شهدتها فرنسا بداية لمذهب جديد، فانطلق إلى تكريس وقته لدراسة تاريخ الأصول الدينية وقد قام بزيارة لبنان ومن ثم فلسطين بحثاً عن مواد لتأليف كتاب عن حياة عيسى ابن مريم «المسيح» وفي عام ١٨٦٢ اختير أستاذاً للدراسات العبرية في الكولوج دي فرانس، لكنه عزل من منصبه بعد تشديده على الطبيعة البشرية للمسيح وبرغم من إعادته إلى منصبه الجامعي في عام ١٨٧٠ غير أن معارضته للكنيسة ورجالها ازدادت شدة، وقد أدرجت الكنيسة كتابه الشهير «حياة المسيح»، في الكتب المحظور تداولها وقراءتها، وقبيل وفاته بأعوام قليلة انتخب عضواً في الأكاديمية الفرنسية، وأن أشهر كتبه بعد كتابه«حياة المسيح» كتابه«النظام الملكي الدستوري في فرنسا» وكتاب آخر بعنوان «الإصلاح العقلي والأخلاقي».

١٣ ـ الرومانسية ـ صفحة ٢٧٢

تدل لفظة رومانسية على مختلف المواقف الفنية التي برزت ابتداء من نهاية القرن الثامن عشر ونادت بتفوق العاطفة على العقل، وقد برزت الرومانسية انطلاقاً من القرن الثامن عشر في إنجلترا وألمانيا ومن ثم خلال القرن التاسع عشر في فرنسا وإيطاليا وأسبانيا، وتتميز الرومانسية بتركيزها على طلب الحرية والإغراق في الغنائية وعلى الإحساس الغامض وعلى الفكرة الواضحة المحدودة المعالم، وكذلك التعبير

عن تأزم الفكر والإرادة والقلق والكآبة والتشاؤم والتمزق والشعور بالجبرية وتقديم الخيال على العقل وتفضيله على التحليل النقدي والهرب من الواقع والتمسك بالدين والميل إلى الغوامض والخوارق والأساطير والتركيز على الذات تركيزاً كلياً.

٤٧ ـ الرومانسية ـ صفحة ٦٤٧

يدل هذا المصطلح على مختلف المواقف الفنية التي برزت ابتداءاً من نهاية القرن الثامن عشر ونادت بتفوق العاطفة على العقل.

وقد برزت الرومانسية كثيراً في الأدب الأوروبي انطلاقاً من القرن الثامن عشر وذلك في إنجلترا وألمانيا، وانتشر خلال القرن التاسع عشر في فرنسا وإيطاليا وأسبانيا، وقد تميز أولاً هذا التيار في جميع مراحله بطلب الحرية والانطلاق والإغراق في الغنائية وتميز ثانياً بغلبة الإحساس الغامض على الفكرة الواضحة المحددة المعالم وتميز ثالثاً بالتعبير عن أزمة الفكرة والإرادة والقلق والكآبة والتشاؤم والتمزق والشعور بالحرية والإصابة عادة بمرض العصر.

وتميز رابعاً بتقديم الخيال على العقل وتفضيله على التحليل النقدي والهرب من الواقع وطلب الإنصاف والالتجاء إلى الأحلام والرحيل عبر المكان بريادة البلدان البعيدة أو عبر الزمان بالارتداد إلى القرون الغابرة.

وتميز خامساً بالتمسك بالدين والميل إلى الغوامض والخوارق والأساطير واعتبار الطبيعة ملاذاً، واتخاذها رفيقاً مؤنساً ومحاوراً في تحليل الانفعالات النفسية.

وتميز سادساً: ببروز الفردية وتضخمها وانتفاضها على الموضوعات الكلاسيكية وأصولها.

وتميز سابعاً: بالدفاع عن الضعف المتمثل في النبات والحيوان والإنسان المضهد والشعب المستعمر والحنين إلى عالم فاضل تسوده مبادىء العدل والمساواة والمحبة.

أما الرومانسية الفلسفية فتشتمل على تيارات فلسفية ألمانية ظهرت في بداية القرن التاسع عشر وتصدت لمحاربة التيار الفلسفي العقلاني الذي ساد في القرن التاسع عشر.

أما أشهر الشعراء الرومانسيين من الإنجليز فهم: وردزورث وكولبريدج وسوتي وبيرون وشلي وكيتس. أما أشهرهم من الألمان فهم برنتانو وأرينم وفون كلايست وهوفمان.. إلخ.

أما أشهر الرومانسيين الفرنسيين فهم فكتور هوغو وألفرد دي موسي وجورج صاند. . إلخ.

أما أشهر الإيطاليين فهم منزوني وليوبردي وبرشه.

أما في الأدب الروسي فإن أشهر الرومانسيين هما بوشكين وصديقه لامرنتوف وسواهم.

٤٨ ـ الرمزية ـ صفحة ٦٤١

يعتقد الرمزيون بوجود مجموعة من الرموز قادرة على التعبير عن الأحداث والعقائد، وأن الرمزية هي مدرسة شعرية ظهرت في فرنسا قرابة عام ١٨٨٥، وقد هدفت إلى ما يلي:

أولاً: الوقوف في وجه المدرسة البرناسية (راجع ما أوردناه عن البرناسية فيما تقدم).

ثانياً: إبداع شعر يكشف عن حياة الإنسان الباطنية وذلك بالاهتداء إلى توافق خفي بين صور العالم ووجدان الفنان.

ثالثاً: التصدي للمذهب الوضعي المُعنى بالظواهر والوقائع اليقينية وإهمال كل تفكير تجريدي في الأسباب المطلقة.

رابعاً: الاستسلام للتجربة الفاعلة والمنفعلة أمام مجموعة غير مجزأة هي «الأنا» و«العالم».

خامساً: الاعتقاد بأن العالم بمجمله هو مجموعة من الرموز، علماً بأن الرمزية لا ترى في الرمز صورة تقوم مقام فكرة مجردة، بل ترى فيه ما يراه الإنسان الذي يشعر بأن الأشياء تنظر إليه.

سادساً: تقول الرمزية أن حياة الشاعر كلها تجربة في البعد المكاني، وسواء كان ذلك في عيشه اليومي أو في ابتكار قصائده، ولذلك تحتم الرمزية على الأثر الفني ليكون رمزياً ألاَّ يرتد إلى الماضي، حتى وإن كان في هذا الماضي ما يعبر عن تجربة رمزية لأن في هذه الحالة يعود إلى عالم يكون بُعده الأساسي هو الزمان، وذلك لأن الأثر في ذاته يمثل معاناة واقعية خارج الزمان، ذلك ما تقوله الرمزية. وقد تسربت مبادىء الرمزية إلى السريالية والتكعيبية والوجودية، أما أركانها من الشعراء فهم بودلير وفرلين الفرنسيان وستيفان جورج الألماني وكوت همسن النرويجي وجورج برندس الدانماركي.

٤٨ ـ الرمزية ـ صفحة ٣١٣

مدرسة شعرية ظهرت في فرنسا حوالي عام ١٨٨٥، وكانت غايتها التصدي للمدرسة البرناسية وبقايا الشعر الرومانسي ومن أهداف المدرسة الرمزية خلق شعر يكشف عن حياة الإنسان الداخلية بالاهتداء إلى توافق خفي بين صور العالم ووجدان الفنان، وقد اتخذت الرمزية لها منهجاً معارضاً لكل ما هو مألوف وعلمي واستسلمت للتجربة الفاعلة والمنفعلة أمام تركيب متماسك يتألف من الأنا والعالم، وقالت أنّ العالم هو مجموعة من الرموز، وقد عبر عن ذلك أحد أقطاب الرمزية الشاعر الفرنسي بودلير حيث قال: يمر الإنسان «في الطبيعة» عبر غابات من رموز تلحظه بنظرات أليفة وقد استوحى جان موريياس قصيدة بودلير هذه عندما صاغ مصطلح الرمزية وذلك في عام ١٨٨٦، ومن الرمزية انطلقت الموجة الأولى من الشعر إلى الشعراء، ومن أشهر شعراء الرمزية بالإضافة إلى بودلير ملارميه ورمبو، أما المدرسة البرناسية فهي تمثل جماعة من الشعراء الفرنسيين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وقد نشروا آثارهم في مجلة «البرناس المعاصر» وقد اتخذوا موقفاً مناهضاً للرومانسية ونادوا باللافردية والفن لأجل الفن والعمق العلمي والتوسع الثقافي والشكل المصقول، وقد سميت البرناسية نسبة إلى جبل في بلاد اليونان تزعم الأسطورة الإغريقية أنه كان مقر أبولون وربات الفنون، أي الآلهات الشقيقات المعنيات بالغناء والشعر والرسم والنحت والعلوم والأساطير والرقص إلخ...

٧٢ ـ الرواقية صفحة ١٨

مدرسة فلسفية انتشرت في القرن الرابع قبل الميلاد، وقد كلن زينون وكريسبوس أشهر دعاتها في القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد، وقد قالت بالمواطنية العالمية، وحدّدت دور العلوم على النحو التالي: فقالت أن المنطق هو السور وأن الفيزياء هي التربة الخصبة وأن الأخلاق هي ثمرتها، وأن المهمة الرئيسية للفلسفة مناطة بالأخلاق، وقالت أن المعرفة ليست أكثر من وسيلة اكتساب الحكمة وأن الحياة يجب أن تعاش وفقاً للطبيعة.

١ ـ زادنوف (١٨٩٦ ـ ١٩٤٨) صفحة ٥٩٢

أحد أقرب معاوني ستالين، شغل منصب وزير الثقافة واشتهر برقابته الصارمة وتقيده الشديد بمبدأ الالتزام في جميع الميادين الثقافية والفنية.

١ ـ سافونا رولا (١٤٥٢ ـ ١٤٩٨) صفحة ٢٧٩

داعية مسيحي ومصلح كنسي اشتهر بصدامه مع رجال الأكليروس وبخاصة مع البابا اسكندر السادس، كان ينتمي إلى سلك رهبنة الدومنيكان، وفي عام ١٧٩٤ بعد الإطاحة بحكم عائلة مديتشي في فلورنسا أصبح سافونا رولا هو الحاكم المطلق لهذه المدينة وقد أقام فيها جمهورية ديمقراطية، وقد تصدى لمحاربته البابا اسكندر السادس ودوق مدينة ميلانو وأمره البابا بالتوقف عن الوعظ وعن ممارسة كل نشاط فرفض سافونا رولا الانصياع لأمر البابا الأمر الذي أدى إلى إلقاء الحرم عليه، وانتهى به إلى الإعدام شنقاً وحرق جثته.

٢ ـ سان سيمون (١٧٦٠ ـ ١٨٢٧) صفحة ٢٦٩

كان لفلسفته الأثر الشديد في جميع الأيديولوجيين اليساريينن بمن فيهم كارل ماركس، لذلك يعتبر من أبرز الماديين الفرنسيين ومن أشد المعارضين للفلسفة المثالية، وبخاصة المثالية الألمانية التي قابلها بالفلسفة الطبيعية.

قال بالحتمية في تطور المجتمع البشري، الأمر القائل بأن التاريخ محكوم بقوانين لا تقبل تعديلاً ولا تبديلاً، كان وثيق الصلة باليعاقبة الحزب المتطرف في الثورة الفرنسية، وشارك في حرب الاستقلال الأمريكية، أما أهم مؤلّفاته «رسائل أحد سكان جنيف إلى معاصريه» (١٨٠٣) بحث في علم الإنسان (١٨١٣ ـ ١٨١٦) بحث في الجاذبية العامة (١٨٢١ ـ ٢٢) «النظام الصناعي» (١٨٢١)، «المسيحية الجديدة» (١٨٢٥).

٣ ـ سان مارتان (١٧٤٣ ـ ١٨٠٣) صفحة ٢٧٣

كان من أبرز شارحي الفلسفة الإشراقية وكانت هذه الفلسفة تمثل حركة فلسفية ركزت في القرن الثامن عشر على دحض الفلسفة العقلانية، وبعد أن التحق بالجيش لفترة من الوقت، تخلى عن الخدمة العسكرية وانطلق يعظ ويبشر بالصوفية وقد سافر إلى بريطانيا وإيطاليا، وبعد أن عاد إلى فرنسا تخلى عن صوفية المتصوف اليهودي مارتينيز بواسكاليس، واعتنق مذهب المتصوف الألماني يعقوب بوهيمي، غير أنه سرعان ما تحول عن صوفية بوهيمي إلى صوفية الفيلسوف السويدي عمانوئيل سويدينبورج، ولعل أشهر كتب سان مارتان «الأخطار والحقيقة» و«نظرات في الثورة الفرنسية» و«روح الأشياء».

٤ ـ ساي (١٧٦٧ ـ ١٨٣٢) صفحة ٣٤٣

عالم اقتصادي فرنسي اشتهر بالقانون الذي وضعه وعرف باسم قانون الأسواق والقائل أن العرض يخلق الطلب الخاص به، وبذلك فإنه لم يعز الركود الاقتصادي إلى النقص العام في الطلب، بل إنما عزاه إلى الزيادة المؤقتة في الأرباح بالنسبة إلى بعض الأسواق، وإلى الانخفاض المؤقت في الإنتاج بالنسبة إلى أسواق أخرى ومن ثم قال إن هذا الاختلال في التوازن سرعان ما يتوجب انتفاؤه بصورة آلية، وذلك لأن المنتجين الذين ينتجون ما هو فائض، سيكيفون انتاجهم ليتفق ومطالب المستهلكين.

ويفهم ضمناً من قانون ساي هذا أن النظام الرأسمالي قادر على تنظيم نفسه بنفسه، ولذلك فليس ثمة حاجة إلى تدخل الحكومة، وقد بقي قانون ساي، قانون الأسواق، القانون المحوري للاقتصاد حتى حلول الأزمة الاقتصادية الكبرى في الثلاثينات من القرن العشرين.

٥ ـ ستانلي جيفونز (١٨٣٥ ـ ١٨٨٢) صفحة ٤٥٦

عالم إنجليزي من علماء المنطق والاقتصاد وقد عمل أستاذاً في جامعتي مانشستر ولندن، وكان من روّاد استخدام المنهج الرياضي في التحليل الاقتصادي، أما نظريته في المعرفة فكانت تميل نحو اللاأدرية، أما أشهر مؤلّفاته فهي «نظرية الاقتصاد السياسي» «دروس أوّلية في المنطق الاستدلالي والاستقرائي» و«مبادىء العلم».

٦ ـ ستندال (١٧٨٣ ـ ١٨٤٢) صفحة ٣١٦

أحد أشهر الروائيين الفرنسيين في القرن التاسع عشر، وقد تميزت رواياته بالبصيرة النفاذة في النفس البشرية وفي عرض نوع من بطل معقد يعارض المجتمع الذي يعيش فيه، وقد عاش في إيطاليا حتى عام ١٨٢١ ومن ثم انتقل للسكن في باريس حيث أصدر خلال سنوات تسع، ستة كتب، ولعل أشهرها رواية «الأحمر والأسود».

٧ ـ سوروكين (١٨٩٩ ـ ١٩٦٨) صفحة ٦٥٧

عالم سوسيولوجي روسي الأصل أمريكي الجنسية، أسس دائرة علم الاجتماع في جامعة هارفارد وذلك في عام ١٩٣٠، وقال أن في تاريخ النظرية السوسيولوجية نوعين من المناهج، أما النوع الأول فهو نوع المدرك بالحواس، وهذا يشجع العلوم الطبيعية ويعتمد عليها، أما النوع الثاني فهو النوع التصويري وهذا يعتمد على الإيمان. ولقد أعتقد سوروكين بأن الحضارة الغربية الحسية قد بلغت آخر مراحلها، وطالب بدراسة الحب العذري الإيثاري واللاّجنسي كعلم بغية تجنب العالم الفوضى

الشاملة، وأن اعتقاده بأن المحبة كفيلة بتحقيق السلام والمساعدة المتبادلة، جعل البعض يسمون منهجه في علم الاجتماعي «بعلم المحبة».

٨ ـ سورين كيركيغارد (١٨١٣ ـ ١٨٥٥) صفحة ٦١٢

مفكر صوفي دانمركي، ورائد المذهب الوجودي المسيحي، أما مؤلفاته الرئيسية فهي: «إما أوْ» (١٨٤٤) و«المرض حتى الموت» (١٨٤٩)، وجه النقد الشديد إلى هيغل من وجهة النظر الذاتية، فالحقيقة عند كيركيغارد تكون وتبقى ذاتية وقد اعتقد بأن الوجود الديني هو أعلى أنواع الوجود الثلاثة، وهذه الأنواع عند كيركيغارد هي النوع الجمالي، والنوع الأخلاقي والنوع الديني.

وقد وضع كيركيغارد مفهوم الوجود كتركيب من المتناهي واللاّمتناهي، «المؤقت والأبدي» وفي السنوات الأخيرة من حياته انتقد كيركيغارد الكنيسة واتهمها بالنقص في الورع والتقوى.

٩ ـ سويدينبرغ (١٦٨٨ ـ ١٧٧٢) صفحة ٣١٣

عالم طبيعي سويدي، أصبح فيما بعد متصوفاً ويعرف بمؤلفاته في الرياضيات والميكانيكا والفلك وكان عضواً شرفياً في أكاديمية سان بطرسبورغ للعلوم، أما مؤلفاته الفلسفية فمتشربة بالمذهب العقلاني للفيلسوفين لايبنتز وولف، وقد نزع سويدينبورغ إلى التصوف، وقد أصيب بشيء من هلوسة حيث أعلن أن المسيح بالذات قد كلفه بتفسير الإنجيل تفسيراً رمزياً، وقد تأثر مذهبه الاستشراقي بعدد من مذاهب العارفين «الغنوصيين» والتصوف اليهود، وكان له أتباع في ألمانيا وروسيا ولعل أشهر مؤلفاته كتابه المعروف بعنوان «السماء والجحيم» الصادر في عام ١٧٥٨.

١٠ ـ سوينبرن (١٨٣٧ ـ ١٩٠٩) صفحة ٣٠١

شاعر وناقد إنجليزي، تميز بابتكاراته في علم العروض، غدا رمزاً للثورة الأدبية التي حدثت في منتصف العهد الفكتوري، وقد اتخذ العديد من قصائده وغنائياته وموضوعاته النثرية من الحرية محوراً لها وقد تعرف في عام ١٨٧١ إلى الزعيم القومي الإيطالي ميزيني الذي كان له الأثر العميق في قصائد ذلك الشاعر المعروفة بعنوان «أغان قبل شروق الشمس» وفي عام ١٨٧٩ ألم به مرض شديد فانسحب إلى الريف الإنجليزي حيث كرس الثلاثين سنة الأخيرة من عمره للأدب، وقد ملأت أعماله خلال تلك المدة ثلاثة وعشرين مجلداً، ولعل من أمتع كتاباته النقدية تلك

المجموعة بعنوان مقالات ودراسات بالإضافة إلى دراساته في شكسبير وفكتور هوغو وبن جونسون ووليم بلاين وشللي وبودلير.

١١ ـ سينيور (١٧٩٠ ـ ١٨٦٤) صفحة ٣٤٣

عالم اقتصاد بريطاني، وأول أستاذ للاقتصاد السياسي في جامعة أوكسفورد، وهو صاحب النظرية القائلة أنه ينبغي اعتبار التوفير وتراكم رأس المال جزءاً من رأس المال، وقد هاجم الماركسيون نظرية سينيور هذه بشدة وعنف، أما أشهر مؤلفاته فهو كتابه المعروف بعنوان «ملخص علم الاقتصاد السياسي».

١٢ ـ سيسموندي (١٧٧٣ ـ ١٨٤٢) صفحة ٣٤٣

عالم اقتصاد ومؤرخ سويسري، وقد كان من أوائل الذين حذروا من طبيعة الأزمات الاقتصادية ومن مخاطر المنافسة غير المحدودة ومن الزيادة في الإنتاج والنقص في الاستهلاك، ومن أشهر مؤلفاته كتابه المعروف بعنوان تاريخ الجمهورية الإيطالية في القرون الوسطى، وقد صدر في عام ١٨٣١، وقد اعتبر سيسموندي في كتابه هذا إيطاليا كمنطلق وأساس لأوروبا الحديثة، وكان سيسموندي في البداية تلميذاً للاقتصادي البريطاني الأشهر آدم سميث، ولكن كتابه الشهير بعنوان «المبادرة الجديدة للاقتصاد السياسي» يظهر انشقاقه عن آدم سميث، وقد دعا سيسموندي إلى تنظيم المنافسة وإلى إقامة توازن بين الإنتاج وبين الاستهلاك، كما دعا إلى إجراء إصلاحات اجتماعية ولكنه لم يتعرض للملكية الخاصة.

٤٣ ـ السلوكية التحليلية ـ صفحة ٦٠٥

المدرسة السلوكية راجت بين الحربين العالميتين الأولى والثانية وتدرس الاستجابات الواقعية أي تلك الاستجابات التي يمكن ملاحظتها وتجربتها وأن السلوكية لا تقول باللاشعور كدافع من دوافع السلوك.

ويعرف مؤسسها العالم واطسون السلوكية بأنها علم موضوعي تجريبي محض وفرع من العلم الطبيعي وهدفها التنبؤ بالسلوك والسيطرة عليه وتقوم السلوكية من الوجهة الفلسفية على الذرائعية، وقد نشأت في عام ١٩١٣ على يدي ج.ب. واطسون الأستاذ في جامعة شيكاغو، وتعتبر السلوكية استمراراً للإيحاء الميكانيكي في علم النفس الذي يرجع الظواهر إلى ردود أفعال الكائن العضوي، وتوحد ردود الأفعال هذه بين الوعي والسلوك معتبرة العلاقة بين المنبه والاستجابة وحدة الكائن الأساسية.

أما المعرفة عند السلوكيين فهي مسألة ردود أفعال مشروطة بالكائن العضوي وقد عدلت السلوكية المعاصرة معادلة المنبه والاستجابة بإدخال ما أسمته بالمتغيرات الوسطية «مثل المهارة والحافز والحاجة»، ولكن هذا التعديل لا يغير من الطبيعة الميكانيكية والمثالية للسلوكية.

٥٤ ـ السريالية ـ صفحة ٦٤١

لفظة بدأ استعمالها في عام ١٩١٧ وشاعت في محيط الأدباء القائلين بتحرير الشعر من المنطق والأغراض الجمالية ليعبر عن حركة فكرية أصيلة تغوص أحياناً في اللاّشعور، وقد شاعت السريالية وطبقت مفاهيمها على عدد من الفنون ولا سيما الرسم، أما أركان هذه الحركة فهم بريتون وأرغون وسومو، وقد أنشأ هؤلاء في عام ١٩١٩ مجلة سموها «الأدب» وكان أول مقال سريالي نشر فيها يحمل عنوان «المجالات المغناطيسية» وقد كتبه بريتون وسابو معاً، علماً بأن أركان السريالية بعامة والمدرسة السريالية بخاصة قد تأثروا التأثير الشديد بالدراسات التحليلية النفسية التي وضعها سيجموند فرويد، ولعل أوضح من حدد مبادىء السريالية وأهدافها، تلك الجماعة السريالية التي أصدرت في عام ١٩٢٤ منشوراً فيه أن قوام المذهب السريالي هو عفوية نفسية صافية يتوخى منها التعبير شفويّاً أو تحريريّاً أو بأية وسيلة أُخرى، عن النشاط الذهني الحقيقي، وذلك بعيداً عن كل رقابة يمارسها العقل، وعن كل هم جمالي أو سواه.

وقد تجلى أثر السريالية في جمع الفنون العصرية، وقد برزت في الشعر من خلال الشعراء: إيلوار ودنوس وأرنو وغيفو، وفي الرسم من خلال الرسامين: ماكس أرنست وبيكاسو وميرو ودالي، وفي السينما من خلال لوس بونيل وفي النحت من خلال أرب.

٥٥ ـ السكونية ـ صفحة٢٧

فرع من الميكانيكا يبحث في توازن القوى التي تؤثّر في الأجسام وهي في حالة سكون، ولذلك قيل أن في كل سكون سكوناً وثبوتاً واستقراراً، وهي أيضاً دراسة الظواهر في حالتها الراهنة بغض النظر عن تطورها أو تغيرها، فيقال علم الاجتماع السكوني (الاستاتيكي لأوغست كومت) مقابل علم الاجتماع الديناميكي.

١ ـ شلايماخر (١٧٦٨ ـ ١٨٣٤) صفحة ٣٠٣

لاهوتي بروتستنتي وفيلسوف ألماني وقد عمل لعدة سنوات قساً ومبشراً، ومن ثم

أستاذاً في جامعة برلين، أما فلسفته فهي مزيج من فلسفات سبينوزا وكنت وشللنغ وجاكوبي، ولقد كان معادياً لعصر التنوير وفلسفاته، إذ أن التيارات الرومانسية كان لها الأثر الملحوظ في نظرياته الفلسفية، وقد كان خلافاً لهيغل يرى أن قوانين الجدل ليست بالقوانين الكلية، وذلك لأن شلايماخر يرى أن الجدل يعبر فقط عن حركة المعرفة، وقد وجه النقد للعهد القديم «التوراة وملحقاتها المنسوبة إلى اليهود» وكذلك إلى مصادر المسيحية، لقد كانت لفلسفته اللاهوتية الآثار البالغة في اللاهوت البروتستنتي، ولعل أشهر كتبه كتابه المعروف بعنوان «حديث في الدين» الصادر عام ١٧٩٩، وكتابه الشهير بعنوان «حوار باطني» والصادر في عام ١٨١٠.

٢ ـ شللر(١٧٥٩ ـ ١٨٠٥) صفحة ١٣٨

شاعر وفيلسوف جمالي ألماني ومؤرّخ تأثّر التأثير العميق بحقبة العاصفة والانعصاب الأمر البارز في أول مسرحية شهيرة له، مسرحية «اللصوص» ولقد اعتبر الفن وسيلة لصهر الإنسان وإعادة صياغته إنساناً خيراً حراً، وهو مثالي المذهب، ويكاد يكون من أتباع الفيلسوف الألماني عمانوئيل كنت، تعرّف إلى غوتيه وتعاون وإيّاه على ترسيخ المذهب الكلاسيكي الجديد، توفي وهو في موسم عطائه، ولعلّ أشهر مسرحياته فلانشتاين وعذراء أورليان وليم تل وسواها من المسرحيات التاريخية التي برع فيها غاية البراعة، أما مؤلّفاته ذات الطابع الفلسفي فهي «الفلسفة الموجزة» و«في الجميل والجليل» و«موجز في تربية الإنسان الجمالية» أما أشهر مؤلّفاته التاريخية فهو «تاريخ حرب الثلاثين عاماً».

٣ ـ شيللنغ (١٧٧٥ ـ ١٨٥٤) صفحة ٢٧٢

فيلسوف ألماني وثالث الفلاسفة المثاليين الكلاسيكيين من ناحية الترتيب الزمني (بعد كنت وفينجي) استخدم نظريات كنت ومذهب لابينتز في الذرات الروحية الحية «الموناد» لإدخال فكرة للتطور في فهم الطبيعة، وحاول في كتابه «مذهب المثالية المتعالية» أن يربط مثالية فينجي الذاتية بالمثالية الموضوعية الخاصة بمذهبه، وقال شيللنغ إن على الفلسفة أن توفر الإجابة عن السؤالين التاليين: الأول كيف يفضي تطور الطبيعة الروحية غير الواعية إلى ولادة الوعي، وكيف يصبح الوعي الذي هو في ذاته مجرد ذات موضوعاً، وأن الجواب عن السؤال الأول فيُكوّن فلسفة الطبيعة، أما الجواب عن الثاني يكون المثالية المتعالية ولعل أشهر كتبه كتابه المعروف بعنوان «فلسفة البحث في جوهر الحرية الإنسانية».

٤ ـ شللنغ (١٧٧٥ ـ ١٨٥٤) صفحة ٦١٢

فيلسوف ألماني مثالي، وثالث المثاليين الكلاسيكيين الألمان المشهورين، وذلك من الناحية الترتيب الزمني، شغل منصب الأستاذ في جامعات يينا وارلنجين وبرلين، وكان عضواً في أكاديمية العلم في ميونخ، وقد استخدم شللنغ أفكار كنت ومذهب لايبنتز في النومادات الذرات الروحية، والغرض في الطبيعة، وذلك رغبة منه في إدخال مقولة التطور في فهم الطبيعة، وقد حاول في كتابه المعروف بعنوان «مذهب المثالية المتعالية» (١٨٠٠) أن يربط بين مثالية فيختي الذاتية وبين مثاليته الموضوعية، وقد رأى أنه ينبغي للفلسفة أن تجيب عن السؤالين التاليين: الأول: كيف يفضي تطور الطبيعة الروحية غير الواعية إلى ولادة الوعي؟ أما السؤال الثاني فهو: كيف يصبح الوعي الذي هو في ذاته مجرد ذات، موضوعيّاً؟ وقد أجاب شللنغ قائلاً: أن الجواب عن السؤال الأول تجيب عنه فلسفة الطبيعة، أما الجواب عن السؤال الثاني فإنما توفره لنا المثالية المتعالية، ولم يفهم شللنغ بالذاتي وعي الفرد، بل تأمل العقل تأملاً مباشراً في الموضوع، أو الحدس العقلي وهو خلافاً، وفيختي، مد بالحدس العقلي إلى جميع مستويات تأمل الوعي في نشاطه الخاص، ويرى شللنغ أن العملية المنتظمة التي تتحد فيها الذات والموضوع، والحرية والضرورة، تظهر وتعمل من خلال عقل الأفراد الحر ويؤمن شللنغ بأن الله عزَّ وجلّ، هو وحده الناظم والضامن للتقدم التاريخي والأخلاقي، ويصف الكثيرون مذهب شللنغ بأنه جدل الضرورة والحرية في التاريخ.

والحق يقال أن في فلسفة شللنغ نزوعاً شديداً إلى التصوف، وأن أشهر مؤلفاته هو كتابه المعروف بعنوان «فلسفة البحث في جوهر الحرية الإنسانية»، وقد تطورت فلسفته في سنيه الأخيرة إلى فلسفة الأسطورة والكشف، وقد تميز في هذه المرحلة من حياته الفكرية بتركيزه الشديد على العناصر الصوفية وهكذا وجدته يقيم «فلسفة الكشف» التي تبحث عن الحقيقة وراء حدود العقل وذلك في التجربة الدينية.

٥ ـ شللي (١٧٩٢ ـ ١٨٣٠) صفحة ٢٨٨

أحد الأعمدة الرئيسية للمذهب الرومانسي الإنجليزي في الأدب. ينحدر من عائلة ثرية وقد طرد من جامعة أوكسفورد في عام ١٨١١ لأسباب مذهبية، وقد تعرف على الفوضوي الإنجليزي وليم جودوين، الذي كان له الأثر العميق في نظراته، في عام ١٨١٤ فرت ابنة جودوين مع شللي، حيث أمضيا معاً فترة طويلة من الزمن جالا جالالها في فرنسا وانجلترا وسويسرا، علماً بأن شللي كان يومذاك متزوجاً من فتاة

تدعى هاريس وستبروك، وكانت هذه الفتاة ابنة ملاك ثري، ولعل أشهر قصائد شللي المطولة قصيدته المعروفة بعنوان «الملكة ماب».

٦ ـ شوبنهاور (١٧٨٨ ـ ١٨٦٠) صفحة ٤٩٣

فيلسوف مثالي ألماني ويعتبر فيلسوف التشاؤم الحديث. كان العدو اللدود للمادية والجدل، وقد وضع المثالية الميتافيزيقية معارضةً منه للفهم المادي للعالم، وبرغم اتّفاقه والفيلسوف عمانوئيل كنت على آرائه في المظهر، باعتبار تلك الآراء مشروطة بالوعي، لكنه رفض «الشيء في ذاته» «النومن» وذهب إلى القول بأن الإرادة العمياء واللاعقلانية هما الأساس والجوهر أضف إلى ذلك أن مثاليته الإرادية هي شكل من أشكال اللاعقلانية، وأن الإرادة التي تسيطر، فهي تستبعد قوانين الطبيعة والمجتمع، ومن ثم تستبعد إمكان المعرفة العلمية ولقد كان لآراء شوبنهاور الجمالية، تأثير كبير، وكان من مناهضي المذهب الواقعي في الفن، أما أشهر مؤلّفاته فهو كتابه الشهير بعنوان «العالم كإرادة وتصوّر» وقد صدر في عام ١٨١٩.

١١ ـ الشرود الذهني ـ

حالة هستيرية يترك فيها المريض بيئته الأصلية وأي عمل يكون في يده ويبدأ رحلة لا صلة لها بشخصيته وعمله، ولكن ذكرياته وحياته يمكن استرجاعها تحت التنويم.

٥١ ـ الشكلية ـ صفحة ٦٤١

مذهب فني وأدبي يقول أن قيمة كل عمل فني تتمثل في عناصر صياغته وأصالة أسلوبه، وقد ظهر هذا المذهب في روسيا وذلك قبل الثورة البلشفية، وازدهر بعدها، وكان ضعيف الصلة بالماركسية الأمر الذي جعله هدفاً لهجوم النظام السوفيتي عليه، بحيث أصبح الانتماء إليه في الاتحاد السوفيتي تهمة خطيرة توجه إلى الأدباء والفنانين، ولكنه لم يمت بل بقيت آثاره بارزة في الأدب والفنون السلافية، ولقد بدأ ظهور الشكلية الروسية في موسكو وسان بطرسبرغ وذلك قرابة عام ١٩١٥، وجاء ظهورها بمثابة محاولة لتفحص المنهجية المتبعة في الدراسات الأدبية والفنية والمتأثرة بالتعاليم السياسية والأيديولوجية والمنطلقة من القول بأن العلاقة بين الحياة وبين الأثر الأدبي هي علاقة محتومة لا فكاك منها، من ثم جاء تولستوي فشدد على هذه العلاقة باستهدافه غاية أخلاقية متزمتة وقد تبدت في معظم آثاره.

وأن المبدأ الأول للشكلية يقول بأن الإدراك الجمالي قائم على الإحساس المرهف بالشكل، وأن الصور والتشابيه قد أنهكها الاستعمال، وأنها تنتقل بالوراثة من جيل

إلى جيل الأمر الذي يفرغها من محتواها، ولقد رأى النقاد في الشكلية ثورة منهجية تفضي إلى اتخاذ الشكل أساساً في دراسة الفن.

١ ـ صموئيل ريتشاردسون (١٦٨٩ ـ ١٧٦١) صفحة ٢٠٦

يعتبره بعض النقّاد أول من كتب الرواية في الأدب الإنجليزي، لم يبدأ حياته الأدبية إلاّ بعد أن تجاوز الخمسين من عمره ولعلّ أشهر مؤلّفاته روايته الشهيرة بعنوان «باميلا» أو مكافأة الفضيلة والصادرة في عام ١٧٤٠، ومن ثم روايته الشهيرة الأخرى بعنوان «كلاريسا» أو «تاريخ سيدة شابة» تتميّز رواياته بعاطفية كئيبة ومزاج سوداوي حزين.

١ ـ طوم باين (١٧٣٧ ـ ١٨٠٩) صفحة ٢٨٠

كاتب سياسي، ولعله أعظم كُتاب الكراريس السياسية في التاريخ، عمل بحاراً ومعلماً ومحصل ضرائب، وكان أبداً يتعاطف مع الفقراء، هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية بناءً على نصيحة بنيامين فرانكلين، وعمل رئيساً لتحرير مجلة بنسلفانيا، لعل من أشهر كراريسه كراسته بعنوان «الحس السليم» وقد أسهم الإسهام الكبير في حرب التحرير الأمريكية من نير الاستعمار البريطاني، كما أصدر كراسته المعروفة «حقوق الإنسان» رداً على هجوم أدموند بيرك على الثورة الفرنسية، وقد تصدى في ذلك الكراس لمشاكل الفقر والأمية والبطالة وقد حكم عليه بتهمة الخيانة العظمى في بريطانيا فاضطر للفرار إلى فرنسا، حيث انتخب عضواً في الجمعية العمومية الفرنسية «البرلمان» وعندما تولى روبسبير زمام السلطة زج به في السجن حيث وضع الجزء الأول من كتابه «عصر العقل» وبعد الإفراج عنه عاد إلى الولايات المتحدة الأمريكية، حيث وجد أنه قد أصبح نسياً منسياً.

٢ ـ طوماس براي (١٦٥٦ ـ ١٧٣٠) صفحة ٤٤٢

كاهن إنجليزي كان من أبرز العاملين على توطيد المذهب الإنجليكاني وكنيسة إنجلترا في المستعمرات الأمريكية وقد اشتهر بكونه رجل دين يعمل في سبيل التقدم والإصلاح، وقد اختاره مطران لندن في عام ١٦٩٦ ليقدّم المساعدة الأكليروسية لمستعمرة ماريلاند الأمريكية، وقد قام براي بتجنيد المبشّرين في ماريلاند وغيرها من المستعمرات، وقد أنشأ عدداً كبيراً من المكتبات العامة في المستعمرات الأمريكية لتوفير المعرفة بالمسيحية، كما كرّس في عام ١٧٢٣ جميع مجهوداته لتنصير السود والهنود في المستعمرات الأمريكية.

٣ ـ طوماس غرين (١٨٣٦ ـ ١٨٨٢) صفحة ٤٦٤

مُنظِّر سياسي ومربٍ وفيلسوف مثالي بريطاني من المدرسة الفلسفية المعروفة باسم الكنتية الجديدة «نسبةً إلى كنت» ولقد كان ذا أثر بالغ في الفلسفة في القرن التاسع عشر، أمضى معظم حياته في جامعة اكسفورد، وقد عيّن في عام ١٨٧٨ أستاذاً للفلسفة الأخلاقية في تلك الجامعة، نقد فلسفتي هربرت سبنسر وجون ستيوارت مل، فلقد قال أن المذهب الطبيعي الذي يقول به سبنسر ليس بالتفسير الكافي للفعل الأخلاقي، كما أن المذهب الحسي الذي يقول به جون ستيوارت مل، قد فشل في توفير تفسير للمعرفة البشرية وينطلق غرين في ميتافيزيقاه من علاقة الإنسان بالطبيعة ويقيم غرين مذهبه الأخلاقي على طبيعة الإنسان الروحية.

٤ ـ طوماس مور (١٤٧٨ ـ ١٥٣٥) صفحة ٣٥٨

كاتب ومفكر إنجليزي وأحد مؤسسي الاشتراكية الخيالية، وهو من الفلاسفة العقليين الإنسانيين في عصر النهضة، شغل بين عامي ١٥٢٩ و١٥٣٢ منصب حامل أختام الملك، ولكنه أعدم بضرب رقبته لرفضه الاعتراف بالملك رئيساً للكنيسة، وقد وصف في كتابه المعروف بعنوان «عمل مثمر وممتع لأفضل دولة» رحلة في المدينة الفاضلة «الطوباوية» ولقد انتقد طوماس مور العلاقات السياسية والاجتماعية التي كانت سائدة في إنجلترا في زمانه.

٥ ـ طوماس هاردي (١٨٤٠ ـ ١٩٢٨) صفحة ٥٤٦

شاعر وروائي إنجليزي شهير تميز برواياته التي تتحدث عن عادات وتقاليد مقاطعة وسكس الواقعة في جنوب غرب إنجلترا، وقد صور مجتمع تلك المقاطعة بدقة وأمانة مذهلتين، بسبب معرفته الواسعة بعادات ولهجة وطريقة عيش سكان تلك المقاطعة، كما أدخل هاردي بعض مواضيع المآسي الإغريقية على الرواية الإنجليزية، ويعتبر طوماس هاردي من ألمع شعراء العصر الفيكتوري، ولقد كانت أول رواية أصدرها تحمل عنوان «علاجات يائسة» (١٨٧١) ورواية «رئيس بلدية كستربريدج» (١٨٨٦)، وفي عام ١٨٩٨ أصدر ديواناً من الشعر بعنوان: «قصائد من الحاضر والماضي» وأصدر بين عام ١٩٠٣ و١٩٠٨، دراما بعنوان «الأمراء» وتتحدث عن حروب نابليون، ويعتبر النقاد أن هذه الدراما هي أعظم أعماله.

٦ ـ طوماس هيولم (١٨٨٣ ـ ١٩١٧) صفحة ٥٢٨

شاعر إنجليزي وناقد أدبي وجمالي، وأحد مؤسسي الحركة التصويرية، (وهذه

الحركة تمثل مذهب شعري حديث يدعو إلى التخلص من الأحزان وإلى التعبير عن الفكرة والإنفعالات عن طريق الصور الواضحة العارية من الغموض) وكان ذا أثر بالغ في الأدب في بداية القرن العشرين، وقد قال أن المذهب الإنساني الذي كان سائداً منذ عصر النهضة هو على وشك بلوغ نهايته، وقد كان يكره الكراهية الشديدة التفاؤل الرومانسي، وأن قوله بأن الإنسان محدود وتافه وسخيف، فضلاً عن لاهوته الذي يؤكد الخطيئة الأصلية (التي خرج أبونا آدم بسببها من الجنة) ودفاعه عن نوع خاص وجاف من الأدب والشعر، كل ذلك كان بمثابة الإرهاص لخيبة الأمل التي عاناها الكثيرون من كتاب العشرينات من هذا القرن، وقد طرد من جامعة كمبريدج بسبب مشاكساته الشديدة، وقد انتقل للسكن في لندن حيث قام بترجمة مؤلفات هنري برغسون وجورج سوريل، وخلال الحرب العالمية الأولى تصدى هيولم للدفاع عن الروح العسكرية الحربية التي كان برتراند رسل يناهضها، وقد خر صريعاً في ميدان الحرب في فرنسا.

٧ ـ طاليس المالطي: (٦٢٤ ـ ٥٤٧ ق.م) صفحة ١٨

أول فيلسوف إغريقي عرفه التاريخ، وقد اعتبروه أحد الحكماء السبعة، وثمّة أسطورة تقول أنه أتقن علوم مصر وبابل الرياضية والفلكية، وهو مؤسّس المدرسة المالطية المادية التلقائية.

١٦ ـ الطوباوية ـ صفحة ٢٧٥

مصطلح مؤلف من لفظين من طوبوس Topos ومعناه المكان وأُو ou ومعناه ليس، ولذلك فإن معنى اليوطوبيا «ليس في مكان» وهو الخيالي أو المثالي، ولقد كان أول من استعمل هذا اللفظ هو طوماس مور، ولقد أطلق هذا اللفظ على كل كتاب أو منهج يصور النظام المثالي للمجتمع الإنساني.

٢٣ ـ الطوباوية ـ صفحة ٣٥٧

كلمة مؤلفة من لفظين يونانيين: طوبوس ومعناه المكان، وأو (ou) ومعناه ليس، إذن فمعنى الطوباوية «اليطوبيا» ما ليس في مكان، وهو الخيالي أو المثالي وكان طوماس مور هو أول من استعمل هذا اللفظ، حيث ورد في كتابه الذي يصور فيه مدينة خيالية ذات نظم مثالية تضمن لأفرادها أسباب الخير والسعادة. ومن ثم أطلق مصطلح الطوباوية على كل كتاب أو منهج يصدر النظام المثالي للمجتمع الإنساني ككتاب «مدينة الشمس» لكامبنيلا (١٦٢٣) وكتاب «أطلنطيس الجديدة» لفرنسيس

بيكون (١٦٢٧) كما يطلق لفظ الطوباوية على المثل العليا السياسية والاجتماعية التي يتعذر تحقيقها لعدم استنادها إلى الواقع، أو بعدها عن طبيعة الإنسان وشروط حياته.

١ ـ عزرا باوند (١٨٨٥ ـ ١٩٧٢) صفحة ٥٢٨

شاعر أمريكي قضى معظم سني حياته خارج الولايات المتحدة الأمريكية، وقد أيد خلال الحرب العالمية الثانية الحركة الفاشية ممثلة بنظام موسوليني، وهاجم إنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية، وبعد نهاية الحرب العالمية الثانية ألقي عليه القبض وقدم إلى المحكمة بتهمة الخيانة العظمى، ولكن المحكمة رأت أنه مختل الشعور وغير مسؤول عن تصرفه (١٩٤٦)، فقضت بإرساله إلى مستشفى الأمراض العقلية بالقرب من واشنطن، حيث بقي رهين ذلك المستشفى حتى عام ١٩٥٨ وقد عاد بعد الإفراج عنه إلى إيطاليا، وقد تميز عزرا باوند بالعمق العلمي، والغوص على الثقافات العالمية القديمة والحديثة، أما أشهر مؤلفاته فهي ديواناه «الأناشيد» و«قصائد مختارة» (١٩٤٩) وكتبه «كيف تقرأ» (١٩٢٩) و«رسائل عزرا باوند» (١٩٥١) و«محاولات أدبية» (١٩٥٤).

٢ ـ عمانويل كنت (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) صفحة ٢٧١

أكبر فلاسفة الألمان، لا بل وأوروبا قاطبة وهو مؤسس المذهب المثالي الكلاسيكي الألماني، وكذلك مؤسس المثالية النقدية أو المتعالية، ولعل أشهر كتبه النقد العقلي المجرد، ونقد العقل العملي ونقد ملكة الحكم.

٥٤ ـ علم الجمال صفحة ٢٦

أول من وضع هذا المصطلح هو بومجارتن Baumgarten وهو مأخوذ من كلمة يونانية معناها الإدراك الحي، ومن ثم أطلقت على الإدراك الخاص بشعور الجمال كما نراه في الطبيعة وآيات الفنون، ويرجع ظهور علم الجمال إلى نحو ٢٥٠٠ سنة مضت، وقد تطوّر بدرجة كبيرة في اليونان على أيدي هرقليط وديمتروس وسقراط وأفلاطون، وفي روما القديمة على أيدي لوقريطس وهوراس، ومن أهم المقولات الجميلة: الجميل، القبيح، النبيل، الدنيء، المأساوي، الهزلي، البطولي، المبتذل.

٧١ ـ عصر التنوير صفحة ١٧

تيار سياسي واجتماعي حاول ممثّلوه إصلاح المجتمع بتغيير أخلاقيّته وسياسته وأسلوبه في العيش وكان أتباعه يقولون: أن للوعي الدور الحاسم في تطور

المجتمع، ولعلّ من أشهر مفكري هذا التيار فولتير وروسو ومونتيسكيو ولسنغ وهردر وشللر وغوتيه وغيرهم.

١ ـ غاليليو (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢) صفحة ١٧

عالم طبيعي وفلكي إيطالي ثار على نظريات أرسطو وهو مكتشف قانون القصور الذاتي، أكّد على نظام مركزية الشمس الذي قال به كوبيرنكوس، وكانت الملاحظة والتجربة نقطتي انطلاق إلى معرفة الطبيعة، وأن مؤلّفه الرئيسي الصادر في عام ١٦٣٢م يحمل عنوان حوار.

٢ ـ غبرائيل مارسيل (١٨٨٩ ـ؟) صفحة ٦١٤

فيلسوف وكاتب فرنسي عمل أستاذاً في جامعة السوربون، ويعتبر الداعية الرئيسي لما يسمى بالوجودية المسيحية الكاثوليكية، وهو أقرب الوجوديين فلسفة إلى سورين كيركيغارد، ويعتقد مارسيل بأن الفلسفة تختلف عن العلم، من حيث أن العلم يدرس الأشياء، ولا يتناول التجربة الوجودية أي حياة الفرد الروحية، وتقوم فلسفة غبرائيل مارسيل الأخلاقية على العقيدة الكاثوليكية بالقضاء والقدر وحرية الإرادة.

٣ ـ غوتيه (١٧٤٩ ـ ١٨٣٢) صفحة ١٣٨

شاعر وكاتب مسرحي وعالم طبيعي ومفكّر ألماني شديد الأثر في تطور الفكر النظري الأوروبي، قال بوحدة النظرية والتجربة، ويشوب فلسفته شيء من حلولية سبينوزا الذي تعرّف إلى بعض مؤلّفاته وهو لما يزل في مرحلة العاصفة والانعصاب من حياته الأدبية، ولذلك قال أن تفاعل الإيجابي والسلبي «التصاعد والاستقطاب» أمرٌ مشهود في كل ظاهرة، نزع في أواخر حياته إلى نوع من تصوّف غربي شرقي، الأمر الملحوظ في الجزء الثاني من مسرحية فاوست التي تعتبر أشهر أعماله الأدبية وأعمقها، أمضى معظم حياته في دوقية فايمار برعاية دوقها الذي قلّده عدداً من المناصب في دوقيته، وتعرف إلى شللر حيث تعاونا معاً على تطوير المذهب الكلاسيكي الجديد وترسيخه على أسس ثابتة.

٢٦ ـ الغيرية أو الإيثار ALTRUISM ـ صفحة ٤٠٢

الغيرية مصطلح وضعه أوغست كونت وقد عرفه بقوله: الغيرية أن تريد الخير لغيرك وأن تبذل نفسك مختاراً في سبيل نفعه، ويرى كونت ودوركهايم أن الشعور بالغيرية أصيل في الإنسان كالأنانية، وأن كلا الميلين «الأنانية والغيرية» ناشىء عن

وظائف الخلية الحية، فالأنانية تنشأ كما يقولون عن وظيفة التغذي، وهي التي تدفع بالكائن الحي إلى البحث عما يحتاج إليه من الغذاء في سبيل بقائه ونموه، أما الغيرية فتنشأ كما يقولون عن وظيفة التناسل وهي التي تدفع بالكائن الحي إلى إنسال كائن آخر يحضنه ويربيه حتى يصبح قادراً على الحياة بنفسه، ولقد قال دوركهايم: «حيث يوجد الاجتماع توجد الغيرية».

١ ـ فاغنر(١٨١٣ ـ ١٨٨٣) صفحة ٤٨٦

أعظم كُتّاب الأوبرا الألمان، فهو موسيقي ودرامي، وتحتل منجزاته الفنية الذروة من الرومانسية، كان صديقاً حميماً ومحطاً لإعجاب الفيلسوف الألماني نيتشه في المرحلة المتوسّطة من حياة نيتشه، ولعلّ أعظم أوبراته هي تانهيوزر وبرسيفال ولوهنجرين، طاردته السلطات بسبب ميوله الثورية، وضع بعض الكتب، وأن أشهرها هو كتابه المعروف «الفن والثورة» وقد صدر في عام ١٨٤٩، ولقد كانت موسيقاه الموسيقى المفضّلة لدى زعيم النازية أدولف هتلر.

٢ ـ فانبرو (١٦٦٤ ـ ١٧٢٦) صفحة ١٥١

مسرحي ومهندس إنجليزي بلغ بالأسلوب الباروكي الإنجليزي ذروته وذلك في بنائه لقصر بلانهايم في اكسفورد شاير، وقد اشتهر بوصفه الكاتب المسرحي الأشهر في عهد عودة النظام الملكي إلى بريطانيا، زج به في سجن الباستيل في فرنسا بتهمة التجسس لحساب بريطانيا، وبعد الإفراج عنه في عام ١٦٩٢، التحق بالجيش للمرة الثانية، حيث خدم في صفوفه طوال أعوام ستة وكانت أول مسرحية له تحمل عنوان «النكسة»، أو «الفضيلة في خطر» وقد أصدر في عام ١٦٩٧ مسرحية أخرى بعنوان «الزوجة المستشارة»، وقد لاقت هذه المسرحية نجاحاً كبيراً في عام ١٧٠٢ انعطف نحو التركيز على فن العمارة حيث قام بوضع التصاميم والإشراف على بناء عدد من أشهر المباني في بريطانيا.

٣ ـ فريدريك نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠) صفحة ٤٩٢

فيلسوف ألماني قال بمذهب إرادة القوة وقال بضرورة إعادة النظر في جميع القيم، وقال أيضاً بأن الأخلاقية التقليدية والمسيحية قد أضعفتا روح الصراع في الإنسان، وقد اعتبر أن ثمّة نوعين من الأخلاق، أخلاق السادة وأخلاق العبيد. وقال أيضاً بالعود الأبدي، وقد اعتبر الصراع من أجل الوجود القوة الكلية الدافعة للتطوّر، وأن تمجيده لإرادة القوة وللإنسان الأعلى «السوبرمان» والأعمال البطولية التي ترقى

بالإنسان إلى ما فوق مستوى البشر، قد أوحت إلى الأنظمة الفاشية ولا سيما النازية منها روحها المرتكزة إلى العنف في تأكيد وجودها وفرض إرادتها على الشعوب، ولعلّ أشهر مؤلّفاته «هكذا تكلّم زرادشت» و«المسافر وظلّه» وما وراء الخير والشر و«غسق الآلهة»، وقد توفي نيتشه بعد جنون عاشة طوال أعوام عشرة.

٤ ـ فرديناند لاسال (١٨٢٥ ـ ١٨٦٤) صفحة ٤٦٢

من أبرز قادة الحركة العمالية في ألمانيا، وكان مؤيّداً لبسمارك، وكان من أنصار الفلسفة المثالية الهيغلية وهو أحد واضعي القانون المعروف باسم قانون الأجور الحديدي وقد قال أن كل نضال يقوم به العمّال من أجل رفع الأجور هو نضال لا فائدة منه وقد اعتبر الدولة بمثابة تنظيم فوق الطبقات.

٥ ـ فرنسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦) صفحة ١٧

فيلسوف إنجليزي ويعتبر المؤسّس لمذهب المادية الجديدة والعلم التجريبي، يحمل أشهر أبحاثه عنوان: «الأرغانون الجددي»، ويعتبر هذا المبحث إشارة إلى ما هو معروف بعنوان: «الأرجانين ـ أي الآلة» وهو أيضاً مؤسس الاستقراء العلمي، أما معتقداته السياسية فقد ضمّنها كتابه الشهير بعنوان: «الأطلنطية الجديدة» وهذه مدينة خيالية طوباوية يقوم ازدهار مجتمعها على الاستناد إلى العلم، وعلى أساس من تكنولوجيا متقدّمة.

٦ ـ فرنسيس جيفري (١٧٧٣ ـ ١٨٥٠) صفحة ٢٧١

ناقد أدبي وقاضي اسكتلندي، عمل رئيساً لمجلة إدنبره ريفيو، وهذه مجلة فصلية، وكانت أشهر مجلة في ميدان النقد الأدبي وذلك في مطلع القرن التاسع عشر، ويعود الفضل في إنشاء هذه المجلة إليه، وكان جيفري هذا شديد العداء للمذهب الرومانسي والصوفية، وقد تمثل عداؤه في حملاته الشديدة على الشاعر الرومانسي البريطاني وردزورث، كما وهاجم اللورد بيرون أحد أبرز أعمدة المذهب الروماني البريطاني.

٧ ـ فرويد (١٨٥٦ ـ ١٩٣٩) صفحة ٤٤٧

سيجموند فرويد طبيب وأخصّائي بالأمراض العصبية وصاحب نظرية التحليل النفسي ومنهجه، درس أسباب العمليات العقلية المرضية ورفض بصورة قاطعة المحاولات السادجة لتفسير التغيُّرات في الأفعال العقلية بأسباب فسيولوجية، ولم يكن

يعتقد بصحة النظرة المادية العامة إلى العالم، ويفصل فرويد بين النشاط العقلي والظروف المادية والأسباب التي تؤدّي إليه، وينظر إلى النشاط العقلي على أنه شيءٌ مستقل يوجد جنباً إلى جنب مع العمليات المادية، ويخضع فرويد جميع الأحوال العقلية وجميع أفعال الإنسان وأيضاً جميع الأحداث التاريخية والظواهر الإجتماعية للتحليل النفسي، أي أنه يفسّرها على أنها مظاهر للحوافز اللاشعورية والجنسية أساساً.

٨ ـ فلهاوسن (١٨٤٤ ـ ١٩١٨) صفحة ٥١٥

عالم توراتي ألماني تخصص في دراسة العهد القديم ولا سيما في أسفار موسى الخمسة.

٩ ـ فلهلم ديلتي (١٨٣٣ ـ ١٩١١) صفحة ٦٤٥

فيلسوف مثالي ألماني، عمل أستاذاً في جامعة برلين، وهو من دعاة ما يسمى بفلسفة الحياة، ولقد قال أن الفلسفة لا يمكن أن تكون إدراكاً للماهيات التي تعلو الحس، وذلك لأنها لا يمكن أن تكون أكثر من «علم للعلوم» أي نظرية في العلوم، ويقسم ديلتي عالم العلم إلى علوم روحية وعلوم طبيعية، ويقول أن من المفروض بالفلسفة أن تحلل الوعي، وذلك لأن الوعي وحده هو الذي يقدم الوسيلة التي بها نستطيع أن ننطلق من التجارب المباشرة «للأنا» ونبلغ جوهر الحياة الروحية والطبيعية، ويرى ديلتي أن علم النفس هو أهم علوم الروح، وهو يقصد علم النفس الوصفي لا التفسيري القائم على السببية، ويركز ديلتي على الخيال، إذ يرى أن الخيال هو الذي يرتفع بالشعراء عما هو عرضي إلى مستوى ما هو جوهري، ويرى ديلتي أيضاً أن علم «التأويل» أو التفسير هو الذي يربط بين الفلسفة وعلم التاريخ.

١٠ ـ فولتا (١٧٤٥ ـ ١٨٢٧) صفحة ٢٨٦

عالم فيزيائي اخترع البطارية الكهربائية، وهو أيضاً مخترع الألكتروفورس وهذا جهاز لتوليد الشحنات الكهربائية بالحث «الكهرباء الساكنة» Static Electricity وقد اكتشف وعزل غاز الميثان «غاز المستنقعات والمناجم»، وفي عام ١٨٠١ عرض فولتا بطاريته على نابليون الذي كافأه على عمله هذا بمنحه لقب كونت وتعيينه عضواً في مجلس شيوخ عن ولاية لامبورديا Lombardy كما أن أمبراطور النمسا عينه مديراً لكلية الفلسفة في جامعة بادوا، وقد سميت الوحدة من القدرة الدافعة الكهربائية بـ «فولت»، تكريماً لفولتا.

١١ ـ فولني (١٧٥٧ ـ ١٨٢٠) صفحة ٢٨٠

مؤرخ وفيلسوف فرنسي كان لكتابه المعروف بعنوان «الخرائب» أشد الأثر في الأدب الفرنسي في القرن التاسع عشر، وقد دفع به اهتمامه بالتاريخ للسفر إلى سوريا ومصر حيث أصدر كتابه بعنوان «رحلات في سوريا ومصر» ومن ثم أصدر كتاباً آخر بعنوان «تأملات في الحرب ضد الأتراك» وثمة إجماع على أن أشهر كتبه وأهمها هو كتابه المعروف بعنوان «الخرائب» أو «دراسة في ثورات الأمبراطوريات».

١٢ ـ فولتير (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨) صفحة ١٣٨

كاتب ومؤرّخ ومتفلسف فرنسي، وأحد زعماء حركة التنوير، درس في الكلية اليسوعية، نظراً لأن أباه كان من رجال الأكليروس، وقد اعتبر الملاحظة والتجربة المصدر لكل معرفة، أما آراؤه الماورائية فهي مزيج مشوّش وغير منتظم، كان من أبرز المدافعين عن المساواة أمام القانون، اعتقل مرتين حيث زج به في سجن الباستيل.

كانت مؤلّفاته بالإضافة إلى أعمال جان جاك روسو والأنسكلوبيديين الآخرين من أهم العوامل التي مهّدت الطريق أمام الثورة الفرنسية.

١٣ ـ فولف (١٦٧٩ ـ ١٧٤٥) صفحة ١٦٨

فيلسوف مثالي ألماني وأشاع فلسفة لايبنتز، كان أستاذاً في جامعة هالي، وبعد أن أطرح ما في فلسفة لايبنتز من جدل وضع فلسفة غائية ميتافيزيقية تفسّر ترابط العالم وتناسقه بأنهما موجودان طبقاً لأهداف حدّدها الله عزّ وجلّ، وقد أحيا فولف الفلسفة الكلامية «المدرسية»، وأقام مذهبه على الاستنباط العقلي الذي يرد كل حقائق الفلسفة إلى المنطق الصوري، واعتمد قانون التناقض مدخلاً له إلى القضايا الفلسفية.

١٤ ـ فيختي (١٧٦٢ ـ ١٨١٤) صفحة ٢٦٩

فيلسوف نادى بالقومية الألمانية وقال بالمثالية الذاتية، مثالية ما بعد الفيلسوف عمانوئيل كنت، وقد أصدر في عام ١٧٩٤ كتابه الشهير بعنوان «النظرية العلمية» حيث عرض فيه فلسفته المثالية الذاتية، معارضاً بها نظرية كنت في الشيء في ذاته، ولكن في أواخر حياته، أخذ ينعطف بعض الشيء عن المثالية الذاتية نحو المثالية الموضوعية، وقد وضع مشروعاً لإقامة مجتمع ألماني يستند إلى دولة قومية تكاد تكون مغلقة، ويعتبر كتابه الشهير بعنوان: «خطابات إلى الأُمة الألمانية» من أهم العوامل التي استحثّت الشعوب الألمانية للاتحاد في أمة ذات إطار دستوري واحد ومتكامل.

١٥ ـ فيختي (١٧٦٢ ـ ١٨١٤) صفحة ٤٨٥

فيلسوف ألماني وعميد الفلسفة المثالية الكلاسيكية الألمانية بعد كنت، يعتبر الداعية الأول إلى الوحدة الألمانية، أكّد على الفلسفة العملية ولكنه اعتبر الممارسة مجرّد نشاط الوعي الخلقي، وتعرف بالمثالية الذاتية التي شرحها في كتابه المعروف بعنوان «النظرة العلمية» والذي نشره في عام ١٧٩٤، وقد عارض مقولة كنت «الشيء في ذاته» افترض وجود نوع ما من الذات المطلقة غير المحدودة، ويقول أن «الأنا الأولى» ليس بالأنا الفردية ولا بالجوهر الذي قال به سبينوزا وإنّما هو النشاط الخلقي للوعي، وقد انتهج فيختي نهجاً خاصاً وقائماً على «الوضع» و«المواجهة» والتركيب الأمر الذي حدا به إلى إقامة نسق يتألّف من مقولات الوجود والتفكير وقد دعي هذا المنهج المثالي «بمنهج التناقض».

١٦ ـ فيكو (١٦٦٨ ـ ١٧٤٤) صفحة ٢٣٩

فيلسوف وعالم اجتماعي إيطالي، وقد عمل أستاذاً في جامعة نابولي، كان أول من قال بنظرية الدورة التاريخية، وقد قال أن ثمّة مبدأ إلهياً تنبع منه قوانين التاريخ، وأنه لا بدّ للمجتمع من التطوّر وفقاً لقوانين داخلية معيّنة، وقد مد فيكو نظريته في التطور التاريخي لتغطي ميداني القانون والفن، أما مؤلّفه الرئيسي فهو الشهير بعنوان «العالم الجديد» والصادر في عام ١٧٢٥.

١٧ ـ فينيلون (١٦٣١ ـ ١٧١٥) صفحة ١٤٤

كبير أساقفة ولاهوتي صوفي وأديب فرنسي وليبرالي في نظرياته السياسية والتربوية، وقد أثارت نظريّته في طبيعة الصلاة الصوفية ثائرة الكنيسة والدولة معاً، وبرغم ذلك فإن لنظرياته التربوية وأعماله الأدبية الأثر الدائم في الثقافة الفرنسية.

ينحدر من عائلة عريقة في النبالة وقد جرى انتخابه عضواً في الأكاديمية الفرنسية وذلك في عام ١٦٩٣، ومن ثم اختير رئيساً للأساقفة في كامبراي عام ١٦٩٥، ولقد اختلف الاختلاف الشديد مع المطران الواسع النفوذ بوسيه، وكذلك مع الملك لويس الرابع عشر ومع البابا أنوسينت الثاني عشر بسبب دفاعه عن معتقد الآنسة غويون في الخبرة الصوفية، الأمر الذي انتهى به إلى الإِقامة الجبرية في أبرشيّته.

١٨ ـ فيورباخ (١٨٠٤ ـ ١٨٧٢) صفحة ٣٧١

فيلسوف مادي ألماني كان من الجناح اليساري من الشباب الهيغلي «نسبة إلى هيغل» وكان له الأثر الشديد في دوائر المتطرفين من الشبيبة بصورة عامة، خرج على

هيغل وانتقد المثالية وجدلية هيغل الانتقاد الشديد واتخذ من المادية والدفاع عنها فلسفته ومنهجه، أما نظريته في المعرفة فلقد أسندها إلى التجريبية والحسية وعارض اللاأدرية معارضة حازمة، أما في فهمه للتاريخ والأخلاق فلقد كان مثالياً، ومن أشهر مؤلفاته كتابه «في نقد الفلسفة الهيغيلية» الصادر في عام ١٨٣٩ وكتابه جوهر المسيحية الصادر في عام ١٨٤١ وكتابه «أسس فلسفة المستقبل» الصادر في عام ١٨٤٣.

١٩ ـ الفلسفة المثالية ـ صفحة ٣١٢

تطلق بوجه عام على النزعة الفلسفية التي تقوم على رد كل وجود إلى الفكر بأوسع معانيه، وهي بهذا مقابلة للواقعية الوجودية التي تقرر أن هناك وجوداً مستقلاً عن الفكر، وأن للمثالية صورتين الأولى ترد الوجود إلى الفكر الفردي وتسمى بالذاتية أو المثالية الشخصية، والثانية ترد الوجود إلى الفكر بوجه عام فردياً كان أو جماعياً أو كلياً، وقد كان أول من استعمل لفظ المثالي الفيلسوف لايبنتز، فضلاً عن فلاسفة القرن السابع عشر وقد جعل لايبنتز المثالي مقابلاً للمادي، ومن ثم أطلقت المثالية على الأفلاطونية وعلى مذهب بيركلي الذي كان يسمي مذهبه باللاَّمادية، أما مثالية كنت فتسمى بالمثالية المتعالية، وكذلك تطلق المثالية على مذهب فيختي وشللنغ وهيغل، ويسمي مؤرخو الفلسفة مثالية فيختي بالمثالية الذاتية، ومثالية شللنغ بالمثالية الموضوعية، ومثالية هيغل بالمثالية المطلقة.

٢٤ ـ الفيتيشية ـ صفحة ٣٩٩

هو الاسم الذي أطلقه البرتغاليون على آلهة القبائل المتوحشة في أفريقيا، ويطلق في اللغتين الإنجليزية والفرنسية على الاعتقاد بأن شيئاً معيناً بالذات كشجرة معينة أو حيوان معين، أو سواهما يتمتع بقوى سحرية خارقة أما الفيتيشية في علم النفس فهي تعني إنحرافاً جنسياً يصل بالفرد إلى الإشباع عن طريق الاحتكاك بجزء من المعشوق كالقدم أو الشعر، وبشيء يعود إلى المعشوقة كقطعة من الملابس أو منديل أو عطر.

٢٥ ـ الفلسفة الوضعية ـ صفحة ٤٠٠

المذهب الوضعي هو مذهب أوغست «كونت» الذي يرى أن الفكر البشري لا يستطيع أن يكشف عن طبائع الأشياء ولا عن أسبابها القصوى وغاياتها النهائية، وإن كان يستطيع أن يدرك ظواهرها ويكشف عن علاقاتها وقوانينها ويقول كونت أن الفكر خلال تطوره مرّ بثلاث حالات وهي أولاً الحالة اللاهوتية وثانياً الحالة الميتافيزيقية وثالثاً الحالة الوضعية، ويطلق اسم المذهب الوضعي على بعض النظريات المتصلة

بآراء كونت، كالنظريات القائلة أن المعرفة الصحيحة هي المعرفة المبنية على الواقع والتجربة وأن العلوم هي التي تحقق المثل الأعلى لليقين، كما أن مصطلح وضعي يعني المدح تارة والتهكم أخرى فإذا أريد به التهكم دل على اهتمام بالغ بالذات والمنافع المادية وهو بهذا المعنى مقابل للمثالي.

٣٤ ـ الفوضوية ـ (المذهب الفوضوي)صفحة ٤٦١

مذهب سياسي يدعو إلى إلغاء رقابة الدولة وإلى بناء العلاقات الإنسانية على أساس الحرية الفردية، وأن للفوضوية عدّة مطالب، فهناك مذهب الفيلسوف الإنجليزي غودوين والمفكّر الفرنسي برودين، وهذا المذهب ينكر ضرورة وجود الدولة إنكاراً مطلقاً وهناك مذهب تولستوي الذي ينكر حاجة الشعوب المتحضّرة إلى الدولة، وهناك مذهب باكونين وكروبوتكين، الذي يقول أن التطوّر الإنساني سيؤدّي إلى زوال الدولة.

٤٢ ـ الفلسفة التحليلية ـ صفحة ٦٠٥

تيار فلسفي واسع الانتشار ومتنوع إلى حد ما، ويُوحّد بين اتجاهات وجماعات وفلاسفة مختلفين، لكن جميعهم يعتبرون أن مهمة الفلسفة هي تحليل اللغة وأن من دعاة الفلسفة التحليلية مؤيدي التجريبية المنطقية والذرائعية «البرغماتية» الجديدة.

ولكن كل هذه المجموعات من الفلاسفة الذين يقولون بالفلسفة التحليلية، إنما يمثلون أنواعاً من الفلسفة الوضعية الجديدة، وأن الشكل السائد للفلسفة التحليلية في بريطانيا هو الفلسفة اللغوية وأن كتابات الفلاسفة التحليليين الحديثين هي إلى حد بعيد دراسات معرفية بالمعنى الحقيقي لكلمة معرفية، ولكنها دراسات في المنطق العيني والمناهج النوعية، أو اللغويات العينية التي لها بدون شك مضمون علمي.

٥٩ ـ الفاعلية ـ صفحة ٣٩

مذهب الفاعلية هو القول أن جوهر الحقيقة هو الفعل، وقد قالوا أن الحقيقة هي مسألة حياة وعمل وليست بمسألة نشاط عقلي محض، وأن لهذا المذهب جانبين: الجانب العملي والجانب النظري، ويبحث الجانب العملي في السلوك الإنساني من حيث اتجاهه إلى تحقيق الأشياء في الخارج، أما الجانب النظري فيبحث في الفكر من حيث ما هو مبني على العمل ومتعلّق به، بحيث يكون العمل ميزاناً توزن به قيمة الفكر.

٦٠ ـ الفلسفة الكلبية ـ صفحة ٤١

يطلق هذا المصطلح على مذهب انتسياتس، ويرجع هذا الإطلاق إلى سببين: السبب الأول أن هذا الفيلسوف كان يجتمع بتلاميذه في مكان اسمه الكلب السريع؛ أما السبب الثاني فهو أن هذا الفيلسوف كان وأتباعه ينبحون على الرذيلة كما ينبح الكلب الحارس عند الخطر.

وتعني هذه الفلسفة في الأخلاق احتقار الأعراف والتقاليد والرأي العام، ولذلك كان الكلبيون يشترطون على من يريد الانضمام إلى زمرتهم التخلي عن مكانته الاجتماعية.

٥ ـ القياس التمثيلي ـ صفحة ١٧٨

تبيان التشابه في جوانب وخصائص وعلاقات معينة بين الأشياء غير المتشابهة ويتم التوصل إلى النتائج بواسطة المماثلة على أساس مثل هذه التشابهات، وهو بمعنى إلحاق جزئي بجزئي آخر في حكمه لمعنى مشترك بينهما كالقول مثلاً: النبيذ كالخمر فهو حرام ويجب أن تقوم المماثلة على الملامح الجوهرية وعلى أكبر عدد ممكن من الصفات المشتركة في الأشياء موضع المقارنة.

٥٧ ـ القبالة ـ صفحة ٣٢

القبالة كتاب فلسفي يهودي وهي تعني باللغة العبرية التقليد أو الموروث أو المقبول، كما أنها تطلق على التأويل الخفي للتوراة، وهي خليط من الفلسفة والتصوّف والسحر، وأن أهم قضايا مذهب القبالة هي سرية التعاليم وإمكان فك رموز التوراة ورمزية الأعداد والحروف، ومن ثم قولها أن الإنسان هو العالم الأصغر وأنه بذلك صورة مطابقة للعالم الأكبر.

١ ـ كارل بارت (١٨٨٦ ـ ١٩٦٨) صفحة ٥٦١

من أعظم علماء اللاهوت الذين عرفهم القرن العشرين، وقد أدخل تبديلاً جذريّاً على الفكر البروتسنتي. تلقى دروسه في جامعات برث وبرلين وتوبنغين وماربورغ، وقد أثار نشر دراساته لرسالة بولس إلى أهل روما ضجة مدوية، وقد أعقب تلك الضجة تعيينه أستاذاً للآهوت في جامعة غوتنغين (١٩٢١) ومن ثم أستاذاً في جامعة منستر (١٩٢٥) ومن ثم جامعة بون (١٩٣٠)، وقد قاوم بضراوة الحركة النازية وشن عليها حملات شعواء بنقدها النقد الشديد في كراريس حملت عنوان «الوجود اللاهوتي في يومنا هذا» الأمر الذي انتهى إلى إنهاء عمله في جامعة بون، وقد انتقل

بعد ذلك إلى العمل في جامعة بازل أستاذاً للاهوت حيث استأنف كتابة رائعته الشهيرة بعنوان «عقائد الكنيسة» التي صدرت في مجلدات ثلاثة، وقد بلغت المواعظ التي ألقاها خمسمائة موعظة.

٢ ـ كارل بوبر (١٩٠٢) صفحة ٤٤٨

فيلسوف بريطاني ولد في النمسا، ويعتبر من أدق شراح المذهب العقلاني النقدي الذي فنّد بعض مزاعم المذهب الوضعي المنطقي الذي كانت تقول به إحدى دوائر مدينة فيينا الفكرية وقد عمل أستاذاً في جامعة لندن طوال المدّة الواقعة بين عامي ١٩٤١ و ١٩٦٩، ولعلّ من أشهر مؤلّفاته كتابه «منطق البحث».

٣ ـ كارل هومبولدت (١٨٦٧ ـ ١٨٣٥) صفحة ٣٩٢

عالم لغوي وفيلسوف ودبلوماسي ألماني وكذلك مصلح تربوي، وقد تجلى تأثيره في تطوير علم اللغة التجلي الواضح في القرن العشرين، ولقد قال أن اللغة هي فاعلية وخلق وبناء، وأن هذه جميعاً تعبر عن ثقافة المتكلم وفرديته، وأن الإنسان يدرك العالم باتخاذه اللغة واسطة لإدراكه هذا، وهو الأخ الأكبر لاسكندر هومبلدت أحد مؤسسي علم الجغرافيا، ولقد كان كارل هومبولدت يعتقد بصحة فلسفة كنت، وقد حاول تطويرها وإسنادها إلى أساس من التاريخ الاجتماعي، وكان يميل في بعض الأمور والقضايا إلى الأخذ بالمثالية الموضوعية وكان يرى أن تاريخ العالم هو نتاج نشاط قوة روحية تستعصي على معرفة الإنسان، ولذلك فقد اعتقد بعدم إمكان فهم التاريخ البشري على أساس علمي وكان أحد مؤسسي جامعة برلين وأن من أهم مؤلفاته كتابه «محاولة لتحديد حدود فاعلية الدولة» وكتاب آخر بعنوان «أبحاث جمالية حول هيرمان ودورنيتيا لغوتيه» وكتاب ثالث بعنوان حول مهمة المؤرخ.

٤ ـ كارليل (١٧٩٥ ـ ١٨٨١) صفحة ٣٠٨

مؤرخ وناقد إنجليزي تأثر بالفكر الألماني، بدأ حياته الأدبية بترجمة رواية فلهلم مايستر للشاعر الروائي والمسرحي الألماني غوتيه، وكتب سيرة الشاعر الألماني شللر فضلاً عن دراسات نقدية لأعمدة الفكر والأدب الألماني كريشتر وفيخته وغوتيه وهردر، وقد بلغ مستوى رفيع من الشهرة في كتابه المعروف بعنوان «الثورة الفرنسية» وكان من أشد مناهضي الفلسفة العقلانية والمادية، وقد شدد على أثر النخبة في التاريخ ودور إنجلترا في قيادة العالم، ولعل أشهر مؤلفاته «ماضي وحاضر» (١٨٤٣) وتاريخ فريدريك الكبير ملك روسيا (١٨٥٨ ـ ١٨٦٥) وكتاب الأبطال.

٥ ـ كافكا (١٨٩٣ ـ ١٩٢٤) صفحة ٦٠٦

روائي جرماني الأصل يهودي المذهب اشتهر بعد وفاته، ولا سيما بعد نشر روايتيه «المحاكمة» (١٩٢٥) و«القلق» (١٩٢٦) اللتين تصوران التصوير الدقيق قلق إنسان القرن العشرين واغترابه، وقد درس كافكا القانون في جامعة براغ وعمل في شركة تأمين وعاش حياة رتيبة ولم ينشر في حياته إلا القليل، وقد أوصى قبل وفاته بحرق جميع مخطوطاته، ولكن صديقه المدعو ماكس برود رفض تنفيذ وصية كافكا، وإلى ماكس برود يعود الفضل في وصول تينك الروايتين الخالدتين.

٦ ـ كاوتسكي (١٨٥٤ ـ ١٩٣٨) صفحة ٤٦٩

مؤرّخ وعالم اقتصاد ألماني ومنظر للأمميّة الثانية وديمقراطي اشتراكي يختلف اختلافاً جوهرياً والماركسيين حيث أنهم يعتبرونه مشوّهاً للماركسية فلسفة ونظاماً، الأمر الذي دفع بإنجلز إلى نقده، ويتعارض كتابه المعروف بعنوان «المفهوم المادي للتاريخ» في الكثير من الوجوه ونظرية ماركس في المادية الجدلية والتاريخية، ولقد كان معادياً للماركسية الثورية، أما فلسفته فهي مزيج من المادية والمثالية.

٧ ـ كبلر (١٥٧١ ـ ١٦٣٠) صفحة ٤٦

فلكي ألماني اكتشف أن الأرض والكواكب الأخرى تدور حول الشمس بمدارات أهليلجية، وعندما توفي العالم الفلكي تايخو براها في عام ١٦٠١ جرى تعيين كبلر في وظيفة العالم الرياضي في البلاط الإمبراطوري، وقد استفاد كبلر من المعطيات العلمية التي جمعها براها خلال عمله في الأرصاد الفلكية في مدينة براغ، واستقرأ منها القوانين الفلكية الثلاث التي مكّنت نيوتن فيما بعد من صياغة نظريته في قوة الجاذبية، فضلاً عن أن كبلر هو أول مؤسّس لعلم البصريات، وذلك بافتراضه نظرية شعاع الضوء في تفسير الرؤية.

٨ ـ كرناب (١٨٩١ ـ ١٩٧٠) صفحة ٦٠١

فيلسوف ومنطقي ومن أركان مذهب الوضعية الجديدة، قام بتدريس الفلسفة في جامعتي فيينا وبراغ وفي عام ١٩٣٦ هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، حيث عمل أستاذاً للفلسفة في جامعة كاليفورنيا، وينكر كرناب على الفلسفة أي دور كعلم كلي، أما مفهوم كرناب الفلسفي للوضعية الجديدة فهو متداخل مع المنطق والتحليل القائم على المنطق ومنهج البحث العلمي وأن أشهر مؤلفاته: «منطق النحو اللغوي»

(١٩٣٤) و«مقدمة إلى نظرية المدلولات اللفظية» (١٩٤٧) و«المعنى والضرورة» و«مقدمة في المنطق الرمزي» (١٩٥٤).

٩ ـ كروموبل: (١٥٩٩ ـ ١٦٥٨) صفحة ١٤١

قائد عسكري ورجل دولة تولّى قيادة رئاسة الأركان المسلحة ابتداءً بعام ١٦٥٣ وانتهاءً بعام ١٦٥٨.

بدأ حياته السياسية بانتخابه عضواً في البرلمان وذلك في عام ١٦٢٨، وقد ساند في عام ١٦٤١ «الاحتجاج العظيم» الذي قدّمه البرلمان إلى الملك شارل الأول، ولقد عيّن في عام ١٦٤٢ قائداً عاماً لقوات البرلمان في معركة ادجهل **Edgehill**، وعندما تم تشكيل جيش البرلمان عيّن كروموبل نائباً للقائد العام لذلك الجيش، وقد خاض غمرات معارك نسبي ولانغبورت واكسفورد، وبعد مضي سنتين من انتهاء الحرب الأهلية وإعدام شارل الأول أصبح كروموبل رئيساً لمجلس الدولة في الجمهورية الجديدة.

١٠ ـ كلايست (١٧١٥ ـ ١٧٥٩) صفحة ٢٩٠

شاعر غنائي ألماني اشتهر بقصيدته المطولة المعروفة بعنوان «الربيع» والتي كان لها الأثر البالغ في تطوير أُسلوب جديد في الشعر. عمل ضابطاً في الجيش البروسي وتعرف في بوتسدام «برلين» إلى يوهان لودفغ غلايم الذي كان له الفضل في اتجاه كلايست إلى الشعر، كما تعرف أيضاً إلى لسنغ، وسرعان ما أصبح عضواً مرموقاً في المجتمع الأدبي الألماني، وأخذ نجمه يتألق في سماء الشعر الوطني الألماني وبخاصة بعد نشر قصيدته الشهيرة بعنوان «نشيد الجيش البروسي»، وقد توفي متأثراً بجراحه بعد معركة كونيرس دورف.

١١ ـ كلفن (١٥٠٩ ـ ١٥٦٤) صفحة ٤٤٤

أحد زعماء حركة الإصلاح الديني. ولد في فرنسا واستوطن في سويسرا وكان الحاكم الدكتاتوري لمدينة جنيف، إذ أنه أخضع السلطات العلمانية للكنيسة وهو مؤسّس ذلك المذهب من المسيحية البروتستنتية وأعني المذهب الكلفيني، نسبة إليه، والقائل بعقيدة الخلاص المقدّر مسبقاً للبعض، وكان يدعو إلى التقشُّف والزهد، كما كان أيضاً شديد التعصب ولا يتسامح البتة وجميع العقائد الأخرى، أما كتابه الرئيس فهو المعروف بعنوان «المؤسسة المسيحية» الصادر في عام ١٥٣٦.

١٢ ـ كوبدون (١٨٠٤ ـ ١٨٦٥) صفحة ٣٢٥

سياسي بريطاني اشتهر بسبب نجاحه في إلغاء قانون الحبوب، ودفاعه عن حرية التجارة، ولقد كان أول من طور فكرة التجارة الحرة، وخلال عضويته في مجلس العموم البريطاني هاجم السياسة البريطانية الاستعمارية وناهض الحرب ضد روسيا ويعود له الفضل في مصادقة مجلس العموم على الاتفاقية التجارية مع فرنسا وذلك في عام ١٨٦٠.

١٣ ـ كوستلر (١٩٠٥) صفحة ٥٩٣

روائي وصحافي وفيلسوف وناقد، وقد عالج في كتبه الخيالية والواقعية، أهم المواضيع التي جابهت وتجابه المجتمعات الإنسانية والأنظمة السياسية، اعتنق الشيوعية، ثم ارتد عنها وأن روايته التي تحمل عنوان «ظلام عند الظهيرة» والصادرة في عام ١٩٤٠، تصور بدقة حملات التطهير التي شنها ستالين في الثلاثينات من هذا القرن على خصومه السياسيين وتظهر زيف العدالة السوفياتية وجورها، حيث يصف كيف أرغم أحد قادة البلاشفة على الاعتراف باقتراف جريمة الخيانة العظمى بالرغم من براءته، وقد أضفى على روايته تلك المعاناة النفسية التي عاشها عندما كان في سجن الجنرال فرانكو محكوماً عليه بالإعدام.

١٤ ـ كومت «كونت» (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧) صفحة ٣٧٢

فيلسوف فرنسي مؤسس المذهب الوضعي، عمل طوال سنوات ست(١٨١٦ ـ ١٨٢٤) سكرتيراً للفيلسوف الفرنسي الشهير سان سيمون، قال إنه ينبغي أن يقتصر العلم على وصف المظهر الخارجي للظواهر، وأنه ينبغي إسقاط كل ميتافيزيقا لأنها عبثاً تحاول البحث عن جوهر الظواهر، وقد قال كومت أن معرفة الطبيعة تمر بمراحل ثلاث: المرحلة اللاهوتية ومن ثم المرحلة الميتافيزيقية وأخيراً المرحلة الوضعية، أضف إلى ذلك أن كومت كان أول من وضع اصطلاح علم الاجتماع، وأن أشهر مؤلفاته هو كتابه المعروف بعنوان «دروس في الفلسفة الوضعية».

١٥ ـ كوندورسيه (المركيز) (١٧٤٣ ـ ١٧٩٤) صفحة ٢٤١

فيلسوف فرنسي من فلاسفة عصر التنوير والمطالب بإصلاحات تربوية، ولقد كان له الأثر البالغ في علم الاجتماع في القرن التاسع عشر، وتميّز بالنشاط البارز في عهد الثورة الفرنسية، وكان ينتمي إلى حزب الجيروند، وقد وضع منهاجاً للتربية وأصبح منهاجه الأساس الذي أقيم عليه منهاج الجمهورية الفرنسية، ولم يكن روبسبير براضٍ

عنه، وقد اعتبره خارجاً على القانون، أما أشهر مؤلّفاته فهو كتابه الذي يحمل العنوان «عجالة من مخطط الصورة التاريخية لتقدم العقل البشري» وقد صدر كتابه هذا بعد وفاته بعام واحد أي في عام ١٧٩٥.

١٦ ـ كوندورسيه (١٧٤٣ ـ ١٧٩٤) صفحة ٤٥٠

فيلسوف ومفكّر موسوعي فرنسي، قال إن التاريخ هو نتاج العقل الإنساني، كان يرى أن النظام الرأسمالي هو النظام الأمثل، وقد طالب بالمساواة السياسية ودعا إلى استئصال الحكم الدكتاتوري وإلى التطور الحر للفرد، وقال أن عدم المساواة في الملكية أمرٌ مفيد للمجتمع، أما أشهر مؤلّفاته فهو كتابه «مشروع جدول تاريخي لتقدّم الروح الإنسانية» وقد صدر في عام ١٧٧٤.

١٧ ـ كونديلاك (١٧١٥ ـ ١٧٨٠) صفحة ٢٧٣

مفكر موسوعي فرنسي ولد في جرينوبل وأصبح قسيساً كاثوليكيّاً، وقد حاول فرض مذهب الكنيسة، كان من أتباع جون لوك، فيما يقلق بنظرية المعرفة، لكنه كان ينكر التأمل كمصدر للمعرفة الناجمة عن الإحساس، وقد انتهى إلى الاعتقاد بالمثالية الذاتية، كان شديد التأثير في المادية الفرنسية في القرن الثامن عشر، ولعل من أهم مؤلفاته: «رسالة في المذاهب» و«رسالة في الأحاسيس».

١٨ ـ كونديلاك (١٧١٥ ـ ١٧٨٠) صفحة ١٣٣

مفكّر موسوعي فرنسي وقسيس كاثوليكي كان من أتباع جون لوك، وقد دعا إلى أيديولوجيا كنسية، ولكنه انتهى إلى مثالية ذاتية، لكن مثاليته هذه بحسيّتها لا تتّفق وأي مذهب تأملي، ولقد كان تأثيره أيضاً شديداً في المادية الفرنسية في القرن الثامن عشر، أما أشهر مؤلّفاته، فهو رسالة في «المذاهب» وقد صدر في عام ١٧٤٩، ورسالة «في الأحاسيس» وقد صدر في عام ١٧٥٤.

١٩ ـ كونستانت (١٧٦٧ ـ ١٨٣٠) صفحة ٣٣٠

روائي فرنسي وأحد رواد الرواية الحديثة المحللة للنفس البشرية، كروايته الشهيرة بعنوان «سيسيل» التي اكتشفت بعد وفاته بقرابة مائة وثلاثين عاماً، ويعتبر بعض النقاد أن ثمة تشابهاً بينه وبين الروائي الفرنسي ستندال، ولكن المرء عندما يخترق السجف الرومانسية التي تغلف نثره، ليشعر أن كونستانت أستاذ في النثر، وقد أصبح بعد استيلاء نابليون بونابرت على السلطة المعارض المرموق لنابليون

ونظامه، الأمر الذي اضطره للهجرة إلى سويسرا حيث تعرف إلى السيدة دي شتيل، وقد كان كونستانت من أبرز من عَرّف الفرنسيين على الأدب الألماني، وكان ذا أثر بالغ في دفع السيدة دي شتيل إلى تأليف كتابها الشهير بعنوان «الألمان» وكان يُكثر من التردد على فايمار حيث تعرف إلى غوتيه وشللر كما تعرف أيضاً إلى الأخوين شليغل، وقد عاد بعد سقوط نابليون إلى باريس وأصبح في عام ١٨١٩ نائباً في الجمعية الوطنية الفرنسية، وبحكم نزعته الجمهورية لم يكن راضياً عن حكم آل بوربون، وبعد ثورة شهر يوليو لعام ١٨٣٠ عين رئيساً لمجلس الدولة الفرنسية لكن توفي بعد تعيينه بأشهر قليلة.

٢٠ ـ كينز KEYNES (١٨٨٣ ـ ١٩٤٦) صفحة ٣٤٤

عالم اقتصاد وصحفي وممول، اشتهر بنظريته الاقتصادية الثورية في أسباب البطالة الطويلة عن العمل، وقد عمل مستشاراً للوفد الإنجليزي في مفاوضات السلام بعد نهاية الحرب العالمية الأولى، الأمر الذي دفع به إلى وضع كتابه المعروف بعنوان «عواقب السلام الاقتصادية» وقد طالب في كتابه هذا بعدم المبالغة في تقدير التعويضات عن الحرب من ألمانيا، وفي عام ١٩٣٥ أصدر كينز كتابه الشهير بعنوان «النظرية العامة للاستخدام والفائدة والمال» وقد خرج في كتابه هذا على النهج الكلاسيكي في الاقتصاد، إذ قال أن الاقتصاد قد يجد له توازناً عند مستوى من بطالة واسعة ويبقى متوازناً عند ذلك المستوى لمدة طويلة من الزمن ما لم تسارع الحكومة إلى اتخاذ إجراء خاص، وقد رد السبب في ذلك إلى قوله أن المصروفات الكلية للمستهلكين والمستثمرين والحكومة تكون أقل بكثير من قدرتها على استخدام جميع موارد الاقتصاد، وفي عام ١٩٤٤ كان كينز ممثل بريطانيا في مؤتمر بريتون وودز الذي أسفر عن إنشاء صندوق النقد الدولي.

١ ـ لابريولا (١٨٤٣ ـ ١٩٠٤) صفحة ٤٧٥

فيلسوف ماركسي إيطالي رفض مثالية هيغل والنظام الديمقراطي ونادى بالمادية التاريخية فلسفةً ومنهجاً، ومع ذلك فإنه كان على خلاف والماركسيين الدغمائيين حول العديد من القضايا ولا سيما القضية الاقتصادية ودور الاقتصاد، وذلك لأنه كان يعارض المادية الاقتصادية وقد انتقد فلسفة نيتشه وهارتيمان وكروتشيه والكانتية الجديدة، أما أهم كتبه فهو كتابه المعروف بعنوان «بحث في المفهوم المادي للتاريخ».

٢ ـ لابلاس (١٧٤٩ ـ ١٨٢٧) صفحة ٢٢٩

عالم رياضي وفيزيائي وفلكي فرنسي، وعندما كان في الثامنة عشرة قصد باريس، حيث أوصى العالم دالامبرت بأن يعيّن لابلاس أستاذاً للرياضيات في الكلية العسكرية وقد قام في عام ١٧٧٣ بدراسة تطبيق نظرية نيوتن في الجاذبية الأرضية على جاذبية النظام الشمسي بأكمله حيث اكتشف أن متوسط سرعة حركة الكواكب ثابتة لا تتغيّر، وفي عام قام متعاوناً والكيميائي الشهير لوفزييه، فبرهنا على أن التنفس هو شكل من أشكال الاحتراق، وأن من أشهر مؤلّفاته كتابه الشهير بعنوان «الرياضيات الكلاسيكية» وقد صدر في خمسة مجلّدات، ومن ثم كتابه «النظرية التحليلية للاحتمالية» الصادر في عام ١٨١٢.

٣ ـ لاغرانغ (١٧٣٦ ـ ١٨١٣) صفحة ٢٢٩

عالم رياضي فرنسي تميّز بالمهارة في جميع ميادين العدد تحليلاً ونظرية، وفي الميكانيكا الكلاسيكية، وقد بدأ لاغرانغ بتدريس الرياضيات لطلاب مدرسة المدفعية في تورين، وكان له الجهد المرموق في تأسيس أكاديمية العلوم فيها، وقد اعترف معاصروه بأنه أعظم عالم رياضي في عصره، وفي عام ١٧٦٤ منحته أكاديمية باريس جائزة عن مبحثه في القمر، وقد عمل طوال الفترة الفاصلة بين عام ١٧٧٦ و ١٧٨٧ في أكاديمية برلين وبعد وفاة فريدريك الكبير ملك بروسيا عاد إلى باريس، حيث أصدر في عام ١٧٨٨ كتابه الشهير بعنوان «تحليل الميكانيكا» حيث عرض فيه موجزاً للأعمال في ميدان الميكانيكا منذ عصر إسحاق نيوتن حتى عام ١٧٨٧.

٤ ـ لامارك (١٧٤٤ ـ ١٨٢٩) صفحة ٢٨٦

عالم طبيعي فرنسي عرض في كتابه «الفلسفة الحيوانية» الصادر في عام ١٨٠٩ أول نظرية شاملة للتطور الإرتقائي للعالم الحي، وقد قال أن التغيرات في البيئة تجعل الأجهزة الحية تحرز صفات جديدة تنتقل بالوراثة، ولقد قال أن المادة غير قادرة على الدفع الذاتي، وأن ما هو حي وما هو غير حي يسير تحقيقاً لغرض فطري إلهي.

٥ ـ لامنس (١٧٨٢ ـ ١٨٥٤) صفحة ٣٧٧

كاهن فرنسي وكاتب في الفلسفة والسياسة حاول المزج بين الليبرالية السياسية وبين الكاثوليكية الرومانية، وذلك بعد الثورة الفرنسية، اعتقد بأن انبعاث الكاثوليكية هو المفتاح للتجدد الاجتماعي وبعد أن أعاد نابليون للكنيسة دورها قام لامنس وأخوه

فوضعا تصوراً عن الكنيسة في مبحث حمل العنوان التالي: «تأملات في وضع الكنيسة في فرنسا خلال القرن الثامن عشر وفي حالتها الراهنة»، وعندما نشب الخلاف بين نابليون والبابا اتخذ لامنس صف البابا، وفي عام ١٨١٦ جرى رسم لامنس كاهناً، وقد نشر في ذلك العام مبحثاً بعنوان: «مبحث في اللامبالاة» وفي عام ١٨٢٩ أصدر كتاباً بعنوان «في تقدم الثورة وفي الحرب ضد الكنيسة» وبرغم أنه في الكتاب هاجم المطارنة والسلطات التي كانت تقول وتعمل على فصل الكنيسة الفرنسية عن البابوية غير أنه بدا واضحاً أن لامنس يرغب في مزج الكاثوليكية بالليبرالية السياسية، وقد أصدر لامنس صحيفة لم تلق العطف المنشود من لدن البابا غريغوري السادس عشر الأمر الذي دفع به في نهاية المطاف إلى اتخاذ موقف مناهض للبابا، وأسفر عن قطع علاقاته بالكنيسة وانصرافه إلى الأبحاث الفلسفية وبعد ثورة عام ١٨٤٨ أصبح عضواً في الجمعية العمومية، وعندما توفي كان لا يزال على خلاف مع الكنيسة، إذ أنه رفض الرفض البات أن يتصالح معها.

٦ ـ لايبنتز (١٦٤٦ ـ ١٧١٦) صفحة ٢٧٢

فيلسوف ألماني مثالي وموضوعي وأول رئيس لأكاديمية برلين للعلوم، وأحد مبتكري حساب التفاضل، كان جيولوجياً وبيولوجياً ومؤرخاً وهو في تفسيره للواقع سعى إلى توحيد المبدأ الآلي ونظرية الذرات الروحية «الموناد» التي عرضها في كتابه «علم الذرات الروحية» وهو مؤسس الجدل المثالي الألماني، وقد وصل من خلال اللاهوت إلى تقرير الرابطة التي لا تنفصم بين المادة والحركة، ولعل من أبرز كتبه كتابه المعروف بعنوان «مقالات جديدة في الفهم الإنساني».

٧ ـ لسنغ (١٧٢٩ ـ ١٧٨١) صفحة ٢٤٧

من أبرز مفكري حركة التنوير الألماني وفيلسوف ومؤلّف مسرحي وناقد للفن ومنظر فيه، ويعتبر الأب للأدب الألماني الحديث، بشّر في كتابه المعروف بعنوان «تربية الجنس البشري» والصادر في عام ١٧٨٠ بمستقبل متحرّر من القسر والعبودية، وهو في مسرحيّته الشهيرة «ناثان الحكيم» لا يدعو فقط إلى التسامح الديني بل ويدعو أيضاً إلى المساواة بين الأمم، وقد شدّد بخاصة على وظيفة الفن الأساسية في الأخلاق والتربية، نشب بينه وبين فولتير خلاف حاد، وبرغم من أن الفلسفة الفرنسية كان لها الأثر البالغ في منهجه لكنه كان دائماً يسعى إلى تحرير المسرحية الألمانية من كل تقليد للفن الفرنسي.

٨ ـ لودفيغ فتنغنشتاين (١٨٨٩ ـ ١٩٥١) صفحة ٦٠١

فيلسوف ومنطقي نمساوي وأحد مؤسسي الفلسفة التحليلية، وقد نادى في كتابه المعروف بعنوان «الرسالة المنطقية الفلسفية» (١٩٢١) بأن تكون ثمة لغة كاملة الاكتمال المنطقي، وقد قال أن الأنموذج الأمثل لمثل تلك اللغة موجود في المنطق الرياضي، ويرى فتنغنشتاين أنه لا يمكن أن تقوم للفلسفة قائمة إلا إذا كانت نقداً للغة، كما أنه يرفض فكرة أن يكون ثمة واقع موضوعي ومستقل عن اللغة وعن الوعي، أما أشهر مؤلفاته فهو كتابه المعروف بعنوان «مباحث فلسفية» وقد نشر في عام ١٩٥٣ أي بعد وفاته بسنتين.

٩ ـ لوكريتيوس (٩٩ ـ ٥٥ ق.م) صفحة ٤٧٥

شاعر وفيلسوف مادي روماني، قال أن فلسفة أبيقور توفر للإنسان أسباب التحرر من الخوف، وقد فسّر العالم وطبيعة الأشياء والإنسان والمجتمع تفسيراً مادياً، ولقد كان لشعره تأثير هائل على تصوّر الفلسفة المادية في عصر النهضة وهو ككل مادي شديد التشاؤم وكئيب السحنة وحزين النبرة.

١٠ ـ لونغفلو (١٨٠٧ ـ ١٨٨٢) صفحة ٣١٠

أشهر شعراء الولايات المتحدة الأمريكية في القرن التاسع عشر، ولكن بعد وفاته بسنوات قليلة أصبح وشعره محطاً للنقد الشديد، وبرغم ذلك فإنه لا يزال له حتى يومنا هذا الكثيرون من المعجبين ببعض قصائده، كقصيدة «الشباب الضائع» وسواها، ومع أنه نادراً ما يبلغ مستوى العظمة في قصائده، غير أن القارىء ليجد لديه الكثير من القصائد الجيدة، وقد تأثر في مرحلة شبابه بحكايات والتر سكوت الغرامية، كما أخذ بنشر قصائده وغنائياته في الصحف والمجلات، وكان يتقن عدداً من اللغات الأوروبية، وقد قام بترجمة بعض أُمهات الكتب الأدبية من اللغات الفرنسية والأسبانية والإيطالية، وقد بعثته جامعة هارفارد إلى أوروبا، حيث أقام فترة طويلة في مدينة هيدلبرغ، وحيث تأثر بالرومانسية الألمانية، ومن ثم عاد إلى هارفارد واستقر به المقام في الولايات المتحدة الأمريكية، وقد قام في عام ١٨٣٩ بنشر روايته الشهيرة بعنوان «هايبريون» وهذه رواية رومانسية، كما نشر ديواناً بعنوان «أصوات الليل» وقد تضمن هذا الكتاب قصيدتين: الأولى بعنوان «مزمور الحياة» والثانية بعنوان «ضوء النجوم» وقد اشتهرت هاتان القصيدتان بسرعة فائقة، كما نشر في عام ١٨٤١ ديواناً آخر بعنوان «قصائد قصيرة وقصائد أُخرى» وقد ترجم الكوميديا الالهية للشاعر الإيطالي

الكبير دانتي وتعتبر ترجمته هذه من أجمل الترجمات وأدقها، وفي عام ١٨٧٢ نشر رائعته الشهيرة بعنوان «المسيح» وهذه ثلاثية تتناول تاريخ المسيحية منذ مطلعها وقد أتبعها بقصيدتين دراميتين وجاءت الأولى بعنوان «يهوذا» أما الثانية فهي بعنوان «المكابيون» لكن عبقريته لم تكن بالعبقرية الدرامية.

١١ ـ لويولا (١٤٩١ ـ ١٥٥٦) صفحة ٣٩٨

أشد الشخصيات نفوذاً في الإصلاحات التي أجريت على الكنيسة الكاثوليكية في القرن السادس عشر وهو مؤسس الرهبنة اليسوعية التي وكان ما زال لها أوسع النفوذ والنشاطات في مختلف ميادين الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وقد انعطف إلى الحياة الدينية بعد أن أصيب بجرح في أحد المعارك، حيث نذر نفسه لتكريس حياته بعد شفائه للتكفير عن خطاياه كما قال، والعيش عيش الناسك، وقد وضع كتاباً بعنوان «التمارين الروحية» وقد حظي هذا الكتاب بموافقة البابا بولس الثالث، وذلك في عام ١٥٤٨، ومن ثم بالحج إلى القدس، وبعد عودته من القدس عاش لفترة من الزمن في أسبانيا ومن ثم انتقل إلى باريس حيث التف حوله عدد من المريدين الذين جعل منهم لويولا النواة للرهبنة اليسوعية.

١٢ ـ ليون بورجوا (١٨٥١ ـ ١٩٢٥) صفحة ٤٧٦

سياسي فرنسي عرف بحماسته ومساندته الشديدتين لعصبة الأمم، وقد منح جائزة نوبل في عام ١٩٢٠، ولقد كان رئيساً للحزب الإشتراكي الراديكالي، وقد عيّن في عام ١٩٠٣ عضواً في المحكمة الدولية العليا في لاهاي، وفي عام ١٩١٩، أصبح ممثّل فرنسا في عصبة الأمم، حيث برز كمساند وعامل على ترسيخ مكانة هذه الهيئة الدولية.

١٣ ـ ليون تولستوي (١٨٢٨ ـ ١٩١٠) صفحة ٥٢١

أشهر روائي روسي بعد دستويفسكي، ولد لأسرة من كبار ملاك الإقطاع في روسيا، ونشأ يتيماً وقضى حداثته يتثقف على أيدي أساتذة خصوصيين كانوا يدرسونه في منزله، وانتقل إلى مدينة كازان فمدينة سان بطرسبرغ لإتمام دراسته، حيث عاش فترة من شبابه عيشاً من عربدة وميسر وفجور وفي عام ١٨٤٧ عاد إلى أوكه، وقام بمحاولته الأولى لتحسين أوضاع الفلاحين وأحوالهم المعاشية، وقد انخرط في الجيش واشترك في عدد من المعارك وقاتل في جبال القوقاز وفي القرم (١٨٥٥)، ومن ثم عاد إلى مدينة بطرسبرغ حيث قضى طوال عام ١٨٥٦ وكان تولستوي قد نشر

من قبل كتاباً بعنوان «طفولة» (١٨٥٢)، وقد تناول في هذا الكتاب سيرته، ومن ثم اتبع ذلك الكتاب بكتابين اثنين، الأول بعنوان «المراهقة» والثاني حمل عنوان «الفتوة»، وقد جُمعت هذه الكتب فيما بعد في كتاب واحد عرف بعنوان «مراحل حياة» وقد صدر في عام ١٨٥٦. وفي عام ١٨٥٨ أصدر القيصر قوانين إصلاحية تقضي بتحرير الفلاحين المسترقين، وقد أنشأ تولستوي مدرسة لتعليم أبناء الفلاحين وبث روح الحرية فيهم وتعويدهم على حياة الكرامة والاعتزاز بكونهم بشراً وفي عام ١٨٦٢ تزوج واستكان لمدة من الزمن إلى حياة عائلية ورزق بعدد كبير من الأولاد وقد انطلق في التأليف فنشر في عام ١٨٦٣ كتابه «القوزاق» وأتبعه بكتاب «حكايات» من سبستبول (١٨٦٨) ومن ثم نشر رائعته الشهيرة بعنوان «الحرب والسلم» (١٨٦٥ ـ ١٨٦٩)، وقد رسم في هذا الكتاب لوحة رائعة في دقتها وألوانها للحياة الروسية خلال غزو نابليون الأول لروسيا، وأن لتولستوي رائعة أُخرى لا تقل في عظمتها عن رائعة «الحرب والسلم» وأعني بهذه روايته الشهيرة بعنوان «آنا كارنينا» (١٨٧٦ ـ ١٨٧٧) التي تصور تفسخ المجتمع الأرستقراطي الروسي وانحلاله، وقد خرج في أواخر حياته على الكنيسة الأرثوذكسية، وكان قبل ذلك قد وزع أملاكه على الفلاحين، وقد توفي وهو مسافر على أحد قطر السكك الحديدية.

١٤ ـ ليوناردو دافنشي (١٤٥٢ ـ ١٥١٩) صفحة ٤٩

أشهر من أن يعرف كعبقرية متعدّدة الجوانب، إذ كان رسّاماً زيتياً ونحّاتاً ومهندساً معمارياً وميكانيكياً، ولعلّ من أشهر أعماله الفنية لوحته الشهيرة «الموناليزا» ولوحة «العشاء الأخير» التي تمثّل عيسى ابن مريم وهو يتناول طعام عشائه الأخير وحوارييه.

١ ـ مابلي (١٧٠٩ ـ ١٧٨٥) صفحة ٢٧٨

مؤرخ ومفكر سياسي فرنسي، كان ينادي بنظام يقوم على الملكية المشتركة، ولذلك كان يقول بنوع من شيوعية تناهض نظام الملكية الفردية، وقد ساعدت فلسفته على نشر الكثير من الأفكار الطوباوية والفوضوية.

٢ ـ ماثيو أرنولد (١٨٢٢ ـ ١٨٨٨) صفحة ٣٨٩

شاعر وناقد إنجليزي لم يتناول في نقده فقط المواضيع الأدبية، بل وأيضاً المواضيع اللاهوتية والتاريخية والفنية والعلمية والسياسية درس في جامعة أوكسفورد وعين مفتشاً عاماً للمدارس أصدر ديوانين من الشعر، وقد صدر الأول في عام ١٨٥٢ بعنوان «امبدوكل وقصائد أُخرى» أما الديوان الثاني فصدر في عام ١٨٥٦

بعنوان «قصائد جديدة» ولكن أشهر مؤلفاته كتابه «مباحث في النقد» و«الحضارة والفوضى».

٣ ـ مارتن لوثر (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦) صفحة ٣١

كاهن ولاهوتي ألماني وهو أبرز زعماء حركة الإصلاح الديني ومؤسّس المذهب البروتستنتي اللوثري الذي تتبعه معظم المقاطعات الألمانية وهو الذي قام بترجمة الإنجيل إلى الألمانية، وتعتبر ترجمته هذه من روائع الأدب الألماني، وقد أنكر على رجال الكنيسة الكاثوليكية دورهم كوسطاء بين الإنسان وخالقه، وطالب بالعودة إلى الإِنجيل، إذ اعتبر الإِنجيل القاعدة الأساسية للمسيحية، وقد انتقد نظرية القانون الطبيعي.

٤ ـ مارتن هيديغر (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦) صفحة ٦٠٧

أحد مؤسسي الوجودية الألمانية والداعية الرئيسي لها، كان نصيراً للنازية وأصبح مديراً لجامعة فرايبورغ في عام ١٩٣٣، وأن المقولة الرئيسية في فلسفة هديغر المثالية هي الزمانية، وهي زمانية يفهمها هيديغر على أنها الانفعالات الداخلية للإنسان، وأن الأولى في نظره هو المزاج، أي شكل الوعي التلقائي غير المتطور، ويقول أن الهم والقلق، وسواهما هي أشكال قلبية للشخصية الإنسانية، وأن هذه الأشكال تكون الوجود الذاتي للإنسان ويسمى هذا الوجود بالوجود في العالم، ويقول هيديغر أن الإنسان لا يستطيع إدراك أهمية واكتمال كل لحظة في الحياة والتخلص من أوثان الوجود الاجتماعي (الأهداف المثل التجاريد العلمية) إلا بالشعور بأنه يقف دائماً أمام الموت وجهاً لوجه، وتربط فلسفة هيديغر النزعات اللاعقلانية عند كيركيغارد بفلسفة الحياة بالفلسفة الظاهرية لهوسيرل، وتعتلج فلسفته بتشاؤم شديد.

أما أعماله الرئيسة فهي «الوجود والزمان» (١٩٢٧) و«كنت ومشكلة الميتافيزيقا» (١٩٢٩) و«مدخل إلى الميتافيزيقا» (١٩٥٣).

٥ ـ مازيني (١٨٠٥ ـ ١٨٧٢) صفحة ٣٨٢

مفكر سياسي وكاتب من أبرز دعاة الوحدة الإيطالية واستقلال إيطاليا، أمضى معظم حياته عائشاً في المنفى، وقد أسس في عام ١٨٣١ حركة إيطاليا الفتاة، وبعد ثورة عام ١٨٤٨ عاد إلى إيطاليا وقد تولى الحكم في روما لفترة قصيرة من الزمن وذلك بعد أن طرده البابا منها.

٦ ـ ماكس شيلر (١٨٧٤ ـ ١٩٢٨) صفحة ٥٠٨

فيلسوف اجتماعي وأخلاقي، تميز بأسلوبه الظاهراتي المقتبس من مؤسس الفلسفة الظاهراتية أدموند هوسرل الذي كان له كبير الأثر في فلسفة شيلر، عمل محاضراً في جامعة يينا، وقد التحق شيلر بوزارة الخارجية الألمانية وعمل دبلوماسيّاً في جنيف ولاهاي، وفي عام ١٩١٩ عين أستاذاً للفلسفة في جامعة «كولن» وفي عام ١٩٢٠ ارتد عن البروتستنتية واعتنق المذهب الكاثوليكي، ليتجه في عام ١٩٢٤ نحو الحلولية، وبوصفه فيلسوفاً «ظاهراتيّاً» حاول اكتشاف ماهية المواقف الذهنية وعلاقتها بمواضيعها، وفي عام ١٩٢١ أصدر شيلر كتابه الرئيسي في الأخلاق والمعروف بعنوان «المذهب الصوري في الأخلاق الوضعية والقيمة المادية للأخلاق» وقد وجه في كتابه هذا النقد الشديد للأخلاق الوضعية الصورية التي قال بها عمانوئيل كنت، ونادى بأخلاقية نفعِية ترتكز إلى الغرض والقصد الإنسانيين، وقد أسند شيلر معظم فلسفته إلى ما أسماه الفيلسوف الفرنسي باسكال بمنطق القلب، وأن من أشهر مؤلفاته «طبيعة المشاركة الوجدانية» و«مكان الإنسان في الكون» و«صور المعرفة والمجتمع».

٧ ـ مالتس (١٧٦٦ ـ ١٨٣٤) صفحة ٣٤٣

صاحب النظرية القائلة أن عدد السكان يتزايد بمتوالية هندسية، بينما أن نمو وسائل العيش يتزايد بمتوالية حسابية فقط، ويقول مالتس أن اختلال التوازن بين تزايد عدد السكان وتزايد وسائل العيش، إنما تتم تسويته بواسطة الحروب والأوبئة والحد من الزواج إلى غير ذلك من وسائل السيطرة على نمو السكان.

٨ ـ مالرب ـ (١٥٥٥ ـ ١٦٢٨) صفحة ١٣٨

في طليعة ممهدي الطريق أمام مذهب الكلاسيكية الجديدة درس في جامعات بازيل بسويسرا وهيدلبرغ في ألمانيا وقد نشيء تنشئة بروتستنتية، لكن سرعان ما عاد إلى الأخذ بفرع ملتو من المذهب الروماني الكاثوليكي، ويجمع النقاد اليوم على افتقار شعره إلى الخيال، ولقد كان مقلاً وبطيئاً في الكتابة والنظم، وكان يجتر الأفكار ذاتها في شتّى أعماله الأدبية.

ولكن النقاد يقولون أيضاً أن الشعر الفرنسي بقي مطبوعاً بطابعه.

٩ ـ مالرو (١٩٠١ ـ ١٩٧٦) صفحة ٦٥٩

روائي ومؤرخ فرنسي للفن وكاتب ملتزم وتستمد رواياته وكتاباته قوتها من مشاركته الشخصية في الأحداث التي يوردها في رواياته، كان صديقاً حميماً للجنرال

ديغول، ولقد حارب ضد الفاشية في الحرب الأهلية الأسبانية، وكذلك في الحرب العالمية الثانية، وبعد انتخاب الجنرال ديجول رئيساً للجمهورية شغل مالرو منصب وزير الثقافة طوال عشر سنوات، أما أشهر مؤلفات مالرو فهي: «قدر الإنسان» (١٩٣٤) و«أمل الإنسان» (١٩٣٨) «أصوات الصمت» (١٩٥٣) وهذا الكتاب يتحدث عن فلسفة الفنون العلمية وينزع النزعة الإنسانية، ولعل من أشد كتبه شجوية كتابه الذي يورد فيه آخر حديث دار بينه وبين الجنرال ديجول، ويحمل هذا الكتاب عنوان «شجرة البلوط التي هوت».

١٠ ـ مكس فيبر (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠) صفحة ٣٣٩

عالم اجتماع ألماني ارتبط بالكنتية الجديدة وبالفلسفة الوضعية، وقد قال فيبر أن جوهر أي ظاهرة اقتصادية واجتماعية لا يتحدد بالجوانب الموضوعية لتلك الظاهرة، بل يتحدد من حيث يرى الباحث الجانب الحضاري فيها، وقد اتجهت أفكار فيبر بكل ثقلها ضد التعاليم الماركسية ونظرياتها في الأنظمة الاقتصادية والاجتماعية، وأن لنظرية فيبر في «الأنماط المثالية» كما أن لمفهومه في «تعدد العوامل التاريخية» الأمر العميق في علم الاجتماع المعاصر، أما أشهر مؤلفاته فهي «في السياسة الوطنية والسياسة الدولية» الصادر في عام ١٨٩٥ وكتاب الأخلاق البروتستنتية وروح الرأسمالية (١٩٠٥) وكتاب المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع الصادر في عام ١٩٢١.

١١ ـ مكسيم غوركي (١٨٦٨ ـ ١٩٣٦) صفحة ٥٩٢

من أعظم روائيي روسيا، وقد عاش طفولة بائسة وصباً وشباباً مريرين، ولذلك اتخذ لقب غوركي أي المر. بدأ حياته الأدبية بكتابة الأقاصيص التي تصور الثورة على مظالم المجتمع، ومن ثم أخذ يكتب الرواية، فصدرت أولى رواياته في عام ١٨٩٩، ومن ثُمَّ تتالت مسرحياته ورواياته، وفي عام ١٩٠٥ زجت به الحكومة القيصرية في غياهب السجن حيث بقي طوال عام واحد، وبعد خروجه من السجن أصدر أعظم رواياته، ألا وهي رواية الأم (١٩٠٧)، وبعد سقوط النظام القيصري أسندت إليه وزارة الفنون الجميلة في وزارة كيرنسكي، وبعد سقوط كيرنسكي أعلن غوركي تأييده لثورة أكتوبر، ومن ثم غادر الاتحاد السوفيتي إلى إيطاليا حيث أقام طوال المدة الفاصلة بين عام ١٩٢١ و١٩٢٨، وذلك لأسباب صحية، ومن ثم عاد إلى الاتحاد السوفيتي حيث توفي في عام ١٩٣٦، وهناك قول بأن وفاته لم تكن

طبيعية وأن ستالين دبر قتله، ويعتبر غوركي مؤسس الأدب الواقعي في الاتحاد السوفيتي، أما أهم رواياته فهي «حياتي وحداثتي» (١٩١٣ ـ ١٩١٤)، السعي لكسب القوت (١٩١٥ ـ ١٩١٦) و«بين الناس» و«جامعاتي» (١٩٢١)، علماً بأن رواية «الأم» تتقدم جميع هذه الروايات من حيث القيمة الأدبية.

١٢ ـ ملابرانش (١٦٣٨ ـ ١٧١٥) صفحة ٧٨

فيلسوف مثالي حاول استئصال الثنائية من مذهب ديكارت كان شديد الإيمان بالله تعالى، وقال أن الإنسان يحرز معرفة الأشياء لا عن طريق تأثيرها على أعضاء الحس وذلك لأن الإدراك هو تأمل إنساني في الأفكار وأن الله عزّ وجلّ هو مصدر هذه الأفكار، أما مؤلّفه الرئيسي فيحمل عنوان «بحث في الحقيقة» وقد صدر بين عامي ١٦٧٤ و ١٦٧٥.

١٣ ـ مور (١٨٧٣ ـ ١٩٥٨) صفحة ٦٠١

فيلسوف إنجليزي مثالي من دعاة الواقعية الجديدة، وقد انتقد المثالية الذاتية، إذ قال إن الإدراك الحسي يتضمن الوعي والموضوع المستقل عن الوعي ويرى مور أن وضعية الشيء تكون غير واضحة، فالشيء يمكن أن يعتبر مادياً وأن يعتبر معطى حسياً، وأن الحس المشترك هو وحده الذي يدفعنا إلى إدراك موضوعية العالم المحيط بنا، وأن الحس المشترك لا ينفي أبداً طبيعة العالم الروحية ووجود حياة أُخرى، وأن أهم مؤلفاته هي: «دفاع عن الحس المشترك» (١٩٢٢) و«رد على نقادي» (١٩٤٢).

١٤ ـ موريس شليك (١٨٨٢ ـ ١٩٣٦) صفحة ٦٠١

فيلسوف وفيزيائي نمساوي وأحد أركان المذهب الوضعي المنطقي، درس كعالم فيزيائي قضايا علم البصريات النظرية، وكان من الأوائل الذين قاموا بتفسير نظرية النسبية، أورد في كتابه المعروف بعنوان «الإدراك العام» والصادر في عام ١٩١٨ نظريات وأفكاراً تبناها الوضعيون المناطقة فيما بعد، وبخاصة التعاليم المتعلقة بالطبيعة التحليلية القبلية Apriori للمنطق والرياضيات، وقد دافع عن التصور العام للوضعية المنطقية، وقد ورد كل ذلك في كتابه الشهير بعنوان «الوضعية والواقعية» والصادر في عام ١٩٣٢، ومن منطلق مثالي حاول شليك أن يحلل المشكلات الفلسفية النوعية «المكان والزمان والسببية والاحتمالية»، وأن من أشهر نظرياته نظريته القائلة «باستحالة التعبير عن المضمون» وتقول هذه النظرية أن الخبرة المباشرة «أي

مضمون معرفتنا» لا يمكن نقلها إلى إنسان آخر، وأن العلاقات البنيوية للخبرة هي وحدها التي يمكن التعبير عنها بالكلمات ويمكن نقلها إلى شخص آخر.

١٥ ـ موريللي ـ صفحة ٢٧٨

فيلسوف من فلاسفة القرن الثامن عشر، كان له الأثر الملحوظ في الشيوعيين الفرنسيين، وقد قال بأن النظام المعاصر له نظام لاعقلاني وأنه ثمرة أخطاء، طالب بإلغاء الملكية ا خاصة، وبحق الوجود وبحق العمل وبإلزام كل المواطنين بالعمل وكان ينادي بالاعتدال في الطعام والإحجام عن التزين، وقدم نوعاً من نظام للحياة بما في ذلك الـ واج، وأن مؤلفه الرئيسي هو قانون الطبيعة.

١٦ ـ موسى مندلسون (١٧٢٩ ـ ١٧٨٦) صفحة ٢٥٤

فيلسوف يهودي تقوم فلسفته على المقولة أن اليهود عزلوا أنفسهم في جيتو «الحي اليهودي» عقلي يتوازى تماماً والجيتو السياسي، وأنه لكي يتحرّر اليهود من الجيتو السياسي يتوجّب عليهم تدمير الجيتو العقلي الموازي له، والخروج منه، ولقد فهم اليهود ولا سيما أولئك الذين يمثّلون جذور الصهيونية، وبذورها الأولى، أن مندلسون يدعو إلى فصل الدين عن القومية اليهودية، وأن هذا الفصل سيفضي حتماً باليهود إلى التلاشي كأمة والذوبان في كافة أمم الأرض، وأن لمندلسون مؤلّفين رئيسيين هما: «محاضرات في وجود الله» حيث يتصدّى فيه للملحدين بأسلوب عقلاني هادىء، وقد صدر هذا الكتاب في عام ١٧٨٥، أما كتابه الثاني فيحمل عنوان «فيدون» وقد قال في هذا الكتاب أن الروح جوهر لا يقبل الفناء وقد صدر هذا الكتاب في عام ١٧٦٧.

١٧ ـ موليير (١٦٢٢ ـ ١٦٧٣) صفحة ١٣٨

مؤلّف مسرحي فرنسي تخرّج من كلية الحقوق، لكن انعطف عن المحاماة إلى التمثيل حيث أنشأ في عام ١٦٤٣ فرقة من الممثلين، وقام بجولات في المقاطعات الفرنسية، حيث عرض عدداً من المسرحيات، وبعد عودته إلى باريس حضر الملك إحدى مسرحياته فأعجب بها وبه فوضع تحت تصرفه مسرح القصر الملكي، ولعل المسرحية التي شقّت أمامه طريقه إلى الشهرة هي مسرحيته المعروفة بعنوان «المتعاظمات المضحكات» التي أصدرها في عام ١٦٥٩، كانت أهدافه الفلسفية والاجتماعية والسياسية إعادة المجتمع إلى الجادة، ولعلّ أشهر مسرحياته هي: مدرسة النساء وطرطوف ودون جوان وبغض الشر والبخيل ومريض الوهم.

١٨ ـ مونتيسكيو (١٦٨٩ ـ ١٧٥٥) صفحة ٢٧٥

عالم اجتماع فرنسي، ويعتبر من مؤسسي نظرية الحتمية الجغرافية، وقال أن السيماء الأخلاقية للشعوب وطابع قوانينها وأشكال حكوماتها يحددها المناخ والتربة ومساحة الإقليم، وقد انتقد الكنيسة ورجال الدين بشدة ولعل أهم مؤلفاته «روح الشرائع» و«رسائل فارسية» و«تأملات في أسباب عظمة وتدهور الرومان».

١٩ ـ مونتين (١٥٣٣ ـ ١٥٩٢) صفحة ٤٠

فيلسوف فرنسي من فلاسفة عصر النهضة أما أهم مؤلّفاته فهو كتابه المعروف بعنوان «المقالات» وقد صدر في عام ١٥٨٠، وينطلق مونتين بفلسفة من الشك، حيث يقول أن للإنسان حق الشك، وهو يتشكّك في الفلسفة المدرسية التي عرفتها القرون الوسطى، وكذلك بالعقائد الكاثوليكية، وأن شكيّته هذه هي قريبة من اللاأدرية.

ومن أبرز مبادئه الأخلاقية قوله: أنه ينبغي للإنسان أن يجاهد من أجل تحقيق سعادته.

٢٠ ـ ميستر (١٧٥٣ ـ ١٨٢١) صفحة ٢٦٤

كاتب في الأخلاق ودبلوماسي فرنسي أصبح بعد أن طردته الثورة الفرنسية أوسع شارح لمبادىء المحافظين وتقاليدهم، درس في المدارس اليسوعية وأصبح في عام ١٧٨٧ عضواً في مجلس شيوخ عن مقاطعة سافوي، وبعد أن احتل نابليون بجيشه الثوري مقاطعة سافوي وذلك في عام ١٧٩٢، لجأ إلى سويسرا، وفي عام ١٨٠٣ عينه ملك جزيرة سردينيا سفيراً له لدى بلاط قيصر روسيا ولقد دعا ميستر إلى ممارسة الملك الحكم المطلق، وكان يناهض تقدم العلوم والحركات الليبرالية التي نادى بها كل من فرنسيس بايون وفولتير ومن الطريف أن الشاعر شارل بودلير كان يردّد دائماً القول أن ميستر هو الذي علّمه كيف يفكّر.

٢١ ـ ميلران (١٨٥٩ ـ ١٩٤٣) صفحة ٤٧٠

محام ورجل سياسة فرنسي، تبوّأ منصب رئاسة الجمهورية من عام ١٩٢٠ ـ ١٩٢٤، وقد عرف برغبته الشديدة في تعديل الدستور الفرنسي بغية توسيع نطاق سلطات رئيس الجمهورية، انتخب في عام ١٨٨٥ عضواً في مجلس النوّاب عن الحزب الاشتراكي، وسرعان ما أصبح رئيساً للجناح اليساري من الحزب الاشتراكي

الفرنسي وطالب بتأميم الصناعات الكبرى، وقد شغل عدداً من المناصب الوزارية، كان من المؤمنين بالاشتراكية التطورية ومن الرافضين للاشتراكية الثورية.

٢٢ ـ مين دي بيران (١٧٦٦ ـ ١٨٢٤) صفحة ٣٠٢

سياسي فرنسي وفيلسوف تجريبي وكاتب خصب الإنتاج، وقد شدد في كتاباته على أهمية حياة الإنسان الباطنية، كشرط أساسي لفهم حياة الإنسان، بعد دفاعه عن لويس السادس عشر انسحب إلى الريف حيث عاش حياة من عزلة، وبعد سقوط روبسبيير في عام ١٧٩٤ عاد إلى باريس ومارس النشاط السياسي، وفي عام ١٨١٣ هاجم نابليون بونابرت، وبعد عودة آل بربون إلى السلطة عمل مع لويس الثامن عشر، ولقد كان مين دي بيران أول فيلسوف انتمى إلى تلك المدرسة الفلسفية التي كانت تعتبر أن كل خبرة تكون وتبقى محدودة بنطاق الإحساس ويعتبر البعض أن مين دي بيران هو أب الفلسفة الوجودية الفرنسية، وتملأ أعماله الفلسفية أربعة عشر مجلداً.

١ ـ المذهب العقلاني (العقلي) ـ صفحة ١٤٣

مذهب فلسفي يقول أن كل ما هو موجود مردود إلى مبادىء عقلية، ويعتبر ديكارت وسبينوزا وليبنتز وهيجل أعمدة المذهب العقلاني أو العقلي، ويقول هذا المذهب أننا لا نستطيع استنباط الكلية والضرورة ـ وهاتان هما الصفتان الملازمتان المنطقيتان للمعرفة الحقة ـ من التجربة، وإنّما يمكن لنا أن نستنبطهما فقط من العقل، وذلك إما من مفاهيم فطرية في العقل (نظرية الأفكار الفطرية عند ديكارت) أو من مفاهيم لا توجد إلا في شكل استعدادات مسبقة في العقل.

٧ ـ مذهب اللذة (الهيدونية) ـ صفحة ٢٣٠

تعني كلمة هيدون باليونانية «اللذة» وأن الهيدونية أو مذهب اللذة هو نظرية في الأخلاق بأن كل ما يؤدي إلى اللذة أو الخلاص من الألم إنّما هو خير وأن الشر هو كل ما يسبب الألم، وقد بلغت الهيدونية ذروتها في أخلاقية أبيقور، «وهذه أخلاقية لا تحظى اليوم بالاحترام»، كما أنها محور المذهب النفعي لكل من الفيلسوفين مل وبنتام.

٩ ـ المفارقة ـ الغروب ـ صفحة ٢٧٠

يطلق هذا اللفظ للدلالة على الآراء المخالفة للمعتقدات المألوفة وكذلك على

الرأي الغريب الذي لا يعتقد به صاحبه ولكنه يدافع عنه أمام الناس لحملهم على الإعجاب به.

ولا يكون الرأي المفارق بالرأي الفاسد اضطراراً والأولى أن يسمى إغراباً لأن من يغرب في كلامه يأتي بالغريب البعيد عن الفهم، كما أن للمفارق في الفلسفة العربية القديمة معنى آخر وهو الجوهر المجرد عن المادة والقائم بنفسه، أما المفارقات الرواقية فهي الآراء الأخلاقية المطلقة كقولهم: أن الحكيم لا يخطىء ولا يضطرب ولا يخاف ولا يرجو ولا يأسف ولا يندم بل يرتفع بنفسه فوق كل شيء ويحتفظ بحريته وينعم بفضيلته.

١٤ ـ مبدأ السببية ـ صفحة ٢٧٢

هي العلاقة بين السبب والمسبب، وأن مبدأ السببية هو أحد مبادىء العقل، ويعبرون عنه أن لكل ظاهرة سبباً أو علة، وأن ثمة فارقاً بين السبب والعلة، فالسبب هو ما يحصل الشيء عنده لا به أما العلة فتنشىء معلولها بلا واسطة بينها ولا شرط، على حين أن السبب يفضي إلى الشيء بواسطة أو بوسائط.

١٨ ـ المتعالي TRANSCENDENTAL صفحة ٢٩٧

المتعالي في اللغة هو المرتفع ويطلق في الفلسفة المدرسية على أعلى المحمولات وأعمها، كالواحد والموجود والحق والخير، وهذه أعم من مقولات أرسطو لأنها تصدق على جميع الموجودين لا على بعض أقسامها دون البعض الآخر، وهي متساوية لأن مضامينها واحدة، وأن القواعد المتعالية هي المبادىء المحيطة بالعلوم الجزئية، وأن الفرق بين المتعالي والعالي أن العالي يطلق على الحقائق المفارقة للتجربة كالعقول السماوية، على حين أن المتعالي لا يطلق إلا على مبادىء المعرفة التي نحاول بها مجاوزة عالم الحس والتجربة، وفي هذه المجاوزة كثير من المخاطر والصعوبات.

٢٧ ـ المذهب الواقعي ـ صفحة ٤٠٥

الواقعية مذهب يقول: أن الوجود مستقل عن معرفتنا الفعلية به لأن الوجود غير الإدراك كما أنه مذهب يرى أن الوجود بطبيعته شيء آخر غير الفكر، الأمر الذي يعني أنه لا يمكن استخراج الوجود من الفكر على سبيل التضمين.

وللواقعية في علم الجمال معنيان: الأول: الطلب من الفن أن يعبر عن الصفات

الحقيقية لما هو موجود، أما الثاني فيعني أن الواقعية مرادفة للطبيعة، وهي نزعة فنية تهتم بتمثيل النواحي التي تربط الإنسان بالطبيعة.

وأخيراً فإن الواقعية هي الإحساس بالواقع والتقيد به.

٣٣ ـ المذهب التجريبي ـ صفحة ٤٥٧

مذهب يقرّر أن التجريبية هي مصدر المعرفة، وأن التجريبي هو الحاصل من التجربة مباشرةً من دون أن يكون مستنتجاً من قانون أو مبدأ، وهو مقابل للنظامي أو القياسي أو النسقي، ولذلك فنحن نقول أن الحكم تجريبي بمعنى أن عناصره وقواعد عمله تجريبية اختبارية كما أن التجريبي هو الحاصل في أذهاننا من إدراك العالم الخارجي لا من مبادىء العقل وقوانينه، وزبدة القول أن التجريبية تطلق على جميع المذاهب الفلسفية التي تنكر وجود قبليّات عقلية متقدّمة على التجربة ومتميّزة عنها.

٣٦ ـ مذهب الشخصانية ـ صفحة ٥٠٨

الشخصانية عند بعض الفلاسفة مرادفة للذاتية، وهي تيار فلسفي مثالي ديني، وقد انتشر في الفلسفة الأمريكية في نهاية القرن التاسع عشر، وهناك من يربط الشخصانية باللاهوت البروتستني، وتقول الشخصانية أن المهمة الاجتماعية الرئيسة لا تهدف إلى تغيير العالم، بل إلى تغيير الفرد، أي إلى دعم كماله الذاتي والروحي، وذلك لأن الشخصانية ترى أن للشخص الإنساني قيمة مطلقة.

٣٨ ـ المدرسة البرناسية ـ صفحة ٥٢٨

مذهب في الأدب اقتبس اسمه من جبل برناس الواقع في بلاد اليونان، وتزعم الميثالوجيا الإغريقية، أن هذا الجبل هو مقر أبولون وربات الفنون الشقيقات المعنيات بالغناء والشعر والرسم والنحت والعلوم والرقص، ويعتبر هذا الجبل في الأساطير الإغريقية مهبط الإلهام الشعري، وهو في هذا مماثل لوادي عبقر في العصر الجاهلي.

وقد أطلق اسم البرناسيين على جماعة من الشعراء الفرنسيين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، كان هؤلاء ينشرون بعض آثارهم في مجلة عُرفت باسم «البرناس المعاصر» أما أشهر شعراء المدرسة البرناسية فهم: مالرميه وسولي ورودوم، وقد وقف البرناسيون موقفاً مناهضاً للرومانسية، ونادوا باللاأفردية والفن لأجل الفن والعمق العلمي والتوسع الثقافي والشكل المصقول وتنتقد البرناسية والرمزية

الرومانسيين إذ أنهما تأخذان على الرومانسية شجويتها وإسرافها في الغنائية والذاتية الكئيبة.

٣٩ ـ المنشفيك ـ صفحة ٥٥٧

في عام ١٩٠٣، عقد الحزب الشيوعي الروسي الذي كان يومذاك يعرف باسم حزب العمل الإشتراكي الديمقراطي الروسي مؤتمره الثاني في مدينة لندن، وقد قدم أنصار لينين في ذلك المؤتمر اقتراحاً يقول بأنه لا يجوز منح العضوية في الحزب إلا للثوريين المحترفين، وقد نال اقتراحهم هذا موافقة أكثرية أعضاء اللجنة المركزية، كما أصبح أنصار لينين الأكثرية أيضاً في مجلس إدارة جريدة الحزب التي كانت تعرف باسم الشرارة «اسكرا»، وقد أطلق اسم منشفيك، أي الأكثرية على أنصاره.

٥٦ ـ المدرسة الكلامية ـ صفحة ٢٧

أشاع هذ التسمية أول الأمر أتباع المذهب الإنساني في القرن السادس عشر وقد قصدوا بها الفلسفة التي نشأت وتطوّرت في المدارس الكنسية والجامعات الأوروبية، ويتميّز تعليمها بارتباطه بعلم اللاهوت ومحاولاته الرامية إلى التوفيق بين الوحي والعقل واعتماده في البحث على طرق القياس البرهاني وعلى تفسير النصوص القديمة ولا سيما نصوص أرسطو ويعتبر توما الأكويني أشهر ممثلي المدرسة الكلامية، وتطلق صفة الكلامي أو المدرسي على كل من يتّصف بالعقلية المدرسية ويرغب في التقيد بالآراء التقليدية ويخضع لسلطان القدماء، وكذلك تطلق صفة المدرسي على سبيل الزراية على كل بحث يتّصف بالصورية الشديدة كالمبالغة في تقسيم المسائل وتفصيلها وتفريغها من الأصل والإكثار من التجريد والاستدلال اللفظي.

٦٥ ـ المطهرون ـ صفحة ٩٧

أتباع حركة التطهير وهذه حركة إصلاحية كنسية شهدتها كنيسة.إنجلترا في أواخر القرن السادس عشر ومطلع القرن السابع عشر وقد هدفت هذه الحركة إلى تجاوز مرحلة التطهير الكنسي التي بدأت في بداية عهد الملكة اليزابث الأولى، وقد تسمّت بحركة المطهّرين خلال عقد الستينات من القرن السادس عشر، وتميّزت بروح أخلاقيّتها الجدية وبتديُّنها الشديد كما تمخّضت عن خلع شارل الأول عن عرشه وإعدامه وتسلُّم أوليفر كرومويل مقاليد السلطة في إنجلترا معتمداً في ذلك على الجيش.

٦٩ ـ ماجنا كارتا ـ صفحة ١١٥

وثيقة الحقوق السياسية «المدنية» التي أصدرها الملك جون في عام ١٢١٥، تحت ضغط التهديد بالثورة الأهلية، وقد أدخلت عليها التعاديل في أعوام ١٢١٦، و١٢١٧ و١٢٢٥، وقد كان لهذه الوثيقة الفعالية الأساسية في استصدار القوانين الضامنة للحريات العامة، فاستناداً إلى هذه الوثيقة صدرت في عام ١٦٢٨ ما يعرف بعريضة التماس الحقوق، وصدر في عام ١٦٧٩ القانون المنظم للإحضار القضائي للشخص للمثول بين يدي المحكمة، والمعروف باسم «أمر المثول» Habeas Corpus.

٧٧ ـ المذهب الطبيعي ـ صفحة ٢٥

هو الرغبة في تفسير تطور المجتمع بقوانين الطبيعة: الأحوال المناخية والبيئة الجغرافية والاختلافات البيولوجية والجنسية بين الشعوب، وهو يفسّر ظواهر الوجود بإرجاعها إلى الطبيعة، أما المذهب الطبيعي في فلسفة الأخلاق فيقول: إن الحياة الأخلاقية هي امتداد للحياة البيولوجية، أما المذهب الطبيعي في فلسفة الجمال فهو القول أن قوام الفن هو محاكاة الطبيعة، وهذا المذهب في الفن مرادف للمذهب الواقعي.

٧٨ ـ المذهب العقلي (العقلاني) صفحة ٢٥

المذهب العقلي هو القول أن كل ما هو موجود فهو مردود إلى مبادىء عقلية، وهذا المذهب هو مذهب ديكارت وسبينوزا وليبنتز وفولف وهيجل، وهو يطلق بوجه خاص على النظرية التي ترجع الحكم إلى الذهن لا إلى الإرادة، فلا تفسح المجال للظواهر الوجدانية ولا الإرادية في الأعمال الذهنية، ولذلك فإن المذهب العقلي وفقاً للمفهوم الوارد أعلاه مقابل للمذهب الإرادي الذي يجعل تأثير الإرادة في الحياة النفسية أعظم من تأثير العقل.

١ ـ نامير NAMIER (١٨٨٨ ـ ١٩٦٠) صفحة ٦٤٥

مؤرخ بريطاني اشتهر بتخصصه في الكتابة والبحث في تاريخ القرن الثامن عشر وقد كان كتابه عن حقبة الملك جورج الثالث بمثابة الثورة في علم تدوين التاريخ في القرن الثامن عشر لكن بعض النقاد يرون أن نامير قد أهمل العناصر اللامعقولة التي لها أهميتها في صنع التاريخ، وذلك بسبب انشغاله بميكانيكية السياسة.

وأن من أهم مؤلفاته: كتابه «ثورة المثقفين» الصادر في عام ١٩٤٦ و«تاريخ

مجلس العموم البريطاني بين عام ١٧٤٥ و١٧٩٠»، وقد صدر هذا الكتاب في ثلاثة مجلدات وذلك في عام ١٩٦٤.

٢ ـ نقولا بارديف (١٨٧٤ ـ ١٩٤٨) صفحة ٦١٤

فيلسوف وجودي ومتصوف روسي، ومؤسس ما يسمى «بالمسيحية الجديدة» والمنظر الأكبر للحركة «الفيخية»، بدأ حياته الفكرية داعية لما يعرف بالماركسية الشرعية، ولكن سرعان ما تحول إلى ناقد ومعارض للثورة البلشفية، حيث اتجه نحو الكنتية الجديدة، ومن ثم نحو التصوف، وقد وضع مقابل مقولة الصراع الطبقي الذي ترى فيه الماركسية الوسيلة لتحرير العمال، التحرير الباطني الروحاني للشخصية عن طريق الدين، وقد تجلى ذلك في كتابه: «فلسفة الحرية» (١٩١١) و«معنى الإبداع» (١٩١٦)، وقد قال أن الماركسية عاجزة عن تقديم الحل لمشكلة نشاط الإنسان وحريته، وقال أن حل هذه القضية موقوف فقط على الوجودية المسيحية أو الشخصانية، وقال إن إبداع وجود الذات يقوم على الحرية المطلقة وأن مادة هذا الإبداع هو ما يسمى بـ «جدل الإنسانية اللاهوتي»، ولكنه اعتبر العمل الإبداعي الأرضي عقيماً، أما أبرز مؤلفاته «أنا وعالم الأشياء» (١٩٣٤) و«تجربة الميتافيزيقا الأخروية» و«الإبداع والتموضع» (١٩٤٧) أما مؤلفه الرئيسي فو كتابه المعروف بعنوان «فلسفة عدم المساواة» حيث اعتبر نعمة وصواباً واعتبر الحرب أساس الحركة الإبداعية.

٣ ـ نيبور (١٨٩٢ ـ ١٩٧١) صفحة ٦٢٩

من أبرز علماء اللاهوت في الولايات المتحدة الأمريكية، لا بل وفي القرن العشرين، ولقد كان له الأثر العميق في الفكر السياسي، كما كان لنقده لليبرالية اللاهوتية في العشرينات من هذا القرن الأثر الملموس في تبديل المناخ اللاهوتي للمذهب البروتستنتي، بدأ حياته السياسية اشتراكيّاً، لكنه تخلى فيما بعد عن الاشتراكية وانضم إلى الحزب الديمقراطي، وقد قام خلال الحرب العالمية الثانية بنشاط شديد في ميدان استعداء الأمريكيين على هتلر، وأن لنيبور عدداً من المؤلفات ولكن أشهر كتبه «طبيعة الإنسان وقدره».

١٧ ـ النومنن NOUMENON الشيء في ذاته ـ صفحة ٢٩٤

النومنن مقابل الظاهرة ويطلق على الشيء في ذاته وهو الحقيقة المطلقة التي تدرك بالحدس العقلي لا بالتجربة والإدراك الحسي، ولقد كان «كنت» هو الذي وضع هذا

الاصطلاح، لقد قال أن هذه الحقيقة المطلقة التي تتجاوز نطاق التجربة لا تدرك بالعقل النظري، لأن قوانين هذا العقل لا تحيط بالمطلق ولا تدرك إلا الظواهر، إذن فإن النومنن هو ما لا يمكن معرفته وله معنيان أحدهما سلبي وهو ما لا يمكن معرفته والآخر إيجابي وهو ما يدل على إحدى مسلمات العقل العملي كالحرية وخلود النفس. . . إلخ.

١ ـ هازليت (١٧٧٨ ـ ١٨٣٠) صفحة ٢٨٩

ناقد إنجليزي شهير، كان صديقاً للشاعرين الرومانسيين الكبيرين جون كيتس وشللي، وكان له اهتمامات بالفلسفة، وقد ألقى عدداً من المحاضرات في شتى المواضيع، ولعل من أشهر كتبه ذلك الكتاب المعروف بعنوان شخصيات شكسبير وكتاب آخر: «شعراء إنجليز»، وكذلك كتابه الشهير بعنوان «مع العصر».

٢ ـ هـ. ج. ويلز (١٨٦٦ ـ ١٩٤٦) صفحة ٤٠٤

روائي إنجليزي وصحفي وعالم اجتماع ومؤرخ شعبي، وقد كان له، في مطلع القرن العشرين، النفوذ الفعال في الحركة الهادفة إلى إجراء تغييرات في المجتمع والأخلاق والمعتقدات الدينية، تزوج في سن مبكرة ولكنه هجر زوجته وفر مع إحدى تلميذاته، حيث تزوج منها وأنجبت منه ابنين وكانت الرواية الأولى التي كتبها تحمل عنوان «آلة الزمان»، وقد لاقت نجاحاً باهراً، وكان موضوعها بمثابة مغامرة في ميادين العلم ومتاهات الخيال، كما أعقب هذه الرواية برواية أخرى تحمل عنوان «الرجل الخفي» وتلتها رواية «الحرب بين العوالم» وقد التحق بالجمعية الفاباتية، وكان له الأثر البالغ في الشبيبة المنتسبة إلى هذه الجمعية وقد عرفه بعض الشباب إلى جورج برنارد شو وبياتريس وسدني وب، ولعل أشهر مؤلفاته شعبية كتابه «موجز التاريخ» الصادر في عام ١٩٢٠، وقد اتبعه بكتاب يحمل عنوان «علم الحياة» ومن ثم بكتاب آخر بعنوان «عمد الجنس البشري وثروته وسعادته».

٣ ـ هربرت سبنسر (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣) صفحة ٤٢٤

عالم نفس واجتماع إنجليزي وأحد مؤسسي المذهب الوضعي، تأثر بفلسفات هيوم وكنت ومل، كان يقول أن العلم عاجز عن سبر أغوار جواهر الأشياء، وترتبط المثالية الذاتية واللاأدرية في تعاليم سبنسر بعناصر من المثالية الموضوعية، أي إدراك الواقع المطلق كمصدر للأحاسيس والانطباعات البشرية، وقد مد سبنسر بفكرة التطور من الأشياء العضوية «الحية» لتشمل كل الأشياء وجميع الظواهر، وكان تصوره

للتطور تصوراً آليّاً، إذ أعتقد بأن التطور هو عملية إعادة توزيع المادة والحركة في العالم، ويكمن مفهوم سبنسر في التطور في جذور آرائه الاجتماعية، ولا سيما في نظريته العضوية في المجتمع، وأن أهم مؤلفاته هو كتاب «مذهب الفلسفة التركيبية» الصادر بين عامي ١٨٦٢ و١٨٩٦.

٤ ـ هرتزين (١٨١٢ ـ ١٨٧٠) صفحة ٤٧٢

مفكّر مادي المذهب ورجل أدب، ويتحدّر من عائلة روسية نبيلة، درس في جامعة موسكو نفته السلطات مرتين إلى سيبيريا، وقد هاجر في عام ١٨٤٧ من روسيا، وشهد ثورة عام ١٨٤٨ في فرنسا وإيطاليا، وفي عام ١٨٥٢ انتقل إلى إنجلترا حيث أصدر صحيفة باسم «الحرس»، وكانت هذه صحيفة ثورية تصدر باللغة الروسية، تأثّر هرتزن بالإشتراكية الفرنسية في عصره، وبتيار التدوين التاريخي لعصر النهضة، وكذلك بالفلسفة الكلاسيكية الألمانية في القرن التاسع عشر.

٥ ـ هردر (١٧٤٤ ـ ١٨٠٣) صفحة ٢٤٠

أديب ومفكّر وناقد ألماني، كان له أعمق الأثر في شاعر ألمانيا الشاب، غوتيه، ولا سيما في مرحلة العاصفة والانعصاب، وقد طوّر فكرة التقدّم في التاريخ، وشدّد على أهمية الثقافات الروحية وأصالتها، وقد كان وجورج هامان من أبرز شخصيات حقبة العاصفة والانعصاب في الأدب الألماني، ولعل أشهر مؤلّفاته كتابه «فكرة في فلسفة تاريخ الإنسانية» حيث يدلّل على أهمية الاستمرارية التاريخية.

٦ ـ هلفتيوس (١٧١٥ ـ ١٧٧١) صفحة ١٩٣

من القائلين بالمذهب المادي في القرن الثامن عشر، تقوم فلسفته على المذهب الحسي لجون لوك، لكن هلفتيوس أسقط من مذهب لوك العنصر المثالي، وقد قال هلفتيوس أن المادة الموجودة وجوداً موضوعياً تدرك بواسطة الحواس وقد وصف الذاكرة بأنها إحساس دائم يضيف شيئاً فشيئاً، وقال أنها أداة أخرى للمعرفة، ولعلّ أشهر مؤلّفاته «في الروح» والمبحث الآخر المعروف بعنوان «في الإنسان» ولقد صدر المؤلف الأول في عام ١٧٥٨، أما الثاني فصدر في عام ١٧٧٣.

٧ ـ هوغو (١٨٠٢ ـ ١٨٨٥) صفحة ٣٠٤

شاعر وروائي ومسرحي فرنسي وأشهر نجوم المذهب الرومانسي الفرنسي، وأهم أعمدته، ولقد كان أحد كبار الكتاب الذين يتمتعون بأضخم قوة لتشكيل الرأي العام

الفرنسي، وقد انطلق في ميدان الشهرة بعد نشر مسرحيته الرومانسية «كروموبل» وكذلك مسرحيته «هرنيني» ومن ثم روايته الشهيرة «أحدب نوتردام» ورواية «البؤساء» وقد انتخب في عام ١٨٤١ عضواً في الأكاديمية الفرنسية، وقد انغمس هوغو في السياسة وكان معارضاً لنابليون الثالث الأمر الذي اضطره إلى مغادرة فرنسا إلى بلجيكا ومن ثم إلى جزيرة جورنسي، وبعد سقوط نابليون الثالث في عام ١٨٧٠ عاد إلى باريس لكنه سرعان ما اختلف والكومون المسيطر على مقاليد الحكم في أعقاب سقوط نابليون الثالث، فاضطر لمغادرة فرنسا مرة ثانية، حيث بقي فترة من الوقت في منفاه، وعاد بعدها إلى باريس حيث توفي في عام ١٨٨٥.

٨ ـ هولباخ (١٧١٣ ـ ١٧٨٩) صفحة ٢٠٣

فيلسوف مادي فرنسي هاجم المثالية وبخاصة مثالية المطران بيركلي، وقد وصفها بأنها مسخ يتعارض مع الحس المشترك، ولقد عمه العموة الطويل في متاهات المادية وتجاوز في عموهه حتى اللاأدرية وقد أحرق برلمان باريس أهم مؤلّفاته وهو كتابه الشهير بعنوان «نظام الطبيعة» والذي أصدره في عام ١٧٧٠، كذلك أمر بإحراق مؤلّفاته الأخرى.

٨ ـ هولباخ (١٧٢٣ ـ ١٧٨٩) صفحة ٢٧٨

فيلسوف مادي فرنسي ولد باروناً ألمانياً ولكنه عاش معظم حياته في فرنسا، هاجم الفلسفة المثالية، ولا سيما فلسفة بيركلي ووصف المثالية بأنها مسخ يتعارض والحس المشترك دافع عن الحتمية وأنكر الوجود الموضوع للصدفة، وقد دعا إلى الحكم المطلق المستنير، ومع أنه كان مادي النزعة، غير أنه كان مثالياً في مباحثه الاجتماعية إذ قال إن الآراء هي التي تحكم العالم، لعل أشهر مؤلفاته كتاب «نظام الطبيعة» وقد أحرق هذا الكتاب بأمر من برلمان باريس، ومن ثم كتابه الآخر المعروف باسم «المسيحية المُقنّعة».

٩ ـ هويتمان (١٨١٩ ـ ١٨٩٢) صفحة ٢٩١

صحفي وكاتب وشاعر أمريكي، وقد بلغ في ديوانه المعروف بعنوان «أوراق العشب»، مبلغاً شديداً من التطرف، الأمر الذي جعله يبدو على أنه الشخصية الثورية في الأدب الأمريكي، وكان كداعية إلى الديمقراطية، أوسع شهرة منه كشاعر وقد وكد في ديوانه «أوراق العشب» على جمال الجسد البشري وصحته، وقد تضمنت

الطبعة الثانية من هذا الديوان على قصائد أُخرى وقد نظم عدداً من القصائد في الحرب الأهلية الأمريكية.

١٠ ـ هينريش هايني (١٧٩٧ ـ ١٨٥٦) صفحة ٢٧١

من أبرز الشعراء الغنائيين الألمان، ولقد قال أن تاريخ الفلسفة هو تاريخ الصراع بين الروح والمادة، ولعل أشهر كتبه بالإضافة إلى دواوينه كتاب تاريخ الدين والفلسفة في ألمانيا، وكتاب «المدرسة الرومانسية».

١١ ـ هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) صفحة ٢٩٨

لعل هيغل أعظم فيلسوف مثالي موضوعي وهو ذو الأثر الأكبر في الفكر السياسي الحديث من ماركس وسواه، تولى كرسي الأستاذية في جامعة برلين، حيث أصبح هيغل المفلسف الرسمي للدولة البروسية، وقد وضع هيغل الجدلية الحديثة بقوانينها الثلاث حيث يرى هيغل أن الجدل هو التطور المنطقي الذي يوجب ائتلاف القضيتين المتناقضتين في قضية ثالثة هي التركيب الذي يتألف من أفضل ما في القضيتين، ويرى هيغل أن التطور الجدلي هو تطور الفكرة، أما ماركس وإنجلز فيريان فيه تطور المادة.

١٢ ـ هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦) صفحة ١٦٠

فيلسوف إنجليزي وعالم ومؤرّخ، قال أن المعرفة لا تكمن في فهم الوجود بل في قدرتها على أن تكون دليلاً للحياة العملية وقال أن ثمة موضوعاً وحيداً يدخل في دائرة المعرفة الأصلية وهو الرياضيات، أما المواضيع الأخرى فليس بالإمكان البرهنة عليها منطقياً، وقد اعتبر قضية وجود أو عدم وجود العالم الموضوعي قضية مستعصية على الحل، ولذلك فإنه يرى أن الواقع لا يزيد عن كونه انطباعات مجهولة الأسباب أما في ميدان الأخلاق فأعلن أن النفع هو المعيار، أما مؤلّفه الرئيسي فهو يحمل عنوان «مبحث خاص بالفهم الإنساني» وقد صدر في عام ١٧٤٨.

١ ـ والتر رالي (١٥٥٤ ـ ١٦١٨) صفحة ٦٥٠

أحد كبار رواد الاستعمار البريطاني في كل من أمريكا الشمالية والجنوبية معاً كان من أقرب رجال حاشية الملكة اليصابات، وقد شغل منصب قائد حرسها الخاص اتهم بتهمة خيانة جيمس الأول خلف الملكة اليصابات على العرش وألقي به في السجن عام ١٦٠٣ ـ ١٦١٦، ومن ثم أُعدم في عام ١٦١٨.

٢ ـ وتشيرلي (١٦٤٠ ـ ١٧١٦) صفحة ١٥٠

أديب ومسرحي بريطاني حاول جاهداً التوفيق في مسرحياته بين الصراع الداخلي بين البيورتانية بأخلاقيتها المتشدّدة وبين النزوع إلى حياة اللذائذ والترف، اشتهر بأسلوب ساخر هجّاء بارع في تحويل الضحك إلى قهقهة، الأمر المستحب للغاية متزمّتة بالنسبة لعصره، وقد شمله الملك شارل الثاني برعاية خاصة، غير أن زواجه من سيدة متزمتة في مذهبها التطهيري أبعده عن البلاط، وعقب وفاة زوجته زج به في سجن المدينين، حيث بقي سجيناً طيلة أعوام سبعة، قام بعدها الملك جيمس الثاني فدفع عنه الديون المترتّبة عليه، وأن أشهر مسرحياته هي مسرحية «الزوجة الريفية».

٣ ـ وردزورث (١٧٧٠ ـ ١٨٥٠) صفحة ٢٧٩

يشكل الشاعران كولبريدج وسوتي الأعمدة الرئيسية للمذهب الرومانسي، وقد وصف نفسه بأنه المتعبد للطبيعة، كما يطلق عليه أيضاً لقب كاهن الطبيعة ويرتبط شعره بمنطقته المعروفة باسم منطقة البحيرة، حيث استلهم منها معظم قصائده وغنائياته.

٤ ـ ولبرفورس (١٧٥٩ ـ ١٨٣٣) صفحة ٢٨٩

سياسي بريطاني ناضل في سبيل إلغاء تجارة الرقيق وإلغاء الرق في بريطانيا، الأمبراطورية البريطانية، كان صديقاً حميماً لوليم بت الصغير الذي أصبح رئيساً لمجلس الوزراء، وقد انتخب ولبرفورس عضواً في مجلس العموم، وعرف بتطرفه الشديد في المطالبة بإجراء إصلاحات برلمانية، وقد كرمته الثورة الفرنسية بجعله مواطناً فرنسيّاً، ومن المفارقات أن مجلس العموم أقر قانون إلغاء الرق بعد شهر من وفاة ولبرفورس.

٥ ـ وليم أوكهام ـ صفحة ٢٨

توفي في عام ١٣٤٩، وهو لاهوتي إنكليزي وفيلسوف مدرسي، درس في جامعة أكسفورد، وقد اتّخذ جانب الساسة في كفاحهم ضد نوع الكنيسة الكاثوليكية والبابوية للسيطرة على أوروبا وقال أن الإِيمان لا العقل هو الأساس ويعتبر زعيم المعارضة لمدرسة توما الأكويني.

٦ ـ وليم بلايك (١٧٥٧ ـ ١٨٢٧) صفحة ٣٠٣

رسام ونقاش وشاعر رؤيوي ومبتدع منهج بسيط مباشر وعاطفي في الفكر والتعبير

عن الفنون، ويشتهر اليوم بتجديده الواسع في الشعر وفي الرسم الزيتي، كما يشتهر أيضاً بكونه شاعراً يتمتع برؤيا تنبؤية، وهو ابن بقال وقد قام أخوه بتدريسه، ثم التحق بمعهد للنقش ليلتحق بعدها بالأكاديمية الملكية، وقد كلف برسم صور لسفر أيوب ومن ثم صور أخرى بالألوان المائية للكوميديا الإلهية لدانتي، لعل أشهر كتبه وأطولها كتاب «ملتون» وكتاب «أورشليم».

٧ ـ وليم كونغرف (١٦٧٠ ـ ١٧٢٩) صفحة ١٥١

كاتب مسرحي بريطاني تتجلّى براعته في أوضح صورها من خلال أسلوب الحوار في مسرحياته.

ومن أشهر مسرحياته «العازب المتقدم في العمر» وكذلك مسرحية «الحب من أجل الحب» و«عروس الصباح».

٨ ـ وليم كوبر (١٧٣١ ـ ١٨٠٠) صفحة ٢٤٦

أشهر شعراء عصره، تميّز بغنائيّته في الطبيعة وبعطفه الشديد على البؤساء كان البشير برومانسية الشاعرين وردزورث وكوليريدج، وقد أصيب باضطراب عقلي لازمه طول حياته.

٩ ـ وليم هوجارت (١٦٩٧ ـ ١٧٦٤) صفحة ٢٦٢

رسّام إنجليزي شهير كان أول رسّام إنجليزي يحظى بإعجاب أبناء القارة الأوروبية يتميّز بأسلوب أخلاقي وكذلك هجاء في رسومه الزيتية وفي نقوشه المعدنية، بدأ حياته الفنية نقاشاً على المعدن، ومن ثم انتقل إلى ممارسة الرسم الزيتي، وأخيراً الرسم الكاريكاتوري.

١٠ ـ وليم ييتس YEATS (١٨٦٥ ـ ١٩٣٩) صفحة ٦١٢

شاعر ومسرحي ومناضل قومي إيرلندي وسياسي حاز على جائزة نوبل للأدب في عام ١٩٢٣، ويعتبر من أعمق شعراء عصره ومن أوسعهم نفوذاً، ولقد نشر قصائده الغنائية الأولى في عام ١٨٨٥، وقد اتبع هذا الديوان بديوان آخر نشره في عام ١٨٨٩ بعنوان «جولات أدويسون وقصائد أُخرى» ومن ثم نشر مجموعة من مقالاته بعنوان «الشفق الكلتي».

وقد تعاون والسيدة غريغوري في تأسيس مسرح «آبي» في دبلن، حيث كتب لهذا المسرح عدداً من المسرحيات ولعل أشهرها المسرحية التي تحمل عنوان «بالقرب من

نبع الصقر» أما أشهر قصائده فهي قصيدته التي تحمل عنوان «عيد الفصح»، وقد نظمها في عام ١٩١٦، ومن المعروف عن ييتس أنه لم يترك أية مناسبة وطنية تمر دون أن ينظم القصيدة الوطنية التي توحيها تلك المناسبة، وقد شغل ييتس منصب العضو في مجلس الشيوخ في جمهورية إيرلندا الحرة منذ عام ١٩٢٢ وحتى عام ١٩٢٨.

وبعد وفاته نشروا الكثير من قصائده ومسرحياته.

١١ ـ ونستانلي (١٦٠٩ ـ ١٦٥٢) صفحة ١١٩

أحد المرموقين الذي أفرزتهم الحرب الأهلية الإنجليزية، كان حرفياً صغيراً ويسارياً متطرّفاً، وهو برغم ذلك من أتباع المذهب العقلاني، أما مؤلّفه الرئيسي فيحمل عنوان: «قانون الحرية في برنامج انتخابي أو استعادة الملكية الحقة» وقد أصدر هذا الكتاب في عام ١٦٥١، وقد دعا إلى الملكية المشاعية للأرض والثروات الطبيعية وقال أن النظام الإقتصادي يجب أن يقوم على الاقتصاد الزراعي.

٤٠ ـ الوضعية الجديدة ـ صفحة ٦٠٢

تيار مثالي ذاتي برز في القرن العشرين وهي أي الوضعية الجديدة، الشكل المعاصر للمذهب الوضعي، وتقول الوضعية الجديدة أن معرفة الواقع لا تحقق إلا من خلال التفكير العملي اليومي أو العيني وأن الفلسفة لا تكون ممكنة إلاً كتحليل للغة ويرى الوضعيون الجدد أن التحليل النفسي لا يمتد إلى الأشياء الواقعة موضوعياً، بل يجب أن يقتصر فقط على التجربة المباشرة.

٤١ ـ الوضعية المنطقية ـ صفحة ٦٠٣

وهذه نوع من الوضعية الجديدة وقد نشأت في العشرينات من القرن الحالي وعلى أيدي مجموعة الفلاسفة المعروفين باسم مجموعة مدينة فيينا، والذين كان أبرزهم رودولف كرناب وأوتو نويرات، وبعد عام ١٩٣٥ أصبحت الولايات المتحدة الأمريكية معقل الوضعية المنطقية، وقد عرفت هناك باسم التجريبية المنطقية، وتستمد الوضعية المنطقية الكثير من مفاهيمها من التراث المثالي ابتداء ببركلي وهيوم، وتقول الوضعية المنطقية أنه لا يمكن قيام فلسفة أصيلة إلا بواسطة التحليل المنطقي للعلم، أما وظيفة هذا التحليل المنطقي فهي أولاً التخلص من الميتافيزيقا «أي من الفلسفة بمعناها التقليدي» وهي ثانياً التحقيق في البناء المنطقي للمعرفة العلمية وذلك بهدف تحديد القضايا الأساسية أو المعنى الذي يمكن تحقيقه تجريبيّاً

للمفاهيم والتوكيدات العلمية، ولقد كان المعتقد أن الهدف النهائي لهذا التحقيق هو إعادة تنظيم المعرفة العلمية داخل نسق يعرف بأنه وحدة العلم، وهو نسق يصف القضايا الأساسية ويزيل الفوارق بين العلوم المتصلة ـ الفيزياء، علم الأحياء وعلم النفس وعلم الاجتماع إلخ. . . وترى الوضعية المنطقية أن المنطق والرياضة علمان صوريان، أي أنهما ليسا معرفة بالعالم، بل تجميع لتوكيدات تحليلية تشمل القواعد المتفق عليها للتحويل الصوري.

٦١ ـ الوجودية ـ صفحة ٤٣

تيار لاعقلاني في الفلسفة، وكان أول من أدخل المصطلح الوجودية هو الفيلسوف الكنتي «نسبة إلى عمانوئيل كنت» هاينمان وذلك في عام ١٩٢٩، وأن للوجودية شكلين: الوجودية الدينية المؤمنة بالله تعالى، أما فلاسفتها فهم كيكيغارد ومارسيل وياسبرز بارديف ومارتن وبور، أما الشكل الثاني فهي الوجودية اللادينية، وأبرز فلاسفتها هيدجر وسارتر وكامو، وعلى كل حال فإن الوجودية هي رد فعل لا عقلاني على عقلانية عصر التنوير.

ويرى الوجوديون أن العيب الجوهري في الفكر العقلاني انطلق من التناقض بين الذات والموضوع، ولذلك فإن تصحيح هذا العيب يتم في وحدة الذات والموضوع، وأن هذه الوحدة هي التي تتقمّص الوجود.

علماً بأن الوجودية ولا سيما الوجودية المادية، وجودية كامو مثلاً، وجودية كئيبة للغاية وترى أن الوجود بأكمله عبث، وعلى كل حال فإنها تتوارى اليوم بسرعة عن مسرح الفكر إذ أنها فقدت قدرتها على الاستهواء بسبب غرقها في السلب، ولعلّ المتأمّل عميقاً ولا سيما بمقولة وحدة الذات والموضوع يلمس أن للوجودية جذوراً عميقة في تربة الرومانسية.

١ ـ يعقوب بومي (١٥٧٥ ـ ١٦٢٤) صفحة ١٦٨

فيلسوف ألماني من أتباع مذهب وحدة الوجود ويعتبره البعض لاهوتياً إلى حدٍ معيّن، نظراً لأن مباحثه تتضمّن العديد من النقاط اللاهوتية، تثقف على نفسه، وكان يستخدم لغة الصور الشعرية والرموز المقتبسة من المسيحية، والتنجيم والكيمياء السحرية «الهرمسية» وتعاليم اليهود القرائين، قال بالثنائيات المتناقضة كالخير والشر، واعتبر أن الثنائية المذكورة آنفاً هي المصدر لتطوير العالم.

٢ ـ يوجين يونيسكو (١٩١٢ ـ؟) صفحة ٦٣٦

كاتب مسرحي بارز، روماني الأصل فرنسي النشأة، تميز بتقنيته السيريالية في كتابة المسرحية، وهو الذي دشن «مسرح اللاَّمعقول» بمسرحياته وتسود جميع أعماله تشاؤمية مظلمة، وقد وصف مذهبه السياسي بأنه فوضوي يميني.

٣ ـ يوهانس رويشلين (١٤٥٥ ـ ١٥٣٢) صفحة ٢٩

مفكّر ألماني وأحد أتباع المذهب الإنساني ومستشار سياسي لامع في عصره، وأحد أبرز العلماء في الكلاسيكية، وأن أشهر مؤلّفاته هو أُسس العبرية، وقد صدر في عام ١٥٠٦.

وهذا المؤلّف هو معجم للغة العبرية وقواعدها من صرف ونحو، وقد كان له الأثر العميق في تقدم الدراسات العبرية، ولا سيما في الأبحاث في العهد القديم وقد تعاون والعلماء الإنسانيين على تحقيق وشرح الآداب الكلاسيكية، وقد دافع عن الدراسات العبرية ضد كهنة محاكم التفتيش وكان يتمتع بشعبية عريضة، وقد برأته المحكمة الكنسية من تهمة الهرطقة في عام ١٥١٦، لكن البابا ليو العاشر أدانه ومؤلّفاته بالخروج على قواعد المسيحية وعقائدها، وقد كان عضداً قوياً لزعماء الإصلاح الديني كمارتن لوثر وسواه.

٥٨ ـ اليسوعية ـ صفحة ٣٦

رهبانية من الرهبانيات المسيحية أسّسها أغناطيوس فون ليولا (١٤٩١ ـ ١٥٥٦) وهذا أبرز مصلح في الكنيسة الرومانية الكاثوليكية في القرن السادس عشر، وقد تميّزت الرهبانية اليسوعية لكونها الرهبانية الأولى من حيث روحها العملية ونشاطاتها في حقول التعليم وشتّى ميادين المجتمع، وكان لأعضائها النفوذ الواسع في المجتمعات والدول الأوروبية وكان أعضاء هذه الرهبانية، بسبب اتساع دائرة نشاط أفرادها، في كثير من الأحيان محطاً للشبهات والاضطهاد.

٦٤ ـ اليانسانية ـ صفحة ٨٢

نسبة إلى أوتو يانسن (١٥٨٥ ـ ١٦٣٨) لاهوتي هولندي وقائد حركة الإصلاح الكاثوليكية الرومانية التي تحمل اسمه اليوم، وقد وضع سلسلة من الأبحاث والكراريس فند فيها البروتستنتية وهاجم لاهوتها، أما اليانسانية فلقد ظهرت في فرنسا وإيطاليا وهولاندا وبلجيكا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وقد ركّزت

اليانسانية هجومها على مفهومي لوثر وكلفن لعقيدة النعمة في المسيحية، وأكّدت على مسؤولية الإنسان عن خلاص نفسه، ولكن البابوية لم تكن برغم كل ذلك، على وفاق واليانسانية، وقد أصدر البابا أنوسنت العاشر مرسوماً بابوياً سفَّه فيه نظريات يانسن الخمس في العلاقة بين النعمة والحرية.

السيرة الذاتية للمترجم

الأستاذ أحمد الشيباني :

** دخل أحمد الشيباني عالم الكتابة السياسية منذ سنوات طويلة، فحمل إليها ثقافة عميقة، واطلاعاً واسعاً، وإلماماً غير عاديٍّ بالتاريخ القديم والمعاصر، وبمذاهب السياسة والفكر في الشرق والغرب.

** ترجم في مطلع حياته الفكرية من الألمانية إلى العربية أهم أعمال إيمانويل كانت، عملاق الفلسفة الألمانية مثل دراسته الضخمة «العقل المجرد»، كما ترجم «سقوط الحضارة الغربية» لشبلنجر و«قصة الفلسفة» لوول ديورانت. ومن الإنجليزية ترجم تاريخ الفكر الأوروبي الحديث في مجلدين لمؤلفه الأستاذ رونالد سترومبرج.

** وفضلاً عن الموضوعية والنظرة المستقبلية التي تصبغ كل كتابات الأستاذ الشيباني السياسية، فإنها تتميز باعتماد المنهج التاريخي واستقراء التحليل النفسي، وتنهل من معرفة واسعة للكاتب بشتى مذاهب السياسة وفلسفة الفكر، وتتجاوز هذه الأحداث العابرة إلى أمهات القضايا مما يجعلها تدخل في نطاق الفكر الاستراتيجي، ويجعل الكاتب بحق نسيجاً وحده بين النخبة من كُتَّاب السياسة في عالمنا العربي.

الناشر



المترجم في سطور

* ولد في عام ١٩٢٣ في بادية الشام من أعمال سوريا.

* ينتمي إلى فخذ الغياث من أفخاذ عشيرة شمر السعودية.

* درس في المدرس الألمانية دراسته الابتدائية والثانوية.

* انعطف إلى الدراسات الفلسفية والإسلامية والتاريخية.

* ألف وترجم العديد من الكتب.

الكتب المؤلفة:

قمم الشعر الألماني

غانية وقديس

الأخلاقية الثورية والأخلاقية العربية

القومية العربية في النظرية والتطبيق

أسس القومية العربية

الأعمال المترجمة:

نقد العقل المجرد — تأليف إيمانويل كانت

نقد العقل العملي — تأليف إيمانويل كانت

تدهور الحضارة الغربية — تأليف ازوالد شبلنجر

قصة الفلسفة — تأليف وول ديورانت

آخر أيام سقراط — تأليف أفلاطون

تاريخ الفكر الأوروبي الحديث — تأليف رولاند سترومبرج

الحضارة والتاريخ — موجز فلسفة سوريكين